

A morte do palestino

ESMAIL NASHIF

1.

A morte é um só final. A morte é todos os começos.

O ser humano não morre segundo a sua preferência; a forma da sua morte é antes condicionada, em grande parte, pelas características da ordem social em que vive. Pois a forma de morrer — quer se seja morto, se morra de doença ou de causas naturais — é, como qualquer outra forma de prática social, um padrão comportamental que deriva da ordem social geral e se materializa no contexto do indivíduo que enfrenta a morte. Com base neste pressuposto, podemos colocar duas questões: uma refere-se à possibilidade de estudar e compreender a sociedade analisando os tipos de morte dominantes e marginais que nela encontramos; a outra refere-se à possibilidade de estudar a morte examinando as disparidades entre as suas manifestações típicas, assim dando conta da diversidade das sociedades através do tempo e do espaço. Seguindo esta lógica, gostaria de debater estas duas questões num contexto muito específico: a condição de vítima, o martírio e a operação de martírio¹ — todos entendidos como diferentes modos de morte — na sociedade palestina que os dita.

Não é de forma alguma fácil enunciar as características essenciais da sociedade palestina e os seus modos de funcionamento como um sistema autónomo. Desde que começou a assumir uma forma baseada num modelo moderno, esta sociedade tem sofrido processos intensivos de desmantelamento e reformação a que a idade moderna raras vezes assistiu. Desde meados do século XIX, a sociedade palestina — separadamente e como parte do mundo árabe-islâmico mais lato — tem sido sujeita a operações contínuas de desmantelamento pelo sistema colonial ocidental em todas as suas variantes, a última das quais representada pelo sionismo. Por outro lado, os palestinos têm-se esforçado para se constituírem eles próprios enquanto coletividade através de diferentes formas de existência socioeconómica. Até 1948, a sociedade palestina tinha preservado uma estrutura espaço-temporal nuclear que era, no que toca às inter-relações entre a sociedade e a entidade política, uma variação específica do modelo do Estado-nação. Isto pode ser observado no facto de ser possível, até essa data, analisar as principais características dessa estrutura seguindo métodos convencionais adotados na investigação de outras sociedades. No entanto, esses métodos deixaram de ser

aplicáveis à sociedade palestina desde a sua expulsão e dispersão e a destruição da sua estrutura material e espaço-temporal nuclear. Isto apesar da visão fundamental de que a *Nakba*² de 1948 é o culminar de diversos processos histórico-sociais e não um acontecimento isolado, uma coincidência ou coisa semelhante. Não há dúvida de que aquilo que começou como uma guerra evoluiu, através de uma intenção oculta, para um genocídio que destruiu a totalidade palestina na forma em que existira antes da guerra. A sociedade palestina fragmentou-se em muitos grupos, cada um dos quais vive nas margens de uma outra sociedade, aferrando-se a ela mas sendo excluído do seu centro. Apesar das consequências da *Nakba* de 1948 para a sociedade palestina, o regime colonial sionista reconstituiu periodicamente o cenário de 1948 contra este ou aquele dos grupos palestinos que emergiram da *Nakba*, nomeadamente a diáspora, os territórios ocupados em 1948, a Cisjordânia e a Faixa de Gaza. Especificamente, o regime sionista tem por alvo todos os esforços para estabelecer uma coletividade palestina que se afirme como um ator histórico e se empenhe em reinscrever a capacidade de ação palestina fora dos parâmetros relacionais determinados pela subordinação ao regime dominante. Neste sentido, poderá justificar-se afirmar que os palestinos, em todas as diferentes formas da sua existência social, ainda não emergiram verdadeiramente da sombra desse acontecimento crucial da sua história recente, a *Nakba* de 1948. No fim de contas, a destruição sistemática da entidade palestina no plano material ainda é a manifestação primeira do regime colonial na Palestina. Se esta condição perdura no núcleo do constructo colonial, como devemos entender a sociedade palestina no momento da sua morte, considerando esse momento como a sua própria definição?

Antes de nos determos sobre o momento da morte palestina, é necessário fazer uma observação metódica sobre a forma prática como esta morte pode ser lida ou escrita, uma vez que esta observação poderá ajudar a lançar luz epistémica sobre a morte em geral. Em primeiro lugar, existe atualmente uma aceitação tácita de que o leitor acompanha a lógica daquilo que lê. Deste modo, ao ler a morte, o leitor tem de renunciar à sua prioridade no processo de leitura (enquanto vida que lê a morte) e relacionar-se de igual para igual com aquilo que é a morte. Em segundo lugar,

desprender-se da prioridade do leitor resulta no abandono da *episteme* que constituía essa prioridade. Este duplo gesto tem início com o leitor numa posição de humildade em relação ao mundo que está a ser lido — no nosso caso, o da morte palestina —, que lhe permite abster-se de a esse mundo sistematicamente impor o seu próprio. Aqui, a linguagem torna-se o espaço primário no qual o método ou o sistema, superior por necessidade, se transforma num procedimento que conduz à posição de humildade e à ocupação temporária dessa posição. Aqui, não estamos a questionar a morte sobre a sua linguagem; estamos antes a procurar com a morte os meios que esta oferece para construir a vida. Reduzir o método a um procedimento não apenas conduz à humildade do leitor perante aquilo que é lido como também faz descer o que é lido dos domínios do sagrado e do mítico, trazendo-o para o âmbito banal do humano e do histórico. Neste sentido, a leitura humilde da morte revela a banalidade da vida sobre a qual desce a cortina sagrada e mítica da morte; a morte torna-se aqui uma das banalidades da vida. Regressemos, pois, à morte, com humildade.

A morte serve de plataforma para examinar a vida, uma plataforma que revela ao observador as diferentes formas e os diferentes modos de operar da vida. Nesta qualidade, a morte adquire o seu significado e, sendo consumada, morre, dotando a vida da magnitude, a profundidade e a miríade de dimensões de forma e significado em que se desenvolve. Poder-se-á, pois, afirmar que a variação palestina dominante — em que a sociedade palestina significa e é significada apenas no momento da sua destruição e morte — não nega ou rompe com a história da morte na vida, antes é o paradigma da prática concreta dessa história. No entanto, a consciência deste paradigma está ausente dos espaços sistemáticos do pensamento moderno árabe-islâmico, onde a sociedade palestina é vista como vítima, mas também do moderno pensamento ocidental, onde é lida como uma forma secundária de morte oposta à vida, ou nem sequer reconhecida. A aporia fundamental do pensamento sistemático enquanto tal reside no facto de cada ato sistemático de matar ser uma forma que atinge a sua completude ou realização apenas através de uma atualização não-sistemática da essência da vida, isto é, o nascimento. Com efeito, a condição sistemática prática repetida e incessantemente o ato de matar

de acordo com os seus próprios critérios e com os termos do próprio ato de matar em si, ambos decretando que o ato de matar não deve levar a cabo aquilo que parece ser a morte. Pois o nascimento é metade da esfera que compreende a totalidade da vida, que incuba, entre outras coisas, os ovos da morte. E o nascimento é, por natureza, iterativo sob o ponto de vista da forma e do significado. Para resgatar a sociedade palestina da condição de matança sistemática de que é alvo, poderá, pois, ser necessário recorrer àquilo a que se poderá chamar trajetórias de nascimento iterativas, e por isso passíveis de contínua reinscrição. Não podemos entender o paradigma palestino da morte através da presença do sistema nele; antes, completamente ao inverso, devemos caminhar adjacientemente à essência da vida — o nascimento —, abrindo-a à força às particularidades do ato de matar que tem lugar no seu seio. Esta tentativa inicial de explicação, que segue as formas e os tipos de morte que distinguiram a sociedade palestina, aponta para o facto de o palco representado pela morte não ser fixo mas móvel e ter, além disso, criado a sua própria história. Procuraremos neste ensaio determinar o princípio-chave do mapa histórico do palco palestino da morte, esperando chegar assim a um outro entendimento sobre o que é a forma de vida palestina.

Esta abordagem para entender a morte e a vida não se limita a mudar o ponto de vista, também o ultrapassa ao substituir as ferramentas estabelecidas pelas suas próprias. A nossa perspectiva aqui não é a do indivíduo, antes começamos pela exterioridade dos limites do coletivo, não nos detendo aí, na margem de uma totalidade esquemática, para ir além desses limites até ao seu evento decisivo. Não estamos aqui a perguntar quem morreu, quem foi morto ou quem entre os palestinos foi martirizado num sentido literal, pois o seu nome palestino assume, através do procedimento da morte, uma forma que o traz à vida, nominalmente, no arquivo, esse registo que nunca cessa de moer o trigo da morte para o tornar vida. Um massacre é um procedimento particularmente catastrófico³, na trajetória da sua ocorrência residindo esse conhecimento não-sistemático. Neste sentido, a morte causada pelo ato de matar é nascimento, em contraste com a percepção dominante de que o ato de matar conduz à morte. Em sentido estrito, um assassinio é a técnica que, quando executada, regista o nascimento daquilo que decorre de corpos

e ações e eventos que se tornam elegíveis para o assassinio seguinte. Consequentemente, seguindo a lógica do assassinio enquanto técnica, podemos entender a situação de um filho que deseja o assassinio do pai de modo a possuir todos os pais elegíveis para serem mortos. No ainda aberto dicionário palestino de notáveis, desenvolveu-se um género literário a partir da seguinte conclusão textual: “a forma de morte de um notável = a forma da sua vida no presente”. E o atual debate sobre as circunstâncias da morte de Yasser Arafat poderá ser a sombra visível da questão essencial: como deveria viver Arafat? Esta é a questão derradeira do palco da morte.

A *Nakba* de 1948 é um momento fulcral na história da gestão da morte palestina, sendo esta também a gestão da vida palestina. Pois o regime colonial sionista conseguiu estabelecer um monopólio da prática da morte palestina e da respetiva administração, a ponto de esse se tornar o código fundamental, e fundacional, do procedimento sionista sistemático. E por razões relacionadas com a sua história e natureza — razões que adiante aprofundaremos —, o procedimento sionista segue uma lógica operativa extremamente totalitária. Em conformidade, a prática sionista da morte palestina no momento histórico de 1948 afetou, literal ou metaforicamente, todo e qualquer palestino matando-o materialmente, ao nível do corpo produtivo, e socialmente, pela dissolução total da sua integridade espaço-temporal. Ao nível estrutural, este momento — na sua metade palestina — instituiu-se como uma perda geradora, isto é, a existência do regime colonial requer a morte da coletividade palestina. Assim, era imperativo para o regime sionista monopolizar a gestão e a manutenção técnica da perda e da sua circulação. Esta estrutura relacional geral estava firmemente enraizada graças à prática regular — isto é, esquemática — de diferentes formas de morte coletiva contra os palestinos, de um modo que serve os contextos formativos em que esta coletividade é continuamente reproduzida. Desta perspectiva, o regresso torna-se essa constelação de diferentes nascimentos históricos que os palestinos têm praticado desde que se consolidou a estrutura de perda geradora. Neste sentido, o regresso encerra em si os passos processuais da luta para libertar a administração da morte palestina da mão de ferro do monopólio sionista.

A questão que se levanta nesta conjuntura prende-se com o modo operativo do regresso e o princípio formal de reprodução tal como se manifestam ao nível da realidade histórica concreta.

Os estudos — e o conhecimento deles resultante — que analisam a articulação entre a forma das relações socio-económicas num segmento específico da sociedade palestina, por um lado, e os modos através dos quais este segmento exprime o seu eu coletivo — que vão desde a resistência e a recaída até à estagnação e à dependência —, por outro, não conseguem apreender a estrutura que determina a forma deste coletivo. Porque esses estudos, em todo o espectro, não reconhecem a estrutura da perda geradora como um elemento formativo basilar na reprodução da coletividade palestina — também conhecida, na terminologia adotada neste ensaio, como a configuração de nascimentos palestinos. Consideram portanto o coletivo palestino através do teatro da vida, alheios à ação exercida pela plataforma da morte sobre este coletivo e boquiabertos por encontrarem na vida palestina a metade formativa representada pela morte. Ao perguntar a um palestino se deseja ou não voltar, estes estudos poderão indagar: para onde, como e qual é o preço que está disposto a pagar por isso? Esta questão sistemática não reconhece — deliberadamente ou não, dependendo da pessoa a quem é dirigida — que o regresso é aquilo que define o palestino como um ser social e económico. A errância dos palestinos, subsequente à destruição do seu corpo produtivo individual e social, conduziu, tanto causal como estruturalmente, à sua inserção nas margens de diferentes configurações socioeconómicas, começando pelo regime colonial na sociedade palestina e nas sociedades árabes vizinhas e continuando para áreas mais além.

Mais importante neste aspeto é o facto de o regresso funcionar como um polo e um eixo em torno do qual giram diversos mecanismos de produção semântica que coletivamente configuram aquilo que é palestino derivando nascimentos históricos de regresso, praticados em toda a parte pelos palestinos de uma forma que se adequa às diferentes localizações e trajetórias das suas errâncias e migrações, compulsivas e voluntárias. A resistência é uma particular ocorrência histórica entre as muitas formas de regresso e não há dúvida de que conseguiu e continua a marcar toda uma configuração de nascimentos palestinos com distintas

manifestações e características. Sob um aspeto, a resistência luta para libertar do jugo sionista que a monopoliza a administração da morte palestiniana e fá-lo, de uma outra perspectiva, para dismantelar a estrutura de perda generativa e criar uma ordem alternativa de morte e vida. Neste sentido, podemos entender a resistência como uma forma transformadora de regresso, isto é, estamos perante uma forma e uma prática de reprodução que desloca a coletividade palestiniana do momento estrutural de perda geradora para um outro estado que, estendendo-se para além dessa estrutura, alcança aquilo que se estriba na sua forma necessariamente não-sistemática, a saber, a dissolução do monopólio do regime sobre a administração da morte palestiniana. Seguindo esta argumentação, podemos encarar as práticas específicas de resistência como mecanismos concretos para a produção pelo palestiniano do seu eu coletivo, em conjunto com trajetórias que procedem do momento específico da *Nakba* de 1948, que se prolonga no aqui e agora palestiniano. A resistência armada é um mecanismo concreto do palestiniano para a produção de um eu coletivo e este mecanismo advém da estrutura violenta do momento da *Nakba*, significando isto que existe, no evento da *Nakba* e na estrutura legitimada no seu rescaldo, uma lógica formativa de violência em que se funda o edifício onde a morte palestiniana é administrada pelo regime sionista. Logo, a inevitabilidade da resistência armada surge do processo de regresso que procura aniquilar a administração da morte palestiniana pelo regime, uma administração que opera de acordo com a lógica formativa da violência.

Observaremos a seguir três formas de resistência que se distinguem pelo tipo de morte que delas resulta, sendo o sujeito desta morte o indivíduo palestiniano que procura a sua coletividade: a vítima, o mártir e o operador de martírio. Seguir as trajetórias destas formas, vistas como variações particulares das formas possíveis de regresso, permitir-nos-á ler a estrutura do regresso palestiniano a um nível de maior pormenor interpretativo. Uma tal abordagem poderá ultrapassar a noção corrente da morte como o derradeiro fim e assim refrear a tendência para considerar insustentável a visão da morte enquanto forma de regresso.

Entre os frutos mais significativos desta abordagem em termos de prática epistemológica encontra-se a questão da morte como fim da linguagem, de toda a linguagem enquanto tal. O significado da

condição palestiniana deriva do facto de representar uma consubstanciação concreta da morte da linguagem e uma emergência continuamente renovada de fragmentos não-sistemáticos que não cessam nunca de evocar a sua ausência no palco do sistema. A fase durante a qual estas relações tomaram forma foi a do “capitalismo de imprensa”, do qual a mercadoria representou o paradigma, uma vez que a linguagem impressa foi a forma hegemónica que pôs de lado outras formas linguísticas, a mais importante das quais terá sido a forma visual da linguagem. A este respeito, pode-se dizer que o regresso do palestiniano ocorre não-sistematicamente na ponte para a linguagem visual, até que as circunstâncias da ordem hegemónica mudaram, dando lugar à visualidade da mercadoria e à mercadoria visual, que se encontram agora em primeiro plano no sistema capitalista. Como foi modelada a forma da vítima? Quais são os traços visuais do mártir? E onde se encontra o fim da visão, esse fim que nos apresenta o operador de martírio como a própria visão?

2.

O quadro que traçámos na secção anterior indica que a expulsão e a condição de refugiado criaram uma estrutura que só o regresso pode completar, o que significa que a própria prática histórica da morte coletiva comporta uma configuração de diferentes nascimentos palestinianos. A origem desses nascimentos reside no fracasso estrutural da matança coletiva que consiste no facto de a reiterada prática de matar dirigida pelo regime contra o coletivo conduzir afinal não ao fim deste, como desejado, mas à repetição dos nascimentos do coletivo e à criação de uma configuração concreta de nascimentos em torno do polo ou eixo do regresso. Daqui se depreende que uma releitura dos acontecimentos que se seguiram à *Nakba* de 1948 pelo prisma da dialética entre os diferentes tipos de matança coletiva praticados pelo regime e os tipos de nascimento iniciados pelo coletivo palestiniano permite-nos elucidar o que era até aqui incompreensível, porque analisado à luz de métodos convencionais.

Não restam dúvidas de que uma das mais importantes décadas epistemicamente ausentes do contexto palestiniano é a que se seguiu à *Nakba*. O registo histórico e epistémico da década de 1950 surge extremamente esquelético, quase como se nunca tivesse sido habitado por palestinianos. A ausência de qualquer

tentativa para gerar uma configuração coletiva palestiniana é impressionante, várias explicações podendo esclarecer o facto. De uma perspectiva, parece que a matança organizada prosseguiu sob a forma de massacres; embora as ocorrências mais significativas tenham tido lugar em Qibya e Kafr Qasim, elas foram tão-somente elos de uma extensa cadeia. Os massacres são um processo de formação que funciona através da matança coletiva, eliminando o aspeto corpóreo da existência coletiva de forma que o coletivo não sobreviva enquanto tal ou, pelo menos, não consiga manter a sua forma prévia. Em paralelo com estes massacres, houve tentativas apressadas para formar uma identidade coletiva sujeita a estruturas que erradicariam a palestinianidade do coletivo, tais como os campos de refugiados criados para a diáspora por organizações internacionais responsáveis pela gestão dos assuntos dos refugiados; as identidades jordana e egípcia na Cisjordânia e na Faixa de Gaza, respetivamente; e a identidade israelita nas áreas ocupadas em 1948. Estes processos de formação e remodelação foram assistidos, nesse mesmo período, por estruturas coletivas remanescentes da era anterior, tais como o Governo de Toda a Palestina, assim como os primórdios de alguns pequenos grupos surgidos em finais da década, os mais importantes dos quais terão sido os grupos da Faixa de Gaza, que conseguiram obter estatuto oficial.

A luz das condições dominantes de perda e dispersão, tanto ao nível sócio-material como ao nível humano-existencial, torna-se difícil determinar, neste período, os tipos e os meios de reconhecimento com quais o coletivo palestiniano experienciou a *Nakba* e o período subsequente. As obras artísticas, literárias e documentais produzidas neste período em vários pontos do coletivo palestiniano indicam que foram feitas algumas tentativas para procurar ferramentas com as quais esse coletivo pudesse ser observado e enquadrado. Ismail Shammout, por exemplo, procura desenvolver uma semiótica visual da condição do refugiado palestiniano, tal como foi vivida pela diáspora no mundo árabe e mais além, enquanto na segunda metade dos anos 1950 Abed Abdi questiona visualmente os pontos tangentes que existem entre o refugiado palestiniano e as identidades coletivas que lhe são acessíveis no quadro do sistema colonial. A literatura deste período é mais diversificada do que as artes plásticas;

muitas correntes diferentes apegaram-se ao momento pré-*Nakba* como se esta nunca tivesse acontecido, convergindo numa literatura de moralidade social na sua forma patriarcal, enquanto outras tendências trataram a *Nakba* e as suas repercussões em tentativas sérias de as documentar com ferramentas literárias e linguísticas que já se encontravam em circulação antes da *Nakba*. Apesar dos esforços de alguns para adequar o discurso visual e literário à gravidade do momento histórico, ficou por encontrar uma linguagem estética e literária distinta. Naturalmente houve exceções ocasionais a estas correntes gerais, caso de Emile Toma nas áreas da investigação documental e da crítica.

Este período distingue-se, pois, por uma particular dialética entre o massacre — uma morte coletiva que sobrevém a um determinado segmento da sociedade — e a ação de se virar para o passado através da documentação e do testemunho, e por uma busca inicial da forma possível do futuro coletivo. O que a *Nakba* e as duas décadas seguintes produziram — um movimento exploratório circular através do assassinato, da expulsão e do engrossamento das fileiras de refugiados associado a uma reformulação do sujeito coletivo, em todas as suas variações flutuantes — não estava presente na cena palestina coletiva, então fragmentada em muitas partes. Os palestinos não estavam capazes de administrar a sua morte e, conseqüentemente, tão-pouco a sua vida; em vez disso, todos os seus assuntos eram administrados por várias e distintas instâncias, a mais importante sendo talvez o sistema colonial na sua versão local e nos seus fundamentos globais. Retrospectivamente, podemos afirmar com segurança que foram necessárias quase duas décadas para um segmento específico de palestinos formar estruturas de trabalho coletivo, ou seja, estabelecer um corpo produtivo fundamentalmente empenhado em reproduzir o coletivo palestino em si e para si, se nos é permitida esta expressão evanescente. Conseqüentemente, data de meados dos anos 1960 a primeira tentativa influente para recuperar o controlo da administração da morte palestina, podendo-se considerar que, pela primeira vez desde 1948, essa tentativa conseguiu libertar uma parte dessa administração.

A característica mais visível do primeiro despertar nacional palestino desde 1948 é o processo institucional de reunir e depurar aquilo que podemos designar como a situação coletiva

palestina. A transformação desta situação num sistema institucional modelado em organizações sociais, políticas e militares eficazes e a subsequente concentração desse sistema nas mãos da Organização de Libertação da Palestina (OLP) em finais dos anos 1960 ajudaram a estabelecer uma infraestrutura que visava, fundamentalmente, assumir o controlo da administração da morte palestina e investir esta última numa economia política de libertação nacional. A economia política nacional da morte coletiva palestina é, na realidade, uma espécie de tradução que transforma a estrutura do regresso num projeto de nascimento coletivo que traça trajetórias para a prática voluntária da morte, infligindo a morte ou por outros meios, com o objetivo derradeiro de concretizar o regresso. E a respeito desta economia política na sua forma completa podemos fazer a seguinte observação: a proliferação da morte, tanto em número como em modalidade, conduz, de modo causal, à proliferação da libertação territorial e social. Isto significa, entre outras coisas, que o palestino deve investir tudo o que tem na sua morte para poder libertar todo o território, a história e o presente dentro de si: por outras palavras, para conseguir um completo regresso à Palestina e o completo regresso da Palestina a si.

Analisar a estrutura desta economia política nacional leva-nos de volta à forma estrutural da *Nakba* e à sua função como fundação primeira do regime colonial sionista na Palestina. A estrutura da *Nakba* baseia-se na negação completa e irrevogável daquilo que existia no momento da sua ocorrência. Esta negação pode ser observada no completo desmantelamento pela *Nakba* das infraestruturas da sociedade palestina — materiais, relacionais e linguísticas — e na redução da sociedade palestina aos fragmentos acima mencionados, através dos mecanismos pelos quais o palestino é reconvertido em não-palestino — ação equivalente ao assassinio relacional de alguém que não morreu fisicamente. À primeira vista, dir-se-ia que o regresso, no contexto da economia política nacional da morte palestina coletiva, seguiu a mesma trajetória exigida pela forma estrutural da *Nakba*, ainda que em sentido inverso. Para podermos desvelar o que parece ser uma prisão colonial, isto é, a possibilidade de a resistência ao evento colonial ser uma encosta escorregadia que reconduz o palestino ao mesmo evento, em vez de o libertar deste, detenhamo-nos

nos pormenores da lógica operativa desta economia política da morte coletiva.

Na dimensão histórica da cadeia de eventos que se desenrola no palco palestino, a morte, em todas as suas variantes, assume o papel principal na configuração do coletivo. Este papel tem origem na natureza do regime colonial enquanto máquina que opera na base da violência do desmantelamento e da dissolução, e esta natureza resulta diretamente do estatuto do regime enquanto derivado e extensão do sistema capitalista-mãe. Pois este último procura um contínuo processo de expansão, baseado no desmantelamento violento de formas anteriores de trabalho e dos seus valores de uso, de que se apropria e que reconstrói como mercadorias intercambiáveis. A manufatura da morte está no âmago da manufatura da mercadoria; longe de externa a esta ou à sua lógica, é, bem pelo contrário, o ponto de partida para a estrutura capitalista que vemos ser realizada através da mercadoria. E é evidente que aquilo que sucede ao nível da mercadoria — o paradigma segundo o qual todas as outras esferas sociais são reformuladas — se traduz na esfera de relações coloniais entre o centro euro-americano e as suas periferias geopolíticas. Neste contexto, o palco palestino não constitui uma mercadoria concreta enquanto tal, nem um qualquer estádio pré-mercadoria, mas por razões diversas este palco tornou-se, durante o período nacionalista da tragédia palestina, de 1967 a 1990, uma encruzilhada na rede capitalista de intercâmbio de mercadorias e morte. Em conformidade, a lógica que regula o palco nacionalista nesse período da sua história é uma lógica espetacular, que se desloca da localização da administração da morte para o próprio espaço da morte: a Palestina do Mandato.

O revés de 1967 representou, tanto para o regime colonial como para todo o coletivo palestino disperso pelo mundo árabe e o mundo islâmico, o segundo apogeu na série de eventos que teve início em 1948. Por um lado, o regime conseguiu o controlo total sobre a Palestina do Mandato, estabelecendo um firme poder regulador diretamente sobre os territórios ocupados em 1948 e 1967 e criando, para esse fim, relações de disparidade entre as duas zonas territoriais ao impor em cada uma mecanismos de controlo independentes e específicos. Por outro lado, a agora completa perda da Palestina e a submissão direta de dois terços da sociedade ao regime israelita fez com que

a estrutura da perda se enraizasse profundamente no coletivo palestino; isto, por seu turno, intensificou a contradição aguda experimentada pelos palestinos, presos como estão entre o polo da expulsão e a condição de refugiados, por um lado, e o polo do regresso, por outro. As anteriores formas de relação que sustentaram a situação palestina entre a sua *Nakba* e a sua *Naksa*⁴ foram estilhaçadas, não sendo essa fragmentação senão o esgotamento da sua reserva de insularidade material e social, isto é, nada menos do que a propagação no mundo árabe do sistema do estado-nação individual. A incorporação do mundo árabe-islâmico no novo sistema emergente da Segunda Guerra Mundial reforçou a redefinição histórica do mapa desse mundo como um conjunto de entidades nacionais dotadas de uma soberania que só pode ser descrita como extremamente frágil; sob esta luz, o processo de incorporação é o enquadramento adequado no qual a *Nakba* palestina deveria ser situada. Assim, embora num sentido reacionário, a *Naksa* de 1967 pode ser entendida como a coroação suprema deste processo, devido à qual nada restou para os palestinos, enquanto indivíduos e enquanto coletivo, para além de uma palestinianidade consternada pela sua ausência. A natureza da separação estrutural do corpo da totalidade árabe-islâmica, isto é, a fragmentação deste corpo em “nacionalismos”, moldou o “nacionalismo” palestiniano à sua semelhança. Uma certa forma de relações institucionais palestinianas começou a arrastar a situação palestiniana pelos caminhos e as rotas da luta pela apropriação da administração da morte palestiniana, e o primeiro estádio dessas relações foi marcado pela declaração da sua própria presença, uma declaração feita com a finalidade de constituir um polo de luta contra o sistema colonial, o mundo árabe-islâmico e o mundo em geral.

Ao longo do período do nacionalismo palestiniano, a primeira preocupação dos que trabalharam nele e sobre ele foi fazer aceitar a sua declaração de que não tinham morrido, antes estavam a lutar para recuperar o controlo daquilo que lhes dizia respeito. Um olhar pelo largo espectro das ações coletivas palestinianas de autoexpressão indica que o ato de declarar quem eu sou e de proclamar publicamente esse eu incluía o mecanismo coletivo essencial que impulsionava o regresso, através da luta, no sentido de reafirmar a presença daqueles que supostamente tinham morrido. A passagem da ausência

para a presença ativa abrangeu a maioria dos diferentes segmentos palestinianos, assim como diversos âmbitos que contribuem para produzir estes segmentos como separados e como uma totalidade social dispersa. Vemos assim Ghassan Kanafani conduzir na sua literatura uma diáspora disseminada até ao limiar de uma coletividade que se impõe na história através da sua ação, enquanto Emile Habibi rearticula o leque de relações possíveis entre os segmentos da sociedade palestiniana residentes nos territórios ocupados em 1948, por um lado, e o regime e os restantes segmentos da sociedade palestiniana, por outro; num certo sentido, Habibi retrata essas relações como uma acrobacia de conluio com o *status quo*, mas que apesar de tudo define os palestinos como um coletivo da presença. Na poesia, vemos Mahmoud Darwish, o vate da cultura palestiniana, assegurar o seu lugar e cantar-nos salmos de uma presença travessa e conflituosa, cuja alegria jorra da morte e da ausência. Nas artes plásticas vemos homens de pé, mulheres a dar à luz, uma aldeia sendo tecida, como se nos deliciássemos com a desconcomunal experiência da dor causada pelas correntes da prisão cravadas em braços e peitos e costas nus flagelados pelo desejo ardente de reencontrar a terra. Deslocando-nos para a área da investigação, temos um exemplo no trabalho de Marie Sayigh sobre o processo de transição que levou grupos de lavradores refugiados a ações organizadas de *Fida'iyyin*⁵; encontramos também as pesquisas de Sabri Jureis e Elia Zureik sobre os palestinos dos territórios ocupados em 1948, assim como numerosas investigações sobre a Cisjordânia e Gaza. Perante este cenário institucional e performativo, o *Fida'i* elevou-se do corpo da vítima exibindo as asas da economia política da morte coletiva, como se a trajetória do regresso tornasse a morte dos que regressam uma condição necessária para criar o espaço onde recém-nascidos podem emergir.

E apesar da diversidade das formas de morte coletiva praticadas pelo regime contra o coletivo palestiniano nesse período, o massacre permaneceu a linha divisória que devolve as coordenadas que regulam a relação entre o regime e os palestinos às suas origens na *Nakba*; Sabra e Shatila podem ser os mais proeminentes destes massacres, mas não são os únicos do seu género. Este período também viu surgir a política de ataque à vanguarda e às elites dirigentes — entre elas, os homens de letras, intelectuais,

políticos, militares e combatentes da resistência — com recurso a todos os métodos e tecnologias, desde o assassinio e formas diversas de eliminação física até à prisão política enquanto prática de morte social imposta ao indivíduo e ao seu grupo. A relação entre eleger as elites como alvo e cometer massacres é comparável a uma espécie de dança em que o protagonista se move em círculos entre dois momentos ou eventos: atingir as elites através do assassinio e da prisão conduz a um estado de confronto que facilita a construção do massacre como resultado de uma sucessão de eventos numa qualquer guerra ou numa Intifada generalizada. É pois possível retrair a história da morte coletiva infligida aos palestinos examinando a relação concreta entre assassinio, detenção e massacre. O incidente do Dia da Terra ocorrido a 30 de março de 1976 foi, apesar dos seus aspetos mais problemáticos, o esforço supremo de um movimento coletivo que tentou delinear os contornos da relação entre o regime e os palestinos residentes nos territórios ocupados em 1948. Era por isso imperativo para o regime matar a dimensão coletiva desse movimento, não tendo sido poupados esforços para alcançar esse objetivo. Também se pode observar que os sucessivos assaltos contra o edifício institucional e militar palestiniano — começando na Jordânia, continuando no Líbano e finalizando sempre com um imenso ataque que não deixa nada na sua esteira — se tornaram prática corrente durante o período nacionalista, situação que se prolongou até ao assalto a Gaza em 2009. A invasão do Líbano por Israel em 1982 conduziu à quase total eliminação dos aparelhos institucional e militar da OLP, tendo-se a partir de então a ação de resistência coletiva palestiniana deslocado gradualmente para a Cisjordânia e Gaza. Na experiência da Cisjordânia e Gaza, e no que daí resulta mais tarde, podemos encontrar muitos dos fios que foram entretecidos na topografia do mapa da morte coletiva palestiniana. E dado que esta experiência marcou a conclusão, literal e metafórica, do período nacionalista, debruçar-nos-emos aqui sobre ela como plataforma de transição para o que se segue.

O regime sionista colonial tem posto em prática diversos mecanismos para conseguir a destruição material e social das infraestruturas instaladas na Cisjordânia e na Faixa de Gaza, começando com o assassinio e a eliminação física e

prossequindo com a detenção coletiva. Além do mais, o regime não se limitou a anexar o território e a forçar os palestinos a trabalhar nas suas estruturas. Estes mecanismos foram, e continuam a ser, praticados em sincronia, o que significa que o massacre não destituiu a detenção nem destruiu as relações de trabalho assalariado que beneficiam o regime. Pelo contrário, é possível desvendar diferentes aspetos deste regime reforçando o elo entre a manufatura da morte e a manufatura da mercadoria. Desde o início da sua ocupação, a Cisjordânia e a Faixa de Gaza apareciam como reservas imensas de terra e trabalho assalariado; isto fez crescer água na boca ao regime, levando-o a relacionar os dois recursos nos seus cálculos. Para além de anexar a terra, o regime abriu àqueles que tinham sido os proprietários e agricultores originais dessa terra a porta para trabalharem nos escalões mais baixos do mercado israelita, o que trouxe ao regime benefícios em quatro frentes: terra, mão-de-obra, novos consumidores e o desmantelamento da infraestrutura deste segmento da sociedade palestina.

Um dos pontos centrais no esforço para reformular a estrutura socio-económica da Cisjordânia e da Faixa de Gaza como componente da estrutura colonial na Palestina é a administração da morte coletiva nessas áreas específicas. Como parte de um todo, este ponto funciona de acordo com a mesma lógica de desmantelamento que domina o *status quo*, uma lógica que visa reverter e inverter a morte coletiva à sua condição material original como uma morte física consumada. Em nosso entender, a experiência da prisão política encontra-se entre as mais importantes articulações entre morte e mercadoria, dado o seu papel no desmantelamento do sujeito palestino e na subsequente reconstrução deste sob uma forma que fala fluentemente a linguagem colonial. E não é por coincidência que a articulação crítica, enquanto fronteira clara entre a linguagem colonial e os possíveis cenários de liberdade palestina, é representada pelas greves de fome levadas a cabo nas prisões. Este tipo de greve — pelo menos em certo sentido — é uma tentativa direta de arrebatá-lo ao regime o controlo sobre a administração da morte coletiva palestina.

A experiência cumulativa palestina de reapropriação do controlo sobre a administração da morte coletiva e a gradual deslocação para os territórios ocupados em 1967 da arena da luta entre o

regime e o coletivo palestino conduziram, em última análise, ao movimento conhecido como Primeira Intifada. O cenário fundamental que se desenrolou durante a Primeira Intifada consistiu, antes da sua mercantilização pela política, em tentativas sérias e continuadas de abrir trajetórias de morte que encerravam em si um potencial de nascimento e regresso, tendo este cenário evoluído em determinada altura para um esforço concentrado para administrar essas trajetórias, desde a gestão diária do bairro até manifestações populares e ações militares de *Fida'i* e mesmo à autossuficiência económica. Todas estas diferentes trajetórias dependem, em princípio, da preparação para um confronto material direto com os núcleos militares e económicos do regime. A finalidade destes mecanismos de confronto era criar espaço para a construção de trajetórias potenciais de morte e regresso.

Foi para todos uma surpresa verificar que essas trajetórias foram forjadas mediante a morte da mercadoria e a sua substituição, embora temporária, pela mercadoria da morte sob a forma do seu valor de uso. Como todos os sistemas capitalistas secundários, o regime exauriu todas as tecnologias processuais à sua disposição para recuperar a mercadoria e, através dela, a administração da morte coletiva; além disso, as avançadas tecnologias do mercado capitalista permitiram ao regime idealizar formas de praticar um tipo diferente, simbólico, de massacre. Que necessidade há de matar fisicamente milhares de habitantes, se transformá-los num laboratório humano para testar novos métodos de matança coletiva produzirá maiores benefícios? Com o tempo, o regime acabou por separar o militar do económico e praticar a eliminação material, física, contra indivíduos e instituições envolvidos na luta armada. Adotou também um conjunto de novas tecnologias tendentes a tirar proveito do confronto socioeconómico e um outro orientado para as prisões no seu papel de estado permanente de confronto. Mais especificamente, a Primeira Intifada proporcionou ao regime uma boa oportunidade para manter os procedimentos e as tecnologias de morte coletiva que tinha disponíveis e construir outros que permitissem a administração da morte coletiva a uma escala muito mais alargada — em termos de quantidade e de modalidade —, tal como o exigiam os novos desenvolvimentos do movimento do capital. Os novos procedimentos e

tecnologias tiveram um papel fundamental no desenvolvimento de uma nova infraestrutura para a administração da morte coletiva palestina, apostada essencialmente em desagregar os nexos estabelecidos entre tempo e espaço, e o movimento sócio-material deles derivado, conduzindo assim à restrição da capacidade histórica de ação dos palestinos dos tempos modernos enquanto coletivo. As prisões domiciliárias, o recolher obrigatório, os postos de controlo, as inspeções físicas; os espetaculares e declarados assaltos a corpos e o partir de ossos; a confiscação e a destruição de casas, assim como a detenção de centenas de milhares de palestinos — tudo isto é apenas uma rede de práticas que serve para desintegrar os nexos entre os núcleos da totalidade social palestina na Cisjordânia e em Gaza.

Esta infraestrutura tornou-se o solo onde, em Oslo e no que se lhe seguiu, o segundo estágio desenvolveu uma série de acordos que, não mais do que um ficheiro na administração da morte coletiva palestina, tinham como objetivo último subtrair esta coletividade do palco da ação histórica. As novas práticas colonialistas de Israel conduziram à emergência de uma aguda e coletiva consciência palestina, capaz de pôr a descoberto a crua realidade de que Oslo era meramente um procedimento e uma tecnologia utilizados na prática da morte coletiva contra os palestinos. O que muitos não conseguiram perceber é que o regime colonial adotou uma lógica idêntica nas suas ações contra todos os diferentes segmentos da sociedade palestina sob seu controlo: especificamente, estou a pensar aqui no segmento que vive nos territórios ocupados em 1948, embora neste caso as manifestações explícitas desta lógica tenham assumido uma forma diferente.

A naturalização dos palestinos nos territórios ocupados em 1948 nunca foi uma coincidência ou um despojo de guerra, antes exprime a determinação do regime colonial branco, cuja coesão depende de uma coletividade “negra” palestina reequacionada no seu estatuto como local e autêntica. Isto indica que a cidadania é um dispositivo do regime colonialista e não um mecanismo através do qual o palestino pudesse derrubar o *status quo* na Palestina. A nacionalidade israelita envolve procedimentos e tecnologias para impor a rutura entre o vínculo palestino que une tempo, espaço e corpo e o equivalente e mais lato vínculo palestino-árabe-islâmico. Esta

rutura operava, no caso do tempo, através da completa dependência económica em relação ao regime e às suas realidades quotidianas e, no caso do espaço, através do encurralamento dos palestinianos em redís chamados aldeias. Quanto ao aspeto físico desta rutura, foram aplicados muitos e diversos métodos, o mais proeminente dos quais foi a interdição de movimento entre os corpos palestinianos e entre eles e outros corpos árabes, do que resultou o isolamento deste grupo de palestinianos no buraco para eles preparado pelo regime. Seguindo o mapa da morte coletiva palestinianiana, podemos ver que esta rutura de vínculos é na verdade um assassinato levado a cabo contra o coletivo enquanto agente histórico. E pode dar-se o caso de estarmos aqui perante uma variação da *Nakba*, dado que a morte coletiva não tem uma forma única, antes pode ser realizada através de uma variedade de meios práticos, procedimentos e tecnologias a que preside um só princípio: o imperativo de romper os laços entre os elementos essenciais de um coletivo (especificamente, um coletivo que apresenta um caráter nacionalista modernista), a saber, o corpo, o espaço e o tempo.

A naturalização deste processo de rutura (isto é, a manobra ideológica que transforma o histórico em natural) foi, no caso dos palestinianos residentes nas terras ocupadas em 1948, em larga medida bem-sucedida. Podemos até ir mais longe e sugerir que a consciência que o coletivo tem da sua própria palestinianidade ganhou forma através de práticas sucessivas de rutura, traduzidas mais tarde como palestinianas na narrativa coletiva corrente neste segmento da sociedade palestinianiana; exemplo disso é a adoção do teto de vidro do regime, tal como aquele que foi imposto à cena arquitetónica palestinianiana enquanto expressão de uma certa palestinianidade. O final dos anos 1980 e o início dos anos 1990 constituíram um importante ponto de viragem, na medida em que o regime, deixando de se sentir ameaçado nas suas relações com este particular grupo de palestinianos e passando a desenvolver em relação a ele um autoengrandecedor sentimento de poder, reequacionou o ritmo do processo de rutura de modo a que esta parecesse menos concentrada, menos intensa e mais lenta do que fora no passado. Estas mudanças coincidiram com duas outras: o desenvolvimento de novos procedimentos e tecnologias para a administração da morte, baseados na experiência adquirida pelo regime na Cisjordânia e em Gaza, e o início de um salto qualitativo nas

tecnologias de censura, controlo e castigo. Em conjunto com estas mudanças, ou talvez no âmbito de uma mais lata linha de ação no tocante à situação palestinianiana, os aspetos e os pormenores dos Acordos de Oslo começaram a tomar corpo como um procedimento na administração da morte coletiva.

As circunstâncias daí decorrentes envolvem não apenas os palestinianos mas, mais genericamente — marcando o início de uma era de tecnologias digitais ao serviço da censura, do controlo e do castigo corporal de uma espécie moderada e espetacular —, o mundo árabe-islâmico e talvez também as regiões mais longínquas. Isso está bem demonstrado no caso dos consultores palestinianos contratados pelos americanos para ajudarem os iraquianos a organizar processos eleitorais sob ocupação, para não mencionar os muros de cimento e o comportamento de todos os grupos aprisionados no seu interior, como ficou bem patente para quem quer que tenha sobrevoado Bagdad. Podemos caracterizar o estádio final, ou seja, atual, do mapa palestinianiano da morte como repleto e saturado com a grande variedade de categorias e espectros da morte; de facto, tão saciado de morte está este estádio que ou morre a morte concentrada do operador de martírio ou se abstém da morte através de uma vida que pode ser descrita, no mínimo, como um jogo jogado sem convicção no redil da escravidão.

Há uma articulação osmótica entre a tecnologia da informação e a infiltração que esta permite nos mais íntimos detalhes da vida do palestinianiano, por um lado, e a ânsia colonialista do regime de controlar o palestinianiano e a administração da sua morte coletiva, por outro. Esta articulação pode ser comparada à passagem do registo de nomes palestinianos sob forma manuscrita para o armazenamento num banco de informação digital que contém os mais minuciosos pormenores, e as respetivas interligações, a respeito dos palestinianos, dos vivos e dos mortos. Podemos afirmar, embora com alguma reserva, que foi neste período que o processo de rutura — como procedimento e tecnologia que assassina o coletivo ao romper o vínculo que liga o seu corpo, tempo e espaço — se materializou na sua forma moderna e colonialista convencional. Esta materialização interagiu com o novo contexto político-tecnológico, de que os Acordos de Oslo foram a face política visível, dando lugar a uma versão alterada do processo de rutura. O novo elemento neste tipo de rutura foi o facto de o regime se tornar consciente da

sua capacidade de transformar radicalmente a natureza das relações entre cada uma das suas coordenadas, transformando-as numa única unidade, por oposição a partes de um todo, e assim facilitando a criação de um inventário numérico otimizado para controlo totalitário. Na sua fase modernista, estas relações funcionavam na base da solidez e de uma certa permanência; assim, a matança coletiva processava-se tomando como alvo uma área específica de uma totalidade material, corpórea, situada na junção entre corpo, espaço e tempo. Na nova fase do mecanismo de rutura, esta totalidade corpórea já não era percecionada como uma função de relações tripolares; em vez disso, era moldada e recategorizada em termos numéricos. Assim, quando o regime põe agora em prática a sua administração da morte coletiva, estabelece como alvo e destrói um todo e não uma parte do todo, como acontecia na fase anterior do processo de rutura. Neste contexto, pode-se dizer que o processo de rutura se transformou na rutura da própria vida como uma unidade abrangente. A vida, a vida do coletivo palestinianiano, foi arquivada como um ficheiro na administração da morte coletiva, depois de esta administração ter sido parte do procedimento para manter e consolidar a vida do regime colonial. Estamos aqui perante um processo com dois níveis interligados, embora analiticamente seja possível destrinchá-los.

Por um lado, o regime colonial, enquanto extensão do regime capitalista, é continuamente empurrado para o aperfeiçoamento das ferramentas, das tecnologias e dos procedimentos com os quais administra a morte coletiva palestinianiana e progredir no sistema matriz permite-lhe desenvolver soluções melhoradas para as contradições que limitam a sua capacidade para manter um controlo total sobre a morte palestinianiana. Por outro lado, a nova fase na administração faz regredir o coletivo palestinianiano para uma modernidade nacional deficiente dada a sua incapacidade estrutural para evoluir de uma fase para a outra em resposta a novos desenvolvimentos tecnológicos, económicos e sociais, já para não mencionar desenvolvimentos na esfera política. Por outras palavras, temos aqui uma forma colonial de desigualdade — se aceitarmos esta variação do conceito clássico de Samir Amin — que permanece em vigor e ativa apesar das mudanças na mesma estrutura capitalista, colonial. Esta

desigualdade não é nada de novo para o contexto geral palestino mas no período atual, ou seja, desde os anos 1990 até à atualidade, tornou-se um dos pilares básicos da estrutura do regime. Numa era que se distingue sobretudo pela capacidade prática de regular a velocidade de transformação e movimento de uma forma de tecnologia produtiva para outra, a perda desta capacidade conduz com efeito à anulação da ação coletiva e isso pode ser considerado uma variação da morte coletiva.

O princípio totalitário que regula a administração da morte coletiva palestina pelos aparelhos coloniais ainda não rompeu com o que o precedeu; antes desenvolveu uma especificidade no processo administrativo, baseada na acumulação histórica de divisões entre os diferentes grupos palestinos. Como resultado, o coletivo residente nos territórios ocupados em 1948 parece ser diferente daqueles que habitam a Cisjordânia e Gaza, já que estes últimos diferem entre si. A criação de diferença é um mecanismo regulatório do processo administrativo, centralizado no passado e agora sujeito ao princípio totalitário dominante. Assim que abandonamos a linguagem proposta pelo regime para pensar sobre a diferença, vemos que a forma totalitária de administração está a ser praticada contra a maior parte destes grupos de acordo com uma lógica única. Os principais processos atualmente envolvidos na administração da morte palestina, processos que continuam a um ritmo intenso, visam o desmantelamento literal, isto é, material do que resta das infraestruturas nos territórios ocupados em 1948, na Cisjordânia e na Faixa de Gaza. É o que podemos inferir das relações existentes entre a autoestrada n.º 6 e o muro de separação à volta da Cisjordânia, assim como o que envolve a Faixa de Gaza, relações que saltam à vista assim que consideramos a Palestina do Mandato como um todo único. Esta forma literal de desmantelamento completa um regresso a um (hipotético) estado material pré-social, um estado que não implica o sujeito como proprietário que medeia entre o estado material da vida e as manifestações socioeconómicas desta. Assim, pode-se dizer que as práticas do regime têm como principal objetivo fazer regressar a estrutura arquitetónica material existente a um estado não-funcional, de modo a que o sujeito perca a base de sustentação de que necessita para exercer a sua capacidade de ação. Assim, se tomamos o

corpo biológico como condição fundamental para o sujeito funcionar, podemos dizer que esse corpo é eliminado no processo de desmantelamento da arquitetura material da vontade de resistir. Neste quadro, podemos propor um entendimento mais profundo e mais abrangente dos assassinatos de que foram alvo muitos dos líderes e quadros palestinos durante a Intifada al-Aqsa e estabelecer uma ligação entre eles e os processos de desmantelamento dirigidos contra a expansão arquitetónica, material, dos diferentes níveis do coletivo palestino.

A série arquitetónica material, tal como entendida pelo regime, é a seguinte: o corpo biológico individual; edifícios; a rua; o bairro; o campo/aldeia/cidade, incluindo os seus arredores; complexos residenciais e respetivas infraestruturas, incluindo estradas, campos agrícolas e fábricas; centros urbano-administrativos e outros, em conjunto com as infraestruturas em que se alicerçam e que os unem; fronteiras e pontos de passagem. Nas duas últimas décadas, o regime tem sistematicamente corroido esta série, destruindo os seus elementos individuais e os elos de ligação entre eles e restabelecendo estes elos no quadro de uma arquitetura material não-funcional. Do ponto de vista do regime, todos estes processos conduzem a uma estrutura afetiva onde o coletivo palestino se torna supérfluo, um legado do passado de que já ninguém precisa; mais especificamente, trata-se de uma estrutura que transforma os palestinos em indivíduos que já não necessitam do seu coletivo para sobreviver. Este esquema concebido pela administração da morte palestina aplica-se às três partes do coletivo palestino que estão diretamente sujeitas ao regime colonial. Por exemplo, nas áreas ocupadas em 1948, a habitação era o refúgio legítimo, aceite pelo regime, por oposição à arquitetura material geral do coletivo, lógica à luz da qual a família era aceite como a arena da ação efetiva. Agora, no entanto, a habitação está a ser desmantelada e reduzida a uma rede de produção e consumo de caráter primitivo, ligadas apenas a funções fisiológicas básicas, como comer e copular ou trabalhar nas margens do sistema de mercado do regime — sendo a finalidade deste desmantelamento a destruição do corpo biológico familiar como quadro de referência para o mundo. No caso da Faixa de Gaza, a guerra de 2009 é o exemplo supremo do esforço por parte do mecanismo totalitário para reduzir a

arquitetura material a um estado não-funcional, já que isso facilitava níveis elevados e modos vários de destruição metódica num período bastante curto na ótica do processo principal acionado pela administração da morte palestina coletiva.

Este totalitarismo, a principal tecnologia envolvida na administração da morte coletiva, tem sido uma das características essenciais na atuação do regime colonial sionista desde que tomou forma pela primeira vez enquanto projeto histórico, ocupando diferentes posições dentro do regime segundo a fase específica do seu desenvolvimento. Nos estádios iniciais do projeto colonial na Palestina, estas características deram lugar a contradições irresolúveis, uma vez que o regime não tinha à sua disposição quaisquer mecanismos tecnológicos limpos que lhe permitissem praticar o tipo de hegemonia totalitária que procurava. Esta situação obrigou o regime a procurar soluções alternativas, tais como construir a sua própria estrutura ideológica totalitária, reduzindo a sociedade palestina aos seus elementos biológicos primários, neutralizando completamente a influência da progressão do tempo sobre os palestinos e assim por diante. Agora que os mecanismos de tecnologia digital tornaram possível ao regime pôr em prática o seu totalitarismo, podemos observar claramente que conseguiu resolver as restantes contradições mediante soluções puramente tecnológicas. A dependência do mecanismo totalitário de soluções fornecidas pela tecnologia digital intensificou o seu totalitarismo, já que a própria tecnologia digital tem uma lógica operativa totalitária. Isto pode ser observado no facto de a adoção da tecnologia digital pelo regime o ter conduzido a um processo gradual de autotransformação digital, a ponto de a determinada altura o totalitarismo se ter tornado ele próprio uma função da estrutura tecnológica do regime.

Até aqui, a tecnologia totalitária da morte, ao reduzir a série arquitetónica material a um estado não-funcional, levou a duas fases interligadas de trabalho coletivo palestino. Estas duas fases resultam diretamente da mesma inflexão estrutural do regime em direção ao totalitarismo e à regressão para uma arquitetura material básica; a ativação do totalitarismo reduziu o coletivo à sua arquitetura material básica e o coletivo, se começou por procurar uma saída e uma salvação *para fora* deste espaço, procura-as

agora, e mesmo a sua libertação, *dentro* dele. Se durante o período inicial a arena de luta primeira era a consciência coletiva, podemos argumentar que ela é agora o espaço da arquitetura material e que os palestinos não tiveram outra escolha senão adotá-lo. O ato de aderir a esta arena exige a adoção da respetiva lógica operativa, uma vez que a localização de qualquer luta determina a forma dos agentes que nela participam. No seu estado não-funcional, a arquitetura material requer um movimento circular intenso no contexto de um materialismo sensorial imediato que carece de uma estrutura arquitetónica, isto é, ao qual falta a capacidade de alcançar um ponto de observação mais alto a partir do qual poderia dominar a ordem geral. Este movimento circular é totalitário, significando isso que imergir nele impede a emergência de um evento ou ação com uma lógica operativa diferente. Do ponto de vista da sua função, este materialismo opera numa lógica de depleção, ou seja, a materialidade do material impõe a sua própria transformação — através do uso — num outro estado, que surge sob a forma capitalista do consumo, embora este último não seja a única permuta possível, e certamente não a melhor.

O coletivo palestino criou, simultaneamente, o seu evento material na arena de luta, quer através da completa imersão no consumo, quer através da total negação da arquitetura material ao nível funcional. Um tipo de consumo radical caracteriza agora de forma sistemática a condição palestina, tanto assim que, para manter a sua existência soberana, toda e qualquer Autoridade Palestina não tem outra alternativa senão adotar esse consumo radical como lógica operativa. Esta lógica situa a Autoridade Palestina como um elo secundário no regime, um intermediário de serviço entre o regime e um grupo específico de palestinos. O que é surpreendente é que este tipo de trabalho já não está ligado a uma particular arquitetura material; tendo sido inteiramente dominado pelo regime, o espaço modernista tornou-se supérfluo para o funcionamento totalitário da tecnologia digital. A Autoridade Palestina presta serviços materiais de índole pré-arquitetónica, no sentido de que o limite da função de tais serviços é o seu movimento ao longo de um canal direto entre os dois polos da luta: o regime e o coletivo palestino. Assim, aqueles que se esperava representassem o coletivo palestino tornaram-se funcionários do regime e isto, por seu turno, transformou

aqueles que eram representados e servidos num dos grupos populacionais do regime. Neste cenário, o regime conseguiu anular o coletivo palestino que se tinha formado durante o período nacional precedente e incorporou-o como uma funcionalidade processual na fase atual de administração da morte coletiva palestina. E há aqui uma grande dose de ironia do destino, dado que a tentativa dos palestinos para recuperar o controlo da administração da sua própria morte coletiva acabou por conduzi-los, tanto enquanto profissionais como assalariados, às sendas de morte coletiva para eles concebidas pelo regime.

A negação total da arquitetura material ao nível funcional é a segunda fase da participação palestina na arena totalitária da luta. Antes de entrar nos pormenores desta fase, vale a pena reparar que ela coincide com o consumo radical: uma e outro (a negação total e o consumo radical) são aspetos da mesma estrutura, a realização de um abrindo a porta para a realização do outro. A negação total caracteriza o estado desorganizado da resistência palestina, que adere à materialidade do coletivo sem o intermediário arquitetónico que lhe é próprio. A total negação, em que o regime se esforça por reduzir o seu alvo a uma materialidade primária, envolve uma anulação completa e prévia do enquadramento arquitetónico do alvo, com o propósito de reestruturar a própria arena de luta. Não foi por coincidência que esta fase da participação palestina acabou por se centrar no corpo individual e coletivo dos palestinos, uma vez que cada um destes corpos se encontra no âmago da luta colonial e representa o refúgio derradeiro para o palestino nesta etapa. E a anulação completa e prévia da arquitetura material processa-se, por parte dos palestinos, através da sua completa aceitação da ordem colonial, isto é, através da aceitação da importância e da centralidade do objeto da luta e da subsequente retirada deste objeto (basicamente por via da sua destruição) da arena da luta. A hipótese de trabalho aqui avançada é a de que o regime perderá a sua capacidade para praticar o totalitarismo através da redução da arquitetura material das coisas a um estado não-funcional, uma vez que essa redução ocorre agora às mãos dos palestinos. No contexto colonial da Palestina, esta reversão para um materialismo não-funcional foi acompanhada pela ascensão de uma absoluta estrutura de consciência que

funcionou como um procedimento de resistência apostado em recuperar o controlo sobre a administração da morte coletiva palestina; esta nova estrutura de consciência eclipsou a histórica, uma vez que esta última já não tinha qualquer dimensão utilitária.

A tentativa acima esboçada para traçar o mapa da plataforma de morte palestina, desde a *Nakba* até à atualidade, identifica três fases, tanto sucessivas como síncronas: a fase do choque e da procura; a fase do nacionalismo; a fase do princípio totalitário. Estas três fases apontam para uma estrutura fulcral instituída pela *Nakba* de 1948, uma estrutura que ainda regula as relações fundamentais do regime colonial sionista no espaço da Palestina do Mandato. Tentámos lançar luz sobre as características de cada uma das fases quanto aos seus aspetos estruturais e ao seu contexto histórico concreto e concluímos que algumas destas características remontam à *Nakba*, enquanto outras resultam de novos desenvolvimentos históricos e tecnológicos. A relação dialética entre a administração da morte coletiva palestina pelo regime e as transformações que esta administração conheceu, por um lado, e as configurações do coletivo palestino suscitadas pelo regime, por outro, acabaram por determinar a vida do coletivo palestino desde a *Nakba*. Cada fase na vida do coletivo palestino deu origem a uma personalidade específica da morte como solução estrutural para as suas contradições dominantes, a ponto de esta personalidade se tornar um traço distintivo na vida de quem quer que a praticasse. E assim podemos ver que a fase do choque e da procura deu origem à personalidade da vítima, enquanto a fase nacionalista produziu a personalidade do mártir e o operador de martírio resultou da fase totalitária. Estas personalidades e subjetividades são marcos na plataforma da morte coletiva palestina que encontramos em qualquer momento palestino e na sequência de eventos palestinos em curso. Enquanto configurações estruturais que se desenvolvem dialeticamente a partir das diferentes formas de administração da morte palestina pelo regime, estas personalidades são também configurações coletivas palestinas que enveredam pelas potenciais trajetórias de regresso e nascimento. A série vítima, mártir e operador de martírio é um conjunto de fases do trabalho produtivo da morte,

trabalho que procura recuperar a posse da administração da morte coletiva palestina, como um passo no caminho de regresso à Palestina. No contexto dos processos acima analisados, demonstraremos agora em pormenor o modo como estas fases e subjetividades operam como formas de trabalho produtivo, esperando assim expandir o nosso entendimento de como a vida palestina é construída através da sua morte.

3.

Em cada palestino entrelaçam-se três formas ou fases de morte definidoras, a saber, a vítima, o mártir e o operador de martírio. Cada uma delas pode ser descrita como uma forma de presença sócio-histórica ativa, com o seu modo de ação específico. E a ação praticada por estas formas deriva do estatuto destas enquanto mecanismos de trabalho material e semanticamente produtivos, mecanismos que regulam as relações do coletivo palestino consigo mesmo, com a sua envolvente imediata em todas as suas diferentes facetas e com o mundo em geral. A produção material e semântica acumulada destas três formas constitui um modelo de produção colonial específico do coletivo palestino; as três formas funcionam simultaneamente como estratos horizontais e verticais que, em conjunto, configuram os modos operativos de cada segmento particular do coletivo palestino e o coletivo na sua totalidade. Deste modo, pode-se afirmar que há uma língua palestina geral, com dialetos locais que diferem consoante o contexto histórico específico de cada um. Em primeiro lugar, tentaremos especificar cada uma destas três formas separadamente, de modo a podermos relacioná-las entre si como um modelo específico de produção com uma linguagem própria. O desafio que se segue a estes passos reside em saber se, nestas formas de morte, há uma sensibilidade estética que define o mundo de uma perspectiva palestina.

À primeira vista, dir-se-á que a vítima é a forma em que a arquitetura é reduzida com sucesso a um estado não-funcional, estando a vítima presa num movimento circular dentro do espaço de uma não-funcionalidade utilitária imediata. A vítima vive com efeito o processo de desmantelamento como um mecanismo de trabalho essencial à sua autoprodução; em vez de tentar substituir ou alterar o estado que resultou da destruição do que havia, a vítima anuncia o evento da sua

própria destruição como sua condição definidora. Assim, o aspeto mais essencial da vítima é o ato de anunciar a sua condição de vítima, e de o anunciar ao mundo inteiro. A admissão e o anúncio desta condição de vítima instauram uma ordem ético-material composta por auxílio, donativos, subvenções, estatuto legal temporário e residência em espaços intersticiais, tudo isto funcionando como mecanismos de trabalho material e semanticamente produtivos através dos quais a vítima consegue entender-se a si mesma, a sua envolvente e o mundo como um todo. O processo através do qual se formou a estrutura da vítima palestina culminou na sequência de eventos que se desenrolaram na *Nakba* de 1948; neste contexto, gostaria de fazer uma interrupção e examinar o que resultou destes eventos, de modo a lançar luz sobre os contornos da vítima palestina, em conjunto com os mecanismos de trabalho produtivo que os acompanham.

Entre outras coisas, a *Nakba* de 1948 conduziu a disparidades, tanto de método como de magnitude, no processo de redução da arquitetura material a um estado não-funcional junto de diferentes grupos e agregados da sociedade palestina. Até aqui, abordámos a vítima como uma forma geral de presença; especificaremos agora as diferentes aproximações, e as disparidades de método e magnitude, envolvidas no processo de redução. Num dos paradigmas da condição de vítima, podemos observar o total desmantelamento da série arquitetónica material palestina, desde o corpo biológico até às fronteiras e interseções em que o coletivo se encontra com o mundo exterior. No outro paradigma, porém, o corpo biológico é preservado, enquanto todos ou alguns dos outros elos da série são destruídos, o que permite ao corpo biológico funcionar em paralelo com o que resta da funcionalidade dos demais elos. Estes dois paradigmas podem-se distinguir em função de o corpo biológico do palestino ser ou não destruído e sob este aspeto funcionam como um contínuo ao longo do qual se podem situar condições históricas concretas com a finalidade de as categorizar e determinar a forma concreta sob a qual a vítima se manifesta. A opção de sublinhar, como um esquema categórico, o desmantelamento do corpo biológico — em detrimento da sua preservação ao nível funcional — reflete a profundidade e a extensão do evento catastrófico que se abateu sobre o coletivo palestino, no qual a forma de morte passou a definir a forma de vida.

Não é coincidência o facto de os palestinos se terem, desde então, constituído como um coletivo socio-económico através da reprodução contínua do corpo biológico palestino; através deste processo reprodutivo, novos tipos de corpos palestinos coletivos estão a ser construídos.

Numa primeira análise, parece que reduzir a arquitetura material do corpo biológico conduz inevitavelmente à demolição da série arquitetónica como um todo. O desmantelamento do corpo biológico individual força o seu dono a uma saída absoluta do palco dos acontecimentos sócio-históricos, mas esta saída absoluta é individual, ou seja, diz respeito ao dono do corpo biológico e não àqueles que não foram afetados pelo processo de desmantelamento. Todavia, esta saída absoluta do campo de ação contribui para o crescimento cumulativo da capacidade de ação do próprio regime ou, no mínimo, o regime opera com base nesta equação. A forma que emerge deste paradigma da condição de vítima palestina opera por meio da saída absoluta da própria vítima, a saída determinando a estrutura da ausência por excelência. O tratamento analítico da ausência é problemático, dada a natureza irrepresentável desta, qualquer tentativa para a conjurar através da linguagem sendo fundamentalmente contrária à sua suposta lógica operativa. Consequentemente, a ausência enquanto forma da condição de vítima é tornada possível por outras formas de presença que teriam emergido não fosse a saída absoluta; por outras palavras, a morte pode ser enunciada como uma parte construída da vida humana. No entanto, a estrutura da *Nakba* não permitiria este mecanismo de cenários potenciais em que a memória é construída com base no que poderia ter ocorrido caso não se tivesse tornado ausente. Com efeito, a extinção do corpo biológico foi acompanhada pela — ou, mais precisamente, coincidiu com a — redução dos demais elos na série da arquitetura material a um estado não-funcional, um estado em que a infraestrutura da memória, e consequentemente a memória enquanto tal, está condenada a perecer. A figura da ausência de palestinos individuais, enquanto vítimas concretas, dentro da estrutura da *Nakba* distingue-se pelo seu estatuto enquanto ausência inextricável, sendo esta causada pela destruição de todos os mecanismos materiais coletivos disponíveis para documentação sensorial, simbólica e semiótica.

O desmantelamento contínuo e intensificado do corpo biológico dos indivíduos palestinos, iniciado com a *Nakba*, torna imperativo pensar o corpo biológico do coletivo palestino e os mecanismos do regime colonial que procuram a sua saída definitiva do palco da história. Podemos descrever a saída coletiva absoluta como um mecanismo paradigmático para impedir o regresso palestino a dois níveis interligados: o efetivo regresso coletivo da Palestina do Mandato e o regresso como emergência de uma nova forma do coletivo palestino, dotado da capacidade de ação histórica. Seguindo esta interpretação, poderemos adotar uma abordagem analítica que encara o desmantelamento biológico da figura coletiva da vítima como o desmantelamento de todos os elos na série arquitetônica material e a redução dos mesmos a um estado não-funcional. O que é surpreendente a este respeito é que a figura coletiva da ausência partilhada pelos palestinos só emergiu do seu estado de ausência com a ascensão, em meados dos anos 1960, de uma nova forma do coletivo palestino. Nas duas décadas que se seguiram à *Nakba*, não testemunhámos nenhum cisma ou diferenciação entre a ausência da figura individual da ausência da vítima e a ausência da figura coletiva dessa ausência; podemos dizer que a primeira, em grande medida, pressupõe a segunda. A reformulação do coletivo palestino como um poder de novo dotado da capacidade de ação histórica providenciou a infraestrutura da memória coletiva, por fim capaz de definitivamente libertar a figura da ausência coletiva desse coletivo. E assim a figura coletiva da ausência partilhada pelos palestinos, por oposição à figura individual, começou a ter uma presença efetiva, principalmente no âmbito do registo do regresso utópico, que se expressa em todas as esferas da vida, tanto nas quotidianas como nas excepcionais. A figura coletiva da ausência opera através das diferentes configurações da coletividade palestina, um sistema de relações que conjuga a presença do que poderia ter estado presente não fora o desmantelamento do seu corpo biológico e a sua subsequente e absoluta saída do palco da vida. E é possível seguir a presença da figura da ausência se passarmos dos sonhos individuais para os programas políticos e, por fim, para a literatura e a arte. Podemos encontrar, em todas estas diferentes plataformas de registo do regresso utópico, trajetórias de nascimento e realização construídas a

partir daquilo que poderia ter sido mas que, devido à ausência, se tornou também ausente e impossível. Neste sentido, o primeiro paradigma da vítima palestina, cujo corpo biológico está a ser desmantelado, aproxima-se do segundo paradigma; isto torna-se claro assim que passamos para a acumulação e intensificação da matança biológica, corporal dos indivíduos palestinos.

Enquanto o corpo biológico sobrevive num ambiente arquitetônico material não-funcional, o corpo regressa, através da consciência, às funções primordiais que o ligam ao mundo fora de si. Assim, a funcionalidade do corpo concentra-se na totalidade do seu sistema sensorial-cognitivo, tanto enquanto matéria, como enquanto consciência. Visão, audição, tato, olfato e paladar tornam-se os elementos-chave a todos os níveis da existência deste corpo. E assim o segundo paradigma da vítima palestina é representado pela sobrevivência do corpo biológico — isto é, pela sua não-redução a um estado biologicamente não-funcional —, enquanto os outros elos na série arquitetônica material são reduzidos a vários níveis de não-funcionalidade. O retorno da vítima palestina ao seu próprio sistema sensorial-cognitivo, este último um mecanismo que regista a vítima em vida, ajudou a afirmar a condição de vítima da vítima, evitando a sua transição do estado de morte coletiva funcional para o processo de reconstruir o coletivo. A figura essencial deste tipo de vítima opera através do sistema sensorial-cognitivo, particularmente a presença material, corpórea que se anuncia através da cena audiovisual. Este sistema manifesta-se socialmente na forma do palestino anunciando, diante de mecanismos de registo que não possui, que é uma vítima, isto é, que não emergirá da condição em que se encontra exceto através do reconhecimento da sua condição de vítima; o momento de afirmação deste reconhecimento prolonga-se até ao dia de hoje. Isto significa, entre outras coisas, que a figura anunciadora aceita implicitamente a adesão ao corpo como um quadro de referência para o mundo, sendo o corpo aqui não um agente, mas antes um corpo reduzido ao seu sistema sensorial-cognitivo. O que é notável no contexto palestino é a presença de instituições locais e internacionais que mantêm este tipo de vítima reduzindo a existência do palestino a uma lista de requisitos essenciais como comida, água, alojamento temporário e educação vocacional.

Nas suas diferentes localizações, a maioria dos palestinos viveu a condição de vítima nas duas décadas que se seguiram à *Nakba*. Dois caminhos tiveram um papel fundamental na definição dos palestinos desde então: procurar que seja reconhecido o crime contra eles perpetrado e procurar serem reconhecidos como vítimas. E o regime colonial ocultou o mecanismo mais essencial à sua própria formação: a sua necessidade estrutural de vítimas que lhe permitam construir-se a si mesmo como regime e reproduzir-se a si mesmo enquanto tal ao longo do eixo do tempo. Assim, a preservação da vítima e a sua permanente reprodução tornaram-se um dos núcleos funcionais do regime colonial; para este fim, foram feitas novas vítimas e as vítimas existentes foram estruturalmente mantidas na sua posição relacional. Desde a *Nakba*, as experiências dos refugiados, a diáspora e aqueles que vivem em áreas ocupadas em 1948 são o exemplo vivo deste tipo de relação entre a vítima e o agressor. Por um lado, a nível internacional foi criada a Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina no Próximo Oriente* para administrar os assuntos dos refugiados e manter o seu estatuto de vítimas; por outro lado, o regime colonial estabeleceu uma autoridade militar para administrar os assuntos daqueles que permaneceram sob a sua soberania, o que efetivamente conduziu a um estado permanente de guerra em que o corpo biológico da vítima é preservado e a sua condição de vítima é mantida enquanto base para a reprodução do agressor e do regime deste. Com o coletivo palestino submetido a este tipo de morte, foi estabelecido um aparelho material-burocrático ramificado que trabalha para manter esta morte como parte da administração da morte coletiva palestina. Digno de nota neste contexto é que as formas coletivas de trabalho palestino que se desenvolveram subsequentemente não se esforçaram por negar este aparelho em si mesmo, antes tentaram apropriar-se dele e geri-lo de uma forma congruente com a consciência intrínseca do seu estatuto coletivo de vítima detentora de soberania sobre a situação palestina. A figura anunciadora desenvolveu-se, assim, no interior de um aparelho que reproduz o eu coletivo como uma vítima soberana, uma vítima cuja soberania se centra não na criação de um mecanismo que negue a relação entre vítima e agressor mas antes na elevação da vítima a alguém que

possui o aparelho material-burocrático sustentador da sua condição de vítima.

O cometimento palestino não se limitou à apropriação do aparelho material-burocrático ramificado que governa a preservação da vítima e a sua perpetuação; foi mais longe, procurando estabelecer um entendimento coletivo do eu como vítima. A presença económica, social e cultural desta forma de vítima não era um dado adquirido; privados da sua anterior infraestrutura sócio-material, os palestinos não tinham uma conceção estruturada da vítima. A figura anunciadora tornou-se efetivamente a regra literal e metafórica que impunha a reprodução de mecanismos que reencenassem o palestino como uma vítima soberana — mecanismos esses que, devido à escassez ao nível sócio-material, se centraram em áreas culturais como a literatura, a poesia, a música e a arte, e em certa medida também o jornalismo. Nas duas décadas posteriores à *Nakba*, os artistas e intelectuais palestinos trabalharam diligentemente para desenvolver um esquema semântico para o modo de operar da vítima soberana nas esferas económica, social, política e cultural. Como sorri a vítima? Como sente tristeza? Caminha com a cabeça baixa ou, pelo contrário, de cabeça erguida para se proclamar a si mesma? A cabeça está erguida, ou estão os ombros descaídos? Pode o refugiado transformar-se num operário? Onde está o camponês? Estas e outras questões foram colocadas a respeito do modo como a soberania anunciadora da vítima é exercida. O problema fulcral que a figura anunciadora e os seus resultados enfrentam reside na relação entre o seu reconhecimento implícito do regime, por um lado, e, pelo outro, a dependência da sua modalidade anunciadora em relação à ausente figura da ausência, sendo esta última condição da presença da primeira.

Apesar da transformação das formas de morte do coletivo palestino, o sistema relacional estabelecido entre o regime colonial, a figura de ausência e a figura de anunciação ainda regula uma componente fulcral do trabalho coletivo palestino, em todas as suas variantes. O regime colonial, enquanto tal, baseia-se na consolidação da figura palestina da ausência mas, não sendo passível de enunciação, a ausência não reconhece o regime quando reconhece a sua própria ausência. O regime requer reconhecimento por parte das suas vítimas, o que torna a emergência da figura anunciadora necessária para a sua existência. Como

esclarecemos acima, ausência e anunciação são duas figuras que, embora sujeitas a lógicas operativas diversas, atuam no mesmo eixo, o da continuidade da série arquitetónica material no seu estado não-funcional. O reconhecimento por parte da figura de anunciação acabou por produzir uma ação voluntária coletiva sistematicamente orientada para a recuperação da administração da morte coletiva palestina. Neste contexto, o regresso e as trajetórias de regresso emanadas da figura de anunciação adquiriram um caráter sistemático: o regresso tornou-se algo a ser representado, isto é, a sua lógica deixou de ser governada por um acontecimento para se tornar uma lógica puramente semiótica e simbólica, uma lógica consentânea com a transformação do regresso numa estrutura de reconhecimento que reconhece o regime criminoso. Dir-se-ia — e isto é um resultado dolorosamente reacionário — que o mártir que usa a anunciação anuncia, ao regressar, a morte do regresso efetivo; isto tornou inevitável a ascensão da figura da ausência que se perfila nos bastidores do impronunciável e oculto, na sua própria ausência, a negação do regime colonial. A ascensão da figura da ausência foi marcada pela transformação desta: de saída absoluta compulsiva, ela tornou-se numa saída absoluta voluntária, tendo esta última sido assumida pelo mártir nos caminhos do regresso efetivo, considerado como um acontecimento. Examinemos agora o mártir.

Na sua capacidade de figura anunciadora, a vítima soberana dispõe de muitos meios através dos quais poderia formar um coletivo palestino que se distinguísse pelos seus próprios mecanismos produtivos de trabalho. O contexto sócio-histórico em que se insere a vítima soberana palestina — a emergência do solitário estado-nação no mundo árabe-islâmico do pós-Segunda Guerra Mundial — acabou por determinar as formas de trabalho coletivo à disposição do coletivo palestino. Esta ligação entre a vítima soberana palestina e os modernos aparelhos de organização de coletivos nacionais produziu organizações palestinas que procuram administrar a morte coletiva palestina como um meio conducente ao regresso da Palestina do Mandato e à reconstrução nesse território do coletivo original. Estes modernos aparelhos para expressar e simultaneamente construir o coletivo operam de acordo com uma lógica de representação monopolista. Em primeiro lugar, baseiam-se numa relação de posse

em que o coletivo é monopolizado; em segundo lugar, a posse, na sua função regular, compreende matéria, evento e também representação.

No contexto palestino, a OLP foi fundada pelos estados árabes, só vários anos mais tarde tendo passado a ser controlada pelos próprios palestinos. A palavra de ordem da OLP — “o único representante legítimo do povo palestino” — era uma prova clara do aspeto monopolista e da luta pela posse do coletivo palestino. Significativo sob este aspeto é o facto de a OLP nunca ter conseguido impor o tipo de posse total e tradicional que incluía matéria, evento e representação; este tipo de posse pressupõe a existência de um território pertencente a uma dada sociedade e, por seu turno, marcado como propriedade pelos proprietários da sociedade: os aparelhos que habitualmente tomam a forma do Estado. No entanto, em todas as diferentes fações que a compõem, a OLP estabeleceu as fundações de um aparelho material-burocrático palestino destinado a administrar a morte coletiva palestina. Este aparelho trabalha essencialmente em duas vertentes: a reprodução material e simbólica da sociedade palestina sob a forma de um coletivo nacional e o desenvolvimento de trajetórias de regresso através da luta armada. Não há dúvida de que um dos mais importantes eixos ao longo dos quais foi moldada a existência palestina, em todas as suas diferentes componentes, é o eixo da reprodução biológica, social e cultural do palestino; depois da *Nakba*, nada restou ao palestino para além do seu eu físico, no qual residia como se se tratasse de uma casa ou de uma pátria. Foi nesse contexto que as organizações palestinas tomaram a seu cargo manter este processo reprodutivo e lançaram raízes para um tipo específico de eu sociocultural que coincide com a reprodução biológica. O pseudoestado que a OLP sediou no Líbano é provavelmente uma prova clara da centralização do mais importante processo de produção palestino, a reprodução do eu. Esta preocupação com a reprodução e a perpetuação da vida por parte da OLP e das suas diferentes fações era uma parte crucial da administração da morte coletiva palestina, que já não podia contentar-se com a anunciação como figura operativa central — não obstante o estatuto desta última como seu primeiro ponto de partida. A reprodução do coletivo palestino estava associada ao seu papel como uma das trajetórias do efetivo ato de

regresso, sendo este uma antítese das diferentes formas de morte coletiva palestina.

A luta armada emerge da estrutura representacional dos aparelhos burocráticos modernistas que os palestinos formaram para exprimir o seu coletivo nacional. Isto pode ser explicado pelo facto de a reprodução contínua do coletivo palestino necessitar do regresso efetivo do coletivo e de este, enquanto tal, só existir contudo através da sua representação, sendo os meios para reproduzir a situação palestina — incluindo a violência libertadora, ou seja, as diferentes formas de luta armada e de ação organizada do *Fida'i* — monopolizados pela OLP. Desta conjuntura, que inviabilizou o efetivo regresso de todo o palestino individual, resultou a ordem do *Fida'i* e a sua forma de morte potencial: o mártir.

Escolher morrer como mártir é usurpar ao regime o controlo sobre a administração da morte coletiva palestina, ainda que apenas num sentido simbólico e parcial. O mártir usurpa o controlo sobre a sua própria morte para representar a possibilidade de um ato coletivo de usurpação, sem que este aconteça necessariamente como consequência. O estatuto parcial e simbólico deste ato de usurpação remonta à natureza material-burocrática do aparelho de ação do *Fida'i* palestino, que, como referimos, surgiu da conjunção entre a vítima soberana e a sua figura anunciadora, por um lado, e os modernos sistemas de estado-nação, por outro. Mas a problemática central em torno do mártir não se limita à sua função representacional, simbólica, e ao estatuto parcial do regresso coletivo palestino que ocorre através dele; pelo contrário, estes aspetos podem funcionar como as pedras basilares do caminho do regresso efetivo. O mártir é uma forma de morte que determina uma forma de vida para o palestino, isto é, a vida do regresso; mas era imperativo para os aparelhos materiais-burocráticos que administram a morte coletiva palestina traduzir a trajetória do regresso para a sua própria linguagem. O valor de uso produzido pelo mártir, especificamente a trajetória de regresso efetivo que nega o regime colonial, é estruturalmente inutilizável por estes aparelhos que permitiram a ascensão do mártir como um *Fida'i* testemunha de si mesmo. Porque estes aparelhos falam de acordo com a lógica do valor de troca no seu estado de mercadoria; foram originalmente fundados para regular o

movimento de bens, indivíduos e ideias no estágio fordista do capitalismo. Além disso, fundiram-se com a estrutura patriarcal da cultura palestina, que lhes deu um cunho particular. A economia política do martírio opera de acordo com a lógica da propriedade privada, na qual o mártir, enquanto operário, produz a trajetória do regresso efetivo, que depois é traduzida em valores de troca sob a forma de capital simbólico, nomeadamente a representação do povo palestino.

Assim se encerra o círculo de produção palestino neste período da nossa história: o coletivo é reproduzido de uma maneira biológica, corpórea, e subsequentemente representado através das instituições que governam este processo de reprodução e que se associam aos aparelhos materiais-burocráticos que administram a morte coletiva palestina aos indivíduos palestinos que assumem e executam o trabalho do *Fida'i*, incluindo o martírio. E, caso este ato seja realizado e traduzido para valor de troca sob a forma de capital simbólico destinado à representação, o valor da instituição que investe na luta armada aumenta e o mártir desaparece. A figura da ausência do mártir é a contradição essencial que não pode ser solucionada pelos aparelhos materiais-burocráticos palestinos, pois continua a girar em torno do mesmo processo de produção, desestabilizando-o e expondo as lacunas das suas manifestações no que diz respeito à forma da vida e da morte palestina.

O mártir não regressa, torna-se completamente ausente, tal como acontece com o primeiro paradigma da vítima, a figura da ausência. O mártir não opera com base na saída absoluta e compulsiva; antes escolhe ser o preço a pagar por estabelecer o caminho de regresso que recusa o regime colonial. Em si própria, a vontade coletiva de escolher, que se encontra no centro da instituição do mártir, nega simbolicamente a autoridade do regime colonial sobre a administração da morte coletiva palestina; assim, a forma de morte do mártir determina, ao nível da representação, a forma de uma vida coletiva, neste caso uma vida coletiva nacional. Todavia, este processo de representação não resolve todas as contradições que o mártir acarreta: especificamente, a ausência e o regresso completo, efetivo, que lhe é inerente.

Desde que carrega o seu equipamento militar e a sua arma pessoal, ou seja, desde meados dos anos 1960, o *Fida'i* tem sido uma arena em que todas as contradições sociais palestinas se concentram e

transformam no domínio da glória e do sublime palestinos. E durante três décadas, até ao final da Primeira Intifada, o mártir não questionou a sua ausência; antes foram as instituições materiais-burocráticas que ausentaram essa ausência através de uma nítida separação entre o mártir real — como evento de regresso — e a sua gloriosa, sublime presença dentro dos limites do ciclo de produção palestino. O ciclo de produção material-burocrático palestino desencadeou o seu movimento semântico através da relação existente entre o ato de martírio enquanto forma de efetivo regresso, a representação do martírio enquanto capital simbólico do ciclo de produção e o estabelecimento de uma linha divisória entre ambos, através da transformação do mártir num aparelho sublime e glorioso.

Esta imagem ideal da figura do mártir abriu a porta a muitas variações; o mártir tornou-se uma forma difundida de morte que podia ser atribuída a quem não tivesse trabalhado como *Fida'i*. No início, esta figura era atribuída a toda a pessoa morta num confronto com o regime colonial, incluindo em manifestações, prisões, etc. Posteriormente, a figura foi difundida como uma forma de morte que não sucedia em confronto com o regime, por exemplo, a morte durante o trabalho ou em acidentes de viação. Esta circulação massiva do valor do mártir deve-se, por um lado, ao papel deste na constituição de capital simbólico e, por outro lado, àquilo que pode ser visto como o desenvolvimento de uma falsa direção no trabalho do *Fida'i*, especialmente por comparação com outras formas de trabalho coletivo palestino.

Talvez o aspeto mais trágico da situação do mártir seja o enorme fosso que se formou entre o mártir como um evento real de regresso e os processos burocráticos de representação e circulação que o tomaram por objeto. Este fosso foi posto em evidência depois da invasão do Líbano pelo regime colonial, que resultou na saída coletiva dos aparelhos materiais-burocráticos palestinos do Líbano e nos subsequentes massacres de Sabra e Shatila. A frequência e o modo como o martírio foi repetido — literalmente milhares martirizados com a insuportável facilidade de uma matança programática — pôs a nu os aparelhos materiais-burocráticos, particularmente no que diz respeito à contradição em torno da ausência, que estes aparelhos representacionais não conseguem desenredar e resolver. Neste contexto, a experiência da Primeira Intifada teve um

papel muito diferente no início, uma vez que testemunhou o processo de matar a mercadoria e a sua circulação ao regressar ao coletivo palestino e ao constituir-lo de novo, com vista a fornecer as trajetórias de um efetivo regresso coletivo. O momento em que ocorreu a conjunção com os aparelhos materiais-burocráticos da OLP deu origem ao processo pelo qual o incipiente trabalho coletivo palestino foi traduzido em valores de troca intercambiáveis: talvez a prova mais evidente disso seja o tempestuoso debate que teve lugar entre as diferentes lideranças da Intifada, sobre se esta deveria ter como objetivo a libertação ou a criação de um estado. Por diversas razões, o debate decidiu-se a favor do estado, e a independência da Palestina foi anunciada em 1988 na Argélia. Com isto, o regresso efetivo foi suplantado pelo regresso simbólico, parcial, e a instituição do mártir, como ponte de regresso sobre o abismo da ausência, começou a desmoronar-se. A figura da ausência ressurgiu no momento em que o mártir se desmoronou enquanto possibilidade de regresso efetivo, e esta figura manifestou-se em muitas conjunturas sociais, políticas e culturais, até se cristalizar na figura da operação de mártir, sendo esta um mecanismo de trabalho que produz as trajetórias de regresso efetivo. Estas transformações não teriam ocorrido sem a emergência de novos aparelhos materiais-burocráticos no lugar dos que tinham sido desenvolvidos pela OLP durante a fase prévia de trabalho coletivo palestino.

A dialética surgida da estrutura da *Nakba*, em que o regime colonial se bate pela saída absoluta compulsiva do coletivo palestino como meio para estabelecer a sua própria presença total e definitiva, atingiu um dos seus pontos culminantes no início dos anos 1990. Depois da Primeira Intifada, e em contradição com o espírito desta, assistimos à anulação da ação coletiva palestina, ação essa representada pelos aparelhos materiais-burocráticos da OLP. Este processo foi, em grande medida, uma extensão da invasão do Líbano em 1982 e das fases iniciais do projeto de fragmentar o estado-nação árabe da região, um projeto sancionado pela invasão do Iraque pela aliança liderada pelos Estados Unidos. Numa notável sincronia, os contextos interno palestino, regional árabe e internacional interagiram para consolidar os Acordos de Oslo enquanto conjunto de procedimentos e tecnologias desenvolvidos para administrar a morte coletiva palestina, objetivo que exigia a

destruição dos aparelhos palestinos de representação nacional, limitando-se esta última à administração parcial da morte coletiva palestina pelo coletivo nacional palestino. Este processo de destruição dependia essencialmente da aceitação do regime enquanto legítimo agente da administração da morte coletiva palestina e da consequente diminuição gradual da legitimidade dos novos aparelhos burocráticos representados pela Autoridade Nacional Palestina (ANP) e da sua capacidade para sequer participar com o regime na administração da morte coletiva palestina.

Esta evolução dos acontecimentos tornou esse momento ideal para o regime se tentar libertar, de uma vez por todas, do coletivo palestino, reduzindo-o a agregados residenciais colocados sob a sua soberania e geridos por novos funcionários ao serviço do regime, nos termos dos Acordos de Oslo. Entre as mais importantes manifestações iniciais deste novo contexto encontra-se a legitimação de uma nova rutura do corpo, tanto imaginário como real, do coletivo palestino, o seu parcelamento em novas partes dentro daquilo que restava num estado mutilado desde a *Nakba*.

A segunda manifestação foi o facto de esta nova rutura ter tornado possível visar o corpo palestino individual, ao nível biológico imediato, como um meio para atingir o corpo palestino coletivo. Num primeiro momento, isto ocorreu através da eliminação desses corpos pela técnica do assassinio, que se tornou a arma principal do arsenal do regime. Num segundo momento, estes corpos foram atacados através da reconstrução do espaço da vida quotidiana que ocupam, um espaço constituído através de atividades como reproduzir-se, beber, comer e movimentar-se no tempo e no espaço. A lógica operativa desta reconstrução era a redução do coletivo palestino a pequenos grupos preocupados com o seu entorno material imediato, ou seja, os seus corpos biológicos. Depois de todos estes processos organizados — a formação da ANP como o fim da possibilidade de representar a totalidade do coletivo palestino, assassinatos, a reorganização do espaço vital quotidiano segundo uma lógica de redução —, foi produzida uma estrutura binária para administração da morte coletiva palestina. Por um lado, há uma real figura da ausência para o coletivo palestino, na sua forma nacional e outras; por outro lado, há uma figura da presença, celebratória, oca, que celebra a ausência sob uma aparência de presença.

Estes processos forçaram, a todos os níveis, o coletivo palestino a reverter ao corpo individual e depois ao corpo coletivo, enquanto refúgio final do confronto com a sua velha, embora permanentemente renovada, aporia fundamental: uma ausência que, sob muitas formas, nunca cessa de estar presente desde a catástrofe inicial do coletivo, a *Nakba*.

A operação de mártir explicita a figura da ausência subjacente à experiência do coletivo palestino e ao fazê-lo recupera para o coletivo palestino o elemento crucial da sua existência, ou não-existência, ou, para ser mais preciso, o elemento crucial à administração do coletivo de acordo com a lógica do seu regresso efetivo. A figura da operação de mártir provém da figura do mártir, isto é, a primeira contém esta, tentando assim resolver a sua aporia fundamental como uma autorrepresentação que nega a sua ausência fundadora. O mártir que transportava consigo o seu equipamento militar e a sua arma pessoal e procurava estabelecer as trajetórias do regresso efetivo através do trabalho de *Fida'i* estabelecia o seu corpo como o preço pago antecipadamente para a realização deste objetivo. Desta forma, o mártir separava o seu corpo dos utensílios de combate que carregava, encarando esse corpo como um valor que encerra em si uma vontade ativa que luta para estabelecer o caminho do regresso e que aspira a voltar para conduzir aqueles que representa no caminho do regresso. Na sua maior parte, os *Fida'iyin* não voltaram, embora fossem aguardados na esperança desse regresso, e também do regresso coletivo. A ausência do *Fida'i* no próprio ato do seu mártir precipitou uma crise na ordem da representação e difusão de imagens, que por seu turno impunha a ascensão do ausente sob a aparência do mártir glorioso e nobre.

Uma solução para a crise surgiu sob a forma do operador de mártir, composto *a priori* pela matéria e a figura da própria ausência e que, em lugar de armas e equipamento, escolhia o seu corpo biológico como instrumento de combate, um corpo que essencialmente se consumia como meio de luta. O operador de mártir congregava material, utensílio e mecanismo, tornando assim a saída e a ausência absolutas inevitáveis no caminho para o regresso efetivo. A resolução, sob esta forma, da problemática do mártir através da figura do operador de mártir alterou necessariamente as conjunturas

sistemáticas que representavam o seu alvo. Assim, o operador de martírio não tinha por alvo os representantes militares ou económicos do regime colonial: em vez disso, procurava devolver a arena de combate aos corpos biológicos coloniais, sendo estes os titulares concretos do regime. O operador de martírio sai, literal e figurativamente, do corpo do seu coletivo — um corpo sempre elegível para a saída absoluta, compulsiva — para entrar no corpo colonial, removendo ambos os corpos, o seu próprio e o corpo biológico colonial, do palco da ação histórica, absoluta e voluntariamente no primeiro caso e pela força no segundo.

Ao ato de recuperar capacidade de ação para a figura da ausência, voluntariamente aplicando esta última ao próprio eu e ao regime, é inerente a gramática da estrutura fundamental da *Nakba* e o exercício de volição dentro dessa gramática com o objetivo de negar aquela. Este processo de negação opera através da prática dessa mesma gramática e do concomitante esgotamento da sua lógica, nomeadamente a administração da morte do coletivo antitético. O operador de martírio não procura apenas controlar a administração da morte coletiva palestina; o que o distingue é o facto de, em acréscimo e como um meio em direção a esse objetivo prévio, procurar controlar as circunstâncias da morte do coletivo colonial e o sistema que regula essas circunstâncias. Assim, exaurindo a lógica do regime colonial na Palestina, o operador de martírio encerra verdadeiramente a possibilidade de negar o regime e de transitar para uma outra fase da morte e da vida do coletivo palestino. É seguro afirmar que a preocupação primeira da maioria dos envolvidos no projeto colonial na Palestina é o facto de a extinção do regime colonial se ter tornado, devido à própria estrutura da *Nakba*, uma possibilidade histórica real.

A saída voluntária e absoluta da estrutura do regime colonial — um passo que procura transcender o regime resolvendo as suas contradições fundamentais — manifestou-se na figura do operador de martírio, graças à existência de uma massa crítica sócio-histórica com características distintivas que conseguiu codificar as interações estruturais em mecanismos de resistência com dimensões executivas. Desde o início, esta massa crítica tomou a forma de novas organizações palestinianas islâmicas, que se tornaram verdadeiras incubadoras sociais, depois de herdarem o legado político-organizacional da OLP e suas

fações. As organizações islâmicas forneceram os fundamentos para a terceira fase da ação coletiva palestiniana organizada depois da *Nakba* e reforçaram-na com o constructo do sagrado, adotado como uma visão geral do mundo e traduzido num procedimento organizativo específico que rege as esferas quotidiana, histórica e geral. Isto permitiu o desenvolvimento de uma capacidade prática de abordar o absoluto, especificamente através da saída voluntária da estrutura do regime, isto é, o absoluto ocupa a estrutura organizacional do sagrado como um complexo crucial no âmbito da função deste último enquanto aparelho sócio-histórico. Estas transformações ocorridas na terceira fase organizacional da ação coletiva palestiniana não podem ser isoladas dos processos que reduziram o coletivo palestiniano ao seu corpo. Para além de entender estas transformações numa lógica de continuidade, temos de as ver como um momento de transformação estrutural do regime colonial e dos aparelhos através dos quais ele administra a morte coletiva palestiniana, pois esse momento encerra em si o declínio da ação nacional palestiniana e a ascensão da ação islâmica. A profundidade destas transformações, praticamente um clímax crítico no desenvolvimento histórico do regime, remeteram o coletivo de volta ao sagrado, como um amparo que o ajuda a encarar a sua fratura permanente enquanto coletivo. Entendendo assim os diferentes mecanismos e processos que determinam a estrutura da figura do operador de martírio, podemos afirmar que a saída absoluta implica uma variação histórica na figura do operador de martírio. No entanto, enquanto abordagem da ação de resistência coletiva palestiniana, a saída absoluta poderá assumir no futuro a forma de outras figuras, que simultaneamente contêm em si o operador de martírio e o ultrapassam rumo à emancipação, fazendo-o através da resolução das contradições fundamentais do regime colonial na Palestina.

A vítima, o mártir e o operador de martírio, enquanto figuras do trabalho coletivo palestiniano, ainda representam este último em todas as suas diversas manifestações nas muitas localizações dos diferentes grupos palestinianos. A natureza da relação entre estes três polos mudou e assim, por exemplo, em dadas ocasiões a figura da vítima aparece e domina com a sua presença as outras figuras do trabalho coletivo. Todavia, como vimos, a ascensão de uma determinada

figura também implica a inclusão nesta das outras duas sob uma forma específica, que molda a figura ascendente e o que subsequentemente poderá surgir dela.

Se aceitamos que a vítima opera aceitando a realidade não-funcional a que se viu reduzida; que exige ser reconhecida como vítima e, além disso, que esse reconhecimento seja proclamado; e que faz tudo isto para impor reivindicações que lhe permitam manter-se como vítima, então pareceria, à primeira vista, que a vítima aceita que a administração da morte coletiva palestiniana seja propriedade do regime. E no entanto a vítima que exige que a sua condição de vítima seja reconhecida transformou-se, devido à acumulação de vítimas e à evolução das reivindicações, numa vítima soberana. E a vítima soberana é aquela que toma posse de si própria depois de morrer, ou seja, não entra na arena onde a administração da morte é disputada, antes se demora no momento da morte e investe nele, sem ter no horizonte a possibilidade real de confrontar o regime.

No momento em que o coletivo se organiza em aparelhos materiais-burocráticos como organizações, partidos e instituições, a vítima soberana transformou-se num coletivo nacional que opera através da representação e assume a forma do mártir, sendo este último uma forma de morte que dá forma à vida do coletivo nacional. O problema fulcral reside no facto de o coletivo nacional operar por meio dos mecanismos de representação, pelo que a figura do mártir se torna simbólica e parcial, incapaz de subsumir as contradições coloniais na sua globalidade, particularmente a figura da ausência daqueles que se dispersaram no ardor do combate — e muitos palestinianos ainda percorrem o caminho dessa figura da ausência.

O mártir individual desaparece, assim provocando uma crise no mártir coletivo e criando neste um movimento em direção à libertação da ausência, um movimento que coincide com transformações no contexto regional árabe e no contexto internacional, movimento do qual resulta um colapso literal e metafórico dos aparelhos materiais-burocráticos que sustentam o mártir. O desmembramento do corpo palestiniano real e imaginário em muitas partes; a reorganização do espaço vital quotidiano para cada uma dessas partes; e os assassinios em quantidade e qualidade crescentes, tudo isto inevitavelmente convocou a presença da figura da ausência. No início, a congregação sócio-histórica de apoiantes da figura do operador de

martírio tomou a forma de organizações islâmicas que herdaram a estrutura organizativa da OLP e a reforçaram com o eixo do sagrado. Este eixo permitiu a conversão da saída absoluta e voluntária numa operação organizativa, processual, que podia ser implementada no terreno. Estas operações não podem prosseguir sem primeiro tomarem forma através de uma linguagem, um gosto e uma perspetiva estética específicos, razão pela qual gostaríamos de resumir este ensaio colocando a questão de saber como podem ser delineados os contornos e os métodos de trabalho destas operações.

4.

A base do trabalho coletivo palestino, nas suas três figuras, reside no facto de o palestino se reproduzir — material e biologicamente, social e culturalmente — e arriscar essa reprodução na luta para recuperar do regime colonial o controlo da administração da morte coletiva palestina. Estas figuras produziram uma linguagem palestina geral com dialetos locais: os dialetos da vítima, do mártir e do operador de martírio. Deveria agora ser evidente que esta linguagem se baseia fundamentalmente na reprodução da relação entre o corpo da tragédia palestina e os meios disponíveis para reproduzir as trajetórias do regresso. Esta linguagem empenha-se na construção de significados coletivos e códigos comportamentais e emocionais para colmatar o fosso entre o acontecimento factual, a *Nakba* de 1948 e as suas recorrentes réplicas desde então, e a tentativa para estabelecer uma figura de trabalho coletivo que procura negar o que resultou da *Nakba* e realizar o regresso arrancando o controlo sobre a administração da morte coletiva palestina das mãos do regime colonial, em todas as suas diferentes manifestações institucionais. Estes meios de formação materiais-burocráticos e linguísticos encerram em si, inevitavelmente e em comparação com experiências históricas similares, um gosto sensorial e uma perspetiva estética. E assim a questão passa a ser: como podemos delinear os contornos do gosto sensorial e da perspetiva estética da morte palestina? E ajudar-nos-ia esse delineamento a entender os mecanismos pelos quais o palestino expressa a morte como sua condição definidora, determinando a sua identidade através dessa expressão?

Poderia parecer à primeira vista que as figuras da ausência e a vítima não possuem um gosto sensorial ou uma

perspetiva estética, ambos dependentes de um tipo de consciência reflexiva que permeia, ou que resulta de, certos aparelhos materiais-burocráticos. Pois a figura da ausência é uma condição não-reflexiva por excelência, que se serve do acontecimento como antítese do aparelho material-burocrático. Quanto à figura da vítima, a sua consciência está limitada, mesmo quando reflexiva, à ordem sensorial de cognição que a ajuda a sobreviver na sua luta e a impede de resvalar para aquilo que percebe como a sua ausência. No extremo oposto a esta relação sistemática entre consciência reflexiva e o aparelho material-burocrático, podem-se encontrar muitas expressões literárias, artísticas e outras que cultivam um gosto sensorial e uma perspetiva estética; parece, pois, que a consciência reflexiva e o aparelho que a acompanha são uma mera variação da possibilidade de construir um gosto e uma perspetiva. Vemos assim que a ausência está presente na incompletude da forma coletiva, a sua presença flutuando como se desprovida de uma base sócio-material, devido ao movimento aleatório, ansioso e permanentemente cambiante desta. A vítima, por outro lado, depende dos sentidos, que funcionam num estado de presença imediata, embrionária, de modo que a visão e a oralidade concretas se tornam os fundamentos do seu gosto sensorial. Estes dois mecanismos de trabalho sensorial — o ansioso movimento aleatório e a dependência da visão e da oralidade — formam em conjunto uma perspetiva estética que determina a forma do mundo, procurando uma solidez material, formal, que é imediata e completa, e em princípio transbordante de conteúdo proveniente do terreno. Esta forma de regresso não está temporalmente limitada às duas décadas que se seguiram à *Nakba*; podendo ser encontrada até aos dias de hoje sob diversas configurações culturais.

A reformulação do coletivo palestino sob a forma de um coletivo nacional moderno e representativo, completado por aparelhos materiais-burocráticos que estão no centro do trabalho do *Fida'i* e da figura do mártir, necessitava da centralidade do texto impresso. Assim, o desenvolvimento de um gosto sensorial específico que dá forma à figura do mártir serve-se do imaginário coletivo principalmente através da relação textual, abarcando por igual textos narrativos, visuais e auditivos. Este tipo de relação une o nível discursivo, representacional, ao todo concreto

percebido de um modo sensorial imediato. Ao contrário do que se passa com a vítima (para quem era imperativo ver-se e ouvir-se a si mesma), o coletivo palestino não vê o mártir *Fida'i*, antes o imagina, reconstruindo-se a si mesmo ao observar as características imaginárias, auditivas e narrativas daquele. Em resultado, a perspetiva estética tornou-se transformadora, negando a forma de ser anterior da vítima para estabelecer o coletivo como uma entidade autónoma. E vemos assim homens e mulheres a trabalhar nos campos, e observamos o sol a subir no céu, uma mão a romper as suas correntes, belas raparigas casadoiras, um jovem carregando a sua espingarda e abandonando o seu casebre no campo de refugiados para ir trabalhar nos caminhos que conduzem ao regresso, e por aí adiante. A transposição da estética de negação-transformação, intrinsecamente modernista, para um contexto palestino sempre se ressentiu da estrutura patriarcal estável, por um lado, e, por outro, do movimento aleatório, cambiante, ansioso, inerente à figura da ausência que encontramos no âmago da experiência palestina.

Pode-se afirmar que esta estética de negação e transformação, longe de enfrentar completamente e em profundidade a estrutura patriarcal estável, funcionou através dela; por vezes — e em certa medida —, a estrutura patriarcal recorreu a esta perspetiva estética de uma forma que sugeria que a estabilidade do patriarcado é ela própria um ato de negação e transformação. No que diz respeito à ausência, a perspetiva de negação e transformação depende da presença, tal como é entendida à luz da lógica do coletivo nacional patriarcal e da mercadoria; o pesadelo nacional do palestino é tornar-se ausente. Assim, a ausência continuou a moldar o contexto palestino através da sua própria ausência; uma vez percebida, o seu estatuto enquanto ausência seria automaticamente ausentado da consciência.

A saída absoluta e voluntária, fundamento da figura do operador de martírio, provoca uma certa vacilação entre a presença sensorial total e a total ausência desta presença. A vários níveis, o operador de martírio restitui ao trabalho coletivo uma presença sensorial imediata que tinha sido ausentada através da função representativa do trabalho nacional. Este ato de restituição adota o corpo sócio-material como quadro de referência para o trabalho coletivo

palestiniano libertador, usando o corpo como seu material de acordo com a lógica de dissipação deste para resolver as contradições fundamentais do regime e desse modo o dismantelar, proporcionando presença em troca de ausência. A perspectiva estética que resulta desta figura engloba a estética da negação e da transformação, a transformação do regime permanecendo até hoje um eixo crucial em torno do qual gravita a operação de martírio. No entanto, esta transformação leva da presença total à total ausência, numa tentativa de alcançar uma presença absoluta que negue o regime na sua totalidade. Neste sentido, o operador de martírio transporta-nos do banal e relativo para o excepcional e absoluto, e a estética de negação completa e absoluta trata o mundo como uma passagem, uma vez que, se o mundo se transforma, rompe com o que é correntemente e torna-se numa condição completamente nova, diferente. O operador de martírio ainda não conseguiu disseminar a sua lógica, visto que a saída absoluta e voluntária permanece ao nível imediato do corpo, sem conseguir atingir outras esferas sociais e culturais. E pode dar-se o caso de a ausência de uma massa crítica sócio-histórica para este tipo de perspectiva estética ser o que impede a disseminação desta última, uma vez que a disseminação contradiz a lógica da própria figura da ausência.

Escolhemos sumariar este ensaio através daquilo a que chamámos a linguagem, o gosto sensorial e a perspectiva estética das diferentes formas da morte palestiniana, servindo esta para determinar as formas da vida palestiniana. Esta forma de sumário não procura dar acolhimento ou celebrar a morte, louvando as suas diferentes linguagens, gostos sensoriais e perspectivas estéticas, antes procura chamar a atenção para o profundo enraizamento da morte — como princípio formativo e estrutural — na vida palestiniana. A natureza totalizadora da morte, na sua função de padrão para a definição de vida, levou-nos a elegê-la como plataforma para analisar a vida; examinando a natureza e a história dessa plataforma que é a morte palestiniana, identificámos as principais características do regime colonial na Palestina: a administração da morte coletiva palestiniana tendente à ausência palestiniana, isto é, a sua saída coletiva do palco da história moderna. Distinguímos entre três estádios ou fases fundamentais através dos quais os palestinianos tentam estabelecer a figura de um coletivo

historicamente presente, apesar das diferenças que, de fase para fase, a forma dessa presença possa assumir. Através desta história contínua, marcada pela acumulação de acontecimentos de morte e seus efeitos espetaculares e pela consolidação de mecanismos estruturais de trabalho sob a forma de aparelhos sistemáticos que originam diversos tipos de matança, a estrutura da *Nakba* ficou profundamente gravada, biologicamente até, no corpo sócio-material dos palestinianos.

Deste processo de gravação, com formas e camadas várias, tentámos aqui elucidar as tramas principais e os modos como o coletivo palestiniano lidou com elas, ou seja, os diferentes modos pelos quais o controlo sobre a morte coletiva palestiniana foi disputado ao regime; na sequência disso, tentámos abordar o papel palestiniano no processo de gravação. Este processo e outros com ele relacionados encontram-se na base do sistema social palestiniano, na medida em que este sistema assenta essencialmente na reprodução de si próprios dos palestinianos; até agora, as contradições fundamentais — as que dizem respeito à morte e à vida — não foram codificadas como um método de produção e um sistema de valores passível de transcender a dialética de vida e morte que se desenvolveu no contexto colonial. Caracteristicamente, a linguagem do sistema social palestiniano colmata o fosso entre o corpo morto da tragédia e as trajetórias de regresso potencialmente disponíveis para fazer reviver esse corpo, razão pela qual esta linguagem é um elemento crucial na reprodução de si próprio do coletivo palestiniano. No que toca ao gosto sensorial e à perspectiva estética, podemos afirmar que eles propõem soluções possíveis ou indicam o impossível, para traduzir a forma deste e subsequentemente estabelecer trajetórias de regresso. Este regresso pode levar de volta ao corpo individual, no caso da vítima, e ao corpo coletivo, nos casos do mártir e do operador de martírio. Assim, o palestiniano morre para poder viver e não pode viver exceto através da sua morte; o olho/eu palestiniano torna-se, com efeito, diferentes formas de ausência.

Esmail Nashif é antropólogo, escritor e crítico de arte. As suas principais áreas de interesse são a linguagem, a ideologia e a estética. Trabalha atualmente como professor na Universidade Ben-Gurion do Negev. Entre os seus livros mais recentes, contam-se *The Architectonics of Loss: The Question of Contemporary Palestinian Culture* (2012), *Thagharat: Short Stories* (2012), *Gradus for Opening the Episteme* (2010) e *Palestinian Political Prisoners: Identity and Community* (2008).

Notas

1. Os termos 'vítima', 'mártir' e 'operador de martírio' correspondem, respetivamente, aos seguintes termos árabes: 'dahiya', 'shaheed' e 'istishhadi'.
 2. 'Nakba' é a designação para a expulsão maciça e a desapropriação dos palestinianos em 1948 e o estabelecimento do Estado de Israel no território da Palestina histórica.
 3. A palavra traduzida aqui como "catastrófico" — 'nakhawi' — significa literalmente "da, ou relacionado com a *Nakba*", associando desta forma a catástrofe específica representada pela *Nakba* com o estado catastrófico geral em que o coletivo palestiniano se encontra desde então.
 4. 'Naksa' [literalmente "recaída" (N.T.)] é o termo árabe para a guerra de 1967 e as suas consequências para palestinianos e árabes.
 5. 'Fida'i' [plural 'Fida'iyyin' (N.T.)] é o termo árabe para "combatente armado".
- * United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNRWA) (N.T.).

Tradução de Cláudia Gonçalves e Maria Ramos, a partir da versão inglesa de Khalid Hadeed