

"Fazer o deserto florescer": alterações climáticas numa sociedade de colonos

"Make the desert bloom": climate change in a settler-colonial society

Bruno Costa¹
brunoarcq@gmail.com

Resumo

"Fazer o deserto florescer" é o axioma que sintetiza a dicotomia entre o deserto como um espaço vazio, marcado pela suposta ausência de vida, de humanidade e de razão, e o movimento sionista, que propõe ocupar esse vazio e preenchê-lo. Neste artigo, a relação entre o projeto colonial de povoamento sionista, o território da Palestina e a sua população será pensada a partir da análise do planeamento e do discurso, bem como das "práticas situadas" no espaço-tempo habitado do Naqab. Refiro-me a essas práticas –expressão material da relação entre as comunidades palestinianas-beduínas e o território– como uma forma de r/existir para lá do espaço-tempo colonial/moderno e dos seus vocabulários dominantes.

Palavras-chave: alterações climáticas; deserto; Naqab; Palestina; Sionismo.

Abstract

"Make the desert bloom" is the axiom that epitomizes the dichotomy between the desert as an empty space, purportedly shaped by the absence of life, humanity and reason, and the Zionist movement which proposes to occupy that void. In this paper, the relationship between the Zionist settler-colonial project, the territory of Palestine and its population will be thought through the analysis of planning and discourse, as well as the "situated practices" in the inhabited space-time of the Naqab. I refer to these practices –the material expression of the Palestinian-Bedouin relationship with the territory– as a way to r/exist outside the colonial/modern space-time and its dominant vocabularies.

Keywords: climate change; desert; Naqab; Palestine; Zionism.

¹ Doutorando do Programa "Pós-Colonialismos e Cidadania Global" (financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia desde outubro de 2019 e com trabalho de campo realizado na Universidade de Birzeit, Palestina), coordenado pelo Centro de Estudos Sociais em parceria com a Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.



Introdução

O título deste artigo conta uma história. "Fazer o deserto florescer" aparece aqui como um dos axiomas centrais do movimento sionista,² que tem como objetivo significar o "deserto" como um espaço de vazio/passado/ausência e apresentar o verbo "florescer" como indicador de preenchimento/desenvolvimento/presença. Neste contexto, o florescimento seria levado a cabo pelo projeto colonial de povoamento imaginado por intelectuais sionistas no espaço-tempo europeu de finais do século XIX. Este trabalho propõe pensar precisamente a relação entre este projeto, o território da Palestina e a sua população.

A relação com este lugar é própria de uma visão colonial tardia, influenciada pelas ideias de propriedade, transformação, extração e desenvolvimento. Contudo, o que torna o caso sionista tão particular é o modo como o seu projeto de redenção/regeneração é apresentado: a partir de uma relação híbrida entre religião e nacionalismo (Shenhav, 2007) que se manifesta como salto temporal entre passado e futuro e funde metrópole e colônia no mesmo espaço, a Palestina. O exílio judaico entre estes dois tempos, marcado pela perseguição e exclusão em território europeu, é reprimido e um período histórico-mitológico é resgatado e funde-se com um futuro inspirado pela modernidade colonial europeia. Tudo isto se traduz, por exemplo, na prioridade atribuída à reflorestação do território. Por um lado, essa reflorestação foi (e ainda é) usada como prova de superação do deserto (e de tudo o que ele significa) e como fronteira "natural" –para proteger o território ocupado da memória e do retorno palestinos– e, por outro, ela insere-se naquilo a que Rob Nixon (2005) chama de "amnésia espacial," onde o estabelecimento de uma relação abstrata e transcendental com um lugar potencia o encobrimento de relações alternativas (e já existentes) com esse mesmo lugar. Ao usarem a árvore como símbolo da pertença, da presença e da vida os colonos sionistas tentaram desconectar-se da sua experiência diaspórica ao reivindicarem/fabricarem, como refere Patrick Wolfe (2006), a sua condição como povo originário da Palestina.

Todos estes componentes, inerentes à relação deste projeto político-ideológico com o território, apenas existem na tensão entre as relações sociais a todas as escalas espaciais. Como defende Gillian Hart (2002), o espaço-tempo social deve ser lido a partir de "práticas situadas," simultaneamente materiais e simbólicas, mas sempre mediadas por relações (desiguais) de poder. Estas práticas serão lidas à luz da dinâmica entre colonização e r/existência(s) no contexto do *Naqab*, região árida que ocupa praticamente metade do território da Palestina histórica.³ Como processo/estrutura de ocupação, eli-

minação e substituição, o colonialismo de povoamento impõe uma visão que, seguindo Timothy Mitchell (2002), enquadra o território a partir de formas de poder, tecnologia, conhecimento e privilégio já existentes. Estas formas reduzem um contexto cheio de contradições e complexidades a algo imóvel e primitivo que, como alerta Frederick Cooper (1998), é exposto a um modelo de desenvolvimento homogêneo e importado, que ignora o papel do conhecimento local e que apresenta a própria colonização como solução necessária e desejável. Por outro lado, apenas descendo ao plano do espaço-tempo vivido, poderei identificar aquilo que Russel Hogg (2002) chamou de "limites da missão civilizadora do direito," e que são aqui entendidos como limites da missão redentora do planeamento.

No caso de estudo apresentado –as comunidades palestinas-beduínas do *Naqab*– será possível compreender a violência, mas também a instabilidade, de um projeto colonial que tenta, pelo menos desde finais do século XIX, impor uma estrutura de limpeza étnica e de substituição populacional (mas também de eliminação e substituição do conhecimento e da memória palestinas) na Palestina histórica. No *Naqab* é possível constatar o caráter de permanente incompletude do colonialismo de povoamento como projeto que define e tenta empurrar a fronteira (Turner, 2018), controlar mais território e negar a Palestina e a pertença palestina a esse território. E se, como afirma Baruch Kimmerling (1983), é a fronteira que molda o *ethos* sionista, também é nela que podemos ver os limites do (e alternativas ao) projeto colonial sionista. Por oposição aos colonos sionistas que medeiam a sua relação com o território a partir de uma visão teológica-orientalista-desenvolvimentista, as/os palestinianas/os-beduínas/os que vivem no (e do) *Naqab* entendem-no como parte integrante das suas comunidades e como constituinte da sua identidade. E, apesar desta existência ser narrada pelos colonizadores como inerte e vazia, obliterando formas de ser e pertencer (Said, 2000), estas comunidades continuam a (re)tecer as malhas ontológicas entre ser e território, entre o humano e a natureza.

Alterações climáticas, colonialismo e desenvolvimento

A obsessão com a natureza como última fronteira da cultura, do planeamento e do direito é, como refere William M. Adams (2003), bem estruturada pelo dualismo (ou cisão) cartesiano entre natureza e razão, base do esquema cognitivo iluminista que teve como consequência aquilo que hoje conhecemos como Antropoceno. Assim nomeada por Paul Crutzen e Eugene

² Inspirado numa passagem do Antigo Testamento (Isaías 35.1-10) e vertido na Declaração do Estabelecimento do Estado de Israel (Ben-Gurion *et al.*, 1948).

³ Quando me refiro a "Palestina histórica" falo de todo o território localizado entre o Rio Jordão e o Mar Mediterrâneo. Hoje, fruto do processo de colonização em curso, este território encontra-se dividido em diferentes regiões –Jerusalém Oriental, Cisjordânia, Faixa de Gaza e Israel–, que estão sob diferentes modelos de administração por parte do poder ocupante, o Estado de Israel.

Stoermer (2000), esta era reflete o papel central do ser-humano enquanto agente capaz de alterar os processos biofísicos, ecológicos e geológicos do sistema terrestre.

Dipesh Chakrabarty (2012) aponta este como um momento de rutura histórica, com o potencial de suspender a fratura instituída entre o humano e o não-humano, por aproximar a temporalidade humana da terrestre –estimulando ontologias que vão além de um ser que se vê como independente do seu entorno. Com isto o autor não ignora o(s) contexto(s) social, histórico, económico, cultural e político que nos trouxeram até este momento de degradação e risco extremos, contudo, no seu trabalho, parece privilegiar um tipo de resposta universal para um problema que está longe de afetar todas as comunidades planetárias da mesma forma. Por outro lado, se olharmos, desde um ponto de vista situado e contextual, para o processo que nos trouxe a este momento de potencial extinção global, deparamo-nos com uma história marcada (por tentativas de, ou) pelo exterminio de comunidades que nutriam (e nutrem) ontologias coletivas não-fraturadas. Esse exterminio não pode ser remetido para um passado distante porque ele é um processo em curso, levado a cabo por uma razão ocidental hegemónica e pelo seu projeto monocultural (Santos, 2018), algo que nos obriga a pôr em causa a sugerida universalidade de uma saída para o presente antropocêntrico.

Nesse sentido, Eyal Weizman (2016) refere que a época do Antropoceno não pode ser desconectada de uma outra, a do colonialismo tardio, marcado pela expansão do capitalismo histórico e por processos massivos e articulados de hierarquização, exclusão, extrativismo, industrialização, desenvolvimento e crescimento económico. Esta relação não é importante por delimitar a transição entre os séculos XVII e XVIII como o início (ou a origem) do Antropoceno, mas porque provincializa a ideia de que as alterações climáticas são apenas mais um epifenómeno, ou dano colateral, destes processos. Para o autor, as alterações climáticas foram (e são) o propósito e o objetivo de uma visão específica nascida nesse (ou expandida a partir desse) período.

Na gravura elaborada em 1651 por Abraham Bosse⁴ para a obra *Leviatã*, de Thomas Hobbes, é possível ver o corpo do soberano (materializado pelos seus súbditos através do "contrato social") a sobrepor-se a um conjunto de montanhas despidas de vegetação. Estas montanhas representam o último limite da soberania no continente europeu, o puro "estado de natureza," zona pré-jurídica anterior ao "contrato social." Esse último limite da soberania era também o último limite do conhecimento e do direito, marcando a linha (ou o espaço) que Boaventura de Sousa Santos (2018) cunhou como "abissal," entre o ser/conhecer e a sua negação.

Weizman (2016) faz a conexão entre esta imagem e o projeto colonial moderno, tornado possível pelas estruturas flutuantes fabricadas com a madeira extraída destas montanhas. Essas embarcações levaram/impuseram a soberania europeia (e o modelo de soberania europeu) para lá do continente e foi nesses territórios que os soberanos europeus se depararam com vastas áreas que projetaram como *terra nullius*, descritas por Oren Yiftachel (2018) como espaços, por excelência, esvaziados de soberania e de direitos de propriedade, prontos a serem ocupados e moldados por projetos/modelos civilizacionais marcados pela extração e violência.

Esta expressão do latim, que em português pode ser traduzida como "terra de ninguém," foi apropriada do direito romano num espaço europeu em processo de consolidação para, mais tarde, viajar como conceito jurídico –parte de modelos de soberania e direito a serem impostos em outras partes do mundo– de modo a determinar o que é propriedade, como ela pode ser distribuída e quem tem direito a ela. Se no espaço metropolitano essa propriedade era distribuída de acordo com posições nobiliárias, de classe e género, no espaço colonial era, em primeiro lugar, a origem geográfica e/ou racial que determinava o seu destino, naquilo a que Cheryl Harris (1993) chamou de "branquitude como propriedade" e que configura um regime de propriedade racial (e subjetivação)⁵ que persiste no presente.

No contexto israelita atual, Noura Erakat (2015) pensou o conceito de Harris como a apropriação da ordem racial-colonial europeia (a mesma que produziu o antisemitismo) pelo movimento colonial de povoamento sionista. Para a autora, o conceito de nacionalidade judaica está dependente de uma construção civilizacional especificamente branca e europeia que cria uma série de dicotomias que vão além daquela entre judeus e não-judeus. Apesar disso, as/os palestinianas/os são a alteridade radical necessária (que se torna hipervisível ou invisível) para que um "Eu" judaico se projete ora como corpo saudável e reabilitado, ora como único povo originário da Palestina. Neste processo, o direito facilita que essa/e "Outra/o" seja marcada/o como subjetividade inegável para reabilitação, redenção e/ou integração, a partir de uma diferenciação *de jure* entre nacionalidade e cidadania, que a exclui do acesso ao território (como propriedade) e que permite a sua exclusão (abissal) *de facto*. É a partir desta conclusão que Rabea Eghbariah reinterpreta o conceito original a partir da formulação "judaicidade como propriedade:"

A produção do judaísmo como propriedade pela lei israelita é central para sustentar o que pode ser identificado como uma estrutura colonial de povoamento: a terra é uma pré-condição e um recurso material necessário para que a sociedade de colonos prospere às custas da população autóctone. É dentro desta estrutura que a lei funciona como

⁴ Disponível em: <https://images.is.ed.ac.uk/luna/servlet/detail/UoEgal~5~5~54653~105087:Leviathan,-Title-page>. Acesso em: 29/06/2020.

⁵ Segundo Harris (1993), o direito de propriedade determina a estrutura social, económica e política na colónia de povoamento (no caso os EUA). O colono branco torna-se sujeito como proprietário, enquanto a pessoa negra escravizada é sujeita ao estatuto de propriedade e o indígena é projetado como não-sujeito "pré-moderno" sem qualquer direito sobre o seu território.

tecnologia de ponta: é a lei que permite, facilita e determina a contínua desapropriação das/os palestinianas/os e a redistribuição dos seus recursos a favor dos judeus-israelitas. (Eghbariah, 2021a)⁶

Quando comparamos a gravura de Bosse com a ilustração elaborada, em 1939, por Ernst Machner e Otte Wallisch, para a capa da revista *Karnenu*,⁷ compreendemos a viagem que a ordem corporizada pelo soberano realizou entre tempos e geografias. Se a vontade das figuras ao centro das imagens é impor-se sobre a paisagem, na gravura de Bosse deparamo-nos com o soberano materializado por um povo subjugado, enquanto na ilustração de Machner e Wallisch é o próprio "povo sem terra" que se impõe sobre um deserto praticamente vazio, a suposta "terra sem povo." O judeu, "vida nua" (Agamben, 1998) expropriada pelo soberano representado por Bosse, tem de viajar para a Palestina de modo a fazer a travessia para a humanidade como branquitude, corporizada pelo colono sionista que faz "parte de uma muralha da Europa contra a Ásia, [de] um posto avançado da civilização que enfrenta a barbárie." (Herzl, 2011, p. 46) Ao mesmo tempo, reabilita um território visto como degradado pelos pretensos invasores árabes e tomado como propriedade somente judaica, seja por direito divino ou pela missão de o fazer florescer.

Esta é também uma imposição do direito, do conhecimento, da técnica, do planeamento e de uma economia produtiva sobre a suposta ausência de tudo isso. Aqui, a mesma *terra nullius* é representada pelo deserto, numa imagem/discurso que ignora as estruturas sociais e formas de propriedade existentes e que olha para as subjetividades locais como parte da paisagem e da natureza ou, como refere Val Plumwood (2003), retirando tanto à natureza, como a quem nela habita, qualquer tipo de agência, ou atribuindo à sua agência um caráter puramente negativo, de hostilidade e destruição. Podemos falar aqui de um "geontopoder" (Povinelli, 2016) que, mais do que um poder que se concentra no potenciamento e regulação da vida humana – um "biopoder" (Foucault, 1994) –, traça uma linha entre a vida (nascimento, mas também a morte e a extinção) e a ausência dela (tudo o que não é vital, que é inerte e/ou estéril). O deserto é então construído como espaço da ausência de vida por excelência, num estado de inércia do qual apenas pode sair através da intervenção daqueles que trazem consigo o conhecimento e os meios tecnológicos necessários para o "fazer florescer." Ou seja, temos uma distinção crucial entre as/os palestinianas/os e o deserto como não-agentes e espaços marcados pela ausência de vida, pela inércia e fossilização e os colonos sionistas como redentores, possibilitadores e fazedores de vida através da sua relação-ação com o meio.

Por outro lado, temos a significação da natureza (neste caso, do deserto) como espaço hostil. Isto parte da convicção, por parte dos colonos europeus, de que as condições climáticas de um lugar teriam influência sobre os seus corpos e sobre o seu temperamento.⁸ Assim sendo, os projetos coloniais de cunho ou influência europeia não funcionavam apenas como estruturas de ocupação e extração (de uma natureza vista como recurso) mas, como afirma Weizman (2016), estes foram também projetos que procuraram recriar pequenas Europas pelo mundo, a partir da transformação da paisagem e de tentativas de alterar os ciclos climáticos. Por exemplo, os colonos sionistas acreditavam que os processos de reflorestação contribuíam para a redução das temperaturas e para o aumento do nível de humidade, fomentando o recuo do deserto ou a sua revitalização. É precisamente esta relação-ação entre os colonos sionistas e o meio que permite ao meio entrar no domínio da vida, ou seja, o processo de substituição de uma sociedade por outra sob a base territorial ocupada é definido pela travessia da "linha abissal," do espaço-tempo do não-ser/não-conhecer/não-viver/deserto para o espaço-tempo do ser/conhecer/fazer viver/florescer.

Entre a Viena liberal e a Palestina otomana: Sionismo e território

Como conta Carl Schorske (2012), o projeto político que pretendeu ocupar e transformar o território palestino nasce na Europa liberal de finais do século XIX –mais propriamente em Viena– como um projeto pensado por europeus, para resolver os problemas dos judeus perseguidos e excluídos que, segundo o discurso antisemita, erravam pelas cidades do continente. O autor apresenta Theodor Herzl, patriarca deste movimento político, como a imagem do judeu burguês assimilado na cultura secular germânica, um liberal cultivado para quem a religião era apenas *un pieux souvenir de famille*. O mosaico ideológico que é o Sionismo nasce deste contexto: uma Europa liberal incapaz de dar uma resposta à "Questão Judaica" e um ideólogo cujo sistema de valores se centrava na cultura cosmopolita germânica. Assim, a uma tradição humanista, juntaram-se uma estética romântica e uma visão assimilacionista do judaísmo que iriam contaminar a sua ideia de nacionalismo judaico. O desprezo pelos valores da diáspora –vistos como vestígios da condição do gueto que teriam de desaparecer para dar lugar aos valores sociais e culturais europeus e cristãos– unia-se à vontade pelos grandes gestos de homem providencial, com o poder de mobilizar as massas ignorantes e salvar o seu povo. Por fim, a estética romântica era apresentada na sua visão simbólica e na sua estratégia,

⁶ O idioma original de todas as citações diretas é o inglês e todas as traduções apresentadas são da responsabilidade do autor deste texto.

⁷ Disponível em: <https://www.palestineposterproject.org/poster/karnenu-magazine-cover-march-1939>. Acesso em: 31/01/2022.

⁸ Joseph Massad (1996) refere que vários líderes sionistas, como o trabalhista David Ben-Gurion ou o revisionista Ze'ev Jabotinski, acreditavam que o clima do Levante corrompia os indivíduos e as sociedades.

onde a nação aparecia como discurso e ideia, como proposta messiânica capaz de estimular o desejo e a vontade humana.

A redenção de um povo e de um território nascia assim como uma completa abstração, uma ideia que começaria a ganhar forma em 1897. Schorske (2012) conta que esse é o ano da realização do Primeiro Congresso Sionista e da fundação da Organização Mundial Sionista (OMS), que teria como funções a captação de apoios para a causa nacionalista judaica, a exploração de oportunidades materiais para a sua execução e que serviria como corpo internacional de pressão diplomática. O território aparecia ainda como uma entidade etérea e, como afirma Alon Tal (2008), Herzl desconhecia por completo a realidade local e apenas se deslocaria à Palestina uma única vez, em 1898. Na descrição dessa visita é possível ler a relação dos líderes sionistas com o lugar. Ela era movida pelo desprezo sentido em relação à Palestina real, pelo sentimentalismo, que conectava aquele lugar aos textos sagrados, e pelo desejo projetado no futuro Estado-nação: "Atualmente a terra é infértil e está abandonada: as encostas das colinas estão despidas, os lugares com nomes conhecidos são tristes pilhas de escombros e os campos estão em pousio. A Terra Santa é um deserto selvagem, mas há oásis –os nossos colonatos judeus!" (Theodor Herzl *in* Braverman, 2009, p. 335)

A relação de desconforto com a Palestina real teria de ser ultrapassada e, como conta Tal (2008), foram dois os caminhos escolhidos pelo movimento sionista: o de caráter hipermoderno e desenvolvimentista, que propunha a transformação do território através do trabalho físico, que reabilitaria o lugar e a própria subjetividade judaica; e o de caráter antimoderno, que defendia a reconciliação entre os judeus e a Palestina, através da reivindicação da sua posição como autóctones daquele lugar. Estes dois caminhos complementares podem ser lidos de acordo com o que Nixon (2005) chama de "amnésia espacial," já que, ao imporem uma ligação abstrata e/ou transcendental com o lugar, ignoram e ocultam a existência das comunidades locais e as diferentes relações que estas mantêm com ele.

O primeiro caminho foi perfeitamente descrito por Herzl no romance que escreveu em 1902. Em *Altneuland* (em português, a "Velha-Nova-Terra") o Reino pré-diaspórico de Israel encontra-se com a "Terra Prometida" do futuro:

O simples sistema de barragens, tão conhecido no mundo civilizado, onde cada gota de água que caiu do céu foi aproveitada para o bem público. Leite e mel escorreram mais uma vez na casa ancestral dos judeus. A Palestina voltou a ser a "Terra Prometida". [A] "Velha-Nova-Terra" foi transformada num jardim e num lar para as pessoas que haviam sido pobres, frágeis, sem esperança e sem terra. (Herzl, 1916)

O segundo caminho, defendido por intelectuais sionistas como Aaron David Gordon, era crítico em relação a uma busca incessante pelo desenvolvimento e valorizava uma reconciliação entre o lugar, o corpo e o espírito judaicos maltratados e humilhados no exílio (Tal, 2008). Esta visão, que procura os valores puros e essenciais da nação no reencontro com a natureza, é próxima daquilo a que posso chamar de uma componente ecológica-romântica do Sionismo.

Ao contrário de outros movimentos coloniais que, como afirma William M. Adams (2003), começaram, a partir do século XIX, a valorizar a preservação de "ilhas naturais," poupadas ao avanço da civilização,⁹ o movimento sionista adotou, desde cedo, uma postura particular. Irus Braverman (2009) diz que a necessidade de reconstruir o "Jardim do Éden," supostamente negligenciado pelas/os *fellahin* (em português "camponesas/es") palestinianas/os e pelos seus animais,¹⁰ justificou a prioridade dada à reflorestação do território. E se, para os colonos sionistas, mais e melhor vegetação dariam um importante contributo rumo a esse objetivo e ajudariam a fazer o deserto recuar, a verdade é que os pinhais e eucaliptais plantados pelo Fundo Nacional Judaico (FNJ)¹¹ tiveram propósitos simbólicos e espaciais instrumentais.

Braverman (2009) explica que a tensão entre um passado bíblico, imaginado e descrito nos textos sagrados, e um presente guiado pela modernidade colonial europeia, está patente nas contradições da estratégia ambiental sionista. O pinhal representa, simultaneamente, o enraizamento dos colonos ao lugar –enquanto a alienação das/os palestinianas/os em relação ao território é conseguida, por exemplo, com o desenraizamento e queima de oliveiras–, a recuperação de uma paisagem supostamente perdida e a reprodução de um cenário centro-europeu –sendo o pinheiro uma árvore importada para a região. Contudo, a autora afirma que estas áreas de vegetação são sobretudo ins-

⁹ Adams (2003) fala dos jardins, parques e estufas tropicais, construídos nas colónias e metrópoles como expositores de espécies exóticas, preservadas agora num vácuo espaço-temporal e separadas do seu ecossistema.

¹⁰ Como conta Eghbariah (2021c; 2021b), duas leis redigidas e aprovadas pelo *Knesset* (parlamento israelita), em 1950 e 1977, estabeleceram um regime jurídico que criminaliza, sob a capa de proteção ambiental, atividades sociais, culturais e económicas levadas a cabo há centenas de anos pelas/os palestinianas/os. Uma lei de 1950 criminaliza a posse de cabras negras, visando o gado mais abundante na Palestina e tradições de pastorícia centenárias, enquanto uma lei de 1977 declara a *za'atar* e a *marimiyeh* (duas espécies locais de ervas comestíveis) como espécies naturais protegidas, criminalizando a colheita, posse e venda de ervas fundamentais para a tradição culinária e cultural palestinianas. Ou seja, o direito e, neste caso, a sua relação com a proteção ambiental, serve como ferramenta ao serviço da destruição e substituição das relações sociais e culturais existentes, nomeadamente as que vinculam a natureza e o território à população palestiniana.

¹¹ Braverman (2009) conta que este fundo agrário, criado em 1901, tinha como função comprar terras com o capital doado pela comunidade judaica da diáspora, retirando-as do mercado privado e destinando-as ao estabelecimento de um futuro Estado. Desde o estabelecimento de Israel esta instituição paraestatal funciona como meio para garantir o acesso exclusivo à terra e à propriedade por parte dos (colonos) judeus.

trumentos que permitem produzir fatos consumados, tais como: a supressão da memória palestina,¹² a reconfiguração fronteiriça e o controlo de mais território pelo Estado de Israel e pelo FNJ. Este caráter instrumental, com supostas metas ambientais, é abertamente descrito a Braverman por um inspetor do FNJ:

De modo a impedir o roubo de terras estatais por qualquer pessoa: tu, eu, os beduínos, os drusos – não importa quem [sic] – [o Estado] entendeu que deve encontrar um instrumento para impedir que as pessoas ocupem essas terras. [Assim, o] plantio é usado como instrumento para controlar o território. (Amikam Riklin in Braverman, 2009, p. 347)

Por último, é importante compreender como a relação jurídica e histórica de propriedade entre os colonos sionistas e o território da Palestina se constituiu para lá da perspectiva ideológica apresentada. Yael Allweil (2017) começa por referir que foi apenas na transição entre os séculos XIX e XX que a emigração de judeus europeus para a Palestina aumentou significativamente. A autora dá especial atenção às reformas legais implementadas pelo Império Otomano durante um período que ficou conhecido como *Tanzimat*¹³ (1839–1876) ou, em português, "Reorganização." Destas reformas, a que mais impacto teve no modo de vida das populações locais foi a nova legislação que regulava a distribuição do solo, introduzida em 1858, e que abriu a porta à sua mercantilização e privatização, abolindo os regimes de propriedade coletiva que garantiam o direito sobre as terras a quem as trabalhava – central para o sistema de relações (socioeconómicas) entre as/os *fellahin* palestinianas/os, o território e o mercado de trabalho. Ao deixarem de ser proprietárias/os coletivas/os, as/os *fellahin* passaram por um processo de alienação comunitária, transitando para uma condição de trabalhadoras/es sem-terra que tinham de vender, de forma individual, a sua força de trabalho a uma nova classe de latifundiários.

Allweil (2017) diz que as reformas otomanas – aprofundadas pela Grã-Bretanha durante o período de administração

colonial da Palestina (1920–1948) – despoletaram dois processos em simultâneo: a desestruturação da sociedade palestiniana e o estabelecimento de vínculos de novo tipo com o território, alianças que permitiram ao *Yishuv*¹⁴ e a um projeto colonial ainda embrionário expandirem-se e tornarem-se viáveis. A regulamentação do solo como mercadoria introduziu diferentes relações de tipo capitalista que favoreceram a sua concentração nas mãos de uma pequena elite urbana palestiniana (uma boa parte dela a viver fora da Palestina) e permitiram à OMS, através do FNJ, iniciar um processo de aquisição de terras e coletivização das mesmas.¹⁵

É possível retirar desta análise que um processo de substituição de vínculos entre sociedades e território se deu na transição entre o século XIX e o século XX na Palestina. Se, por um lado, a relação entre palestinianas/os e o território foi abruptamente alterada pelo avanço de um projeto colonial que soube aproveitar a sobreposição dos interesses de uma classe proprietária em relação aos interesses coletivos, por outro, novos laços com o mesmo lugar foram consolidados através de uma aliança entre o capital judaico e a força de trabalho, representada pelos colonos que chegavam à Palestina em cada vez maior número – confirmando o projeto nacional-colonial sionista como grande elemento aglutinador de interesses aparentemente antagónicos e inconciliáveis.

“Territorialidades itinerantes:” a região do *Naqab*

Rana Barakat (2018) refere que mesmo algumas perspectivas críticas sobre o estabelecimento e estrutura colonial do Estado de Israel sublinham o sucesso deste projeto que se realizou em meados do século XX. Ao fazerem-no, naturalizam um processo violento em curso como *fait accompli*, privilegiando a história e a narrativa do colonizador. Como procurarei demonstrar, a *Nakba*¹⁶ é um processo/estrutura violenta que continua a

¹² Este tipo de ação política do silenciamento e do esquecimento materializou-se, sobretudo, através da transformação irreversível da paisagem (e renomeação dos lugares), deixando-a irreconhecível para as/os quase 800.000 refugiadas/os palestinianas/os expulsas/os em 1948. Contudo, neste caso, Braverman (2009) refere-se especificamente ao plantio de árvores no mesmo lugar em que se encontravam (e, em alguns casos ainda se encontram) povoações palestinianas destruídas no mesmo período. A autora explica que, dessas 531 povoações, pelo menos 182 estão localizadas no mesmo lugar de parques, bosques e reservas naturais plantadas e demarcadas pelo Estado de Israel.

¹³ Ahmed Amara (2013) apresenta estas reformas como parte de um processo de modernização iniciado para dar resposta à necessidade do Império Otomano gerar mais receitas, garantir um maior controlo territorial e competir com outras potências globais que, principalmente depois da construção do Canal do Suez (1859–1869), começavam a ameaçar a sua hegemonia regional.

¹⁴ Comunidade composta pelos colonos sionistas que viviam na Palestina antes do estabelecimento do Estado de Israel.

¹⁵ É fundamental acrescentar que um dos principais objetivos da aquisição de terras era a expropriação e expulsão das comunidades palestinianas que aí viviam e trabalhavam.

¹⁶ *Nakba* (em português, "Catástrofe") é a palavra adotada pelas/os palestinianas/os para descrever os acontecimentos que levaram à criação do Estado de Israel, em 1948. Dentre eles destaca a expulsão de quase 800.000 palestinianas/os das suas casas e território, a destruição total ou parcial de, pelo menos, 531 povoações e de milhares de documentos e objetos pessoais e familiares, num conjunto de ações que configuram atos de "limpeza étnica," mas também de "memoricide" (Pappé, 2007). É importante referir que, tal como o colonialismo de povoamento não pode ser definido como um evento, mas sim como uma estrutura/processo, também a *Nakba* não deve ser localizada como algo ocorrido e encerrado em 1948, mas como um processo violento e contínuo de despossessão e eliminação – aquilo a que as/os palestinianas/os chamam de *al Nakba al mustimirrah* ou, a *Nakba* em curso.

ter consequências sociais e ecológicas profundas e o pensamento-ação das/os palestinianas/os não serve apenas de resposta, mas é, antes, uma proposta "pós-abissal" (Santos, 2018) de r/existência, um pensamento-ação alternativo de alternativas.

Como conta Tal (2008), as primeiras décadas do século XX foram caracterizadas pelas dificuldades com que os colonos sionistas se depararam para cultivar o solo da Palestina –precisamente pelo desconhecimento do lugar e dos melhores métodos para lidar com o tipo de clima e solos da região– e pela "deserção" de vários deles, para quem a desconexão com o lugar superava o compromisso com o projeto nacionalista judaico. E se tudo isto mudou durante o período em que o território esteve sob administração colonial britânica –com o aumento de investimento em tecnologia, impulsionado pelo maior fluxo de capital da diáspora–, o autor (Tal, 2007) alerta para as consequências do tipo de desenvolvimento perseguido a partir de então. As profundas alterações implementadas nos ecossistemas locais, através da introdução de novos meios técnicos e químicos, de novas sementes e tipos de vegetação e da exploração de novos pontos de água e seu tratamento, levaram ao desgaste e salinização dos solos, à contaminação dos lençóis de água, à descida do nível das águas do Mar Morto e à redução da humidade e consequente desertificação. Tudo consequências (de uma estrutura colonial de povoamento) que, como refere Muna Dajani (2017; 2022), configuram o crime de "apartheid climático," afetando desproporcionalmente e de forma calculada¹⁷ comunidades palestinianas.

O "florescimento do deserto" gerou assim a deterioração dos ecossistemas à custa das/os palestinianas/os, como parte da *Nakba* em curso. Essa deterioração é consequência de uma mercantilização do solo e da relação estabelecida entre colonos e território que equivale à de um proprietário com o seu quinhão, algo já denunciado no início do século XX por A.D. Gordon: "A natureza é relegada ao estatuto de mercadoria, já não de fonte de vida [...]. O campo cultivado ou a floresta, por exemplo, são avaliados de acordo com a sua capacidade de produção e quantidade exata de madeira e dinheiro que podem de lá ser extraídos." (A.D. Gordon in Tal, 2008, p. 290) A afirmação do intelectual sionista é formulada como crítica à utopia desenvolvimentista de Herzl, contudo, ela oculta o objetivo orientador do projeto colonial de povoamento. Gordon denuncia as consequências ambientais desse projeto, mas, na sua análise, nunca incorpora as/os palestinianas/os, ou seja, independentemente do tipo de redenção/regeneração perse-

guida pelo movimento sionista, ela realiza-se sempre por oposição e como eliminação da/o "Outra/o" e das suas memórias, inscritas no território agora ocupado.

É também por isso que quando a relação entre este projeto colonial de povoamento e o território deixa de ser mediada pela ideologia ela manifesta-se sempre como algo incompleto. Se, por um lado, a reivindicação de uma originalidade exclusivamente judaica na Palestina é a *raison d'être* sionista, por outro, quando é feita uma aproximação aos lugares e às suas múltiplas camadas de complexidade deparamo-nos com a violência colonial em curso (e suas consequências), mas também com a proliferação de modos de r/existir para lá dos seus vocabulários dominantes.

A partir, por exemplo, de um trabalho etnográfico (Sagie *et al*, 2013) realizado no Vale de Arava, entre Israel e a Jordânia, com as comunidades *kibbutznikim*¹⁸ e beduínas que habitam os dois lados da fronteira é possível ler os diferentes tipos de relação com o território. Do lado israelita, os *kibbutznikim*, na sua maioria oriundos da costa-leste estadunidense, veem o deserto como simples pano de fundo que os lembra de uma missão maior do que eles, a de estabelecer e proteger um Estado-nação e a de tornar aquele território produtivo e hospitaleiro de modo a possibilitar a criação de raízes. Este sentimento reproduz a ideia nacional judaica proferida pelo ex-Primeiro-Ministro de Israel, Yitzhak Rabin, aquando da assinatura do Tratado de Paz com o Reino da Jordânia:

Deste pódio, olho em redor e vejo o Arava. No horizonte, do lado jordano e do lado israelita, vejo apenas um deserto. Quase não há vida neste lugar. [...] Deste pódio, olho em redor e vejo o Arava e vejo-vos: a nossa geração e a próxima. Somos nós que vamos transformar este lugar estéril num oásis fértil. Os tons de castanho monótono e de cinza opaco irão brotar como verdes vivos e vibrantes. (Rabin, 1994)

Como apresentam Hila Sagie *et al* (2013), os *kibbutzim* ocupam este lugar como "oásis" artificiais encerrados na sua relação com o deserto. Eles estão dependentes de um tipo de agricultura e pastorícia totalmente estranhas ao contexto e são financiados pela máquina estatal e pelo capital sionista da diáspora que têm de provar as palavras de Rabin ao mundo, demonstrando a sua capacidade de produzir mais e melhor num cenário descrito como vazio e hostil. Do lado jordano da fronteira, as comunidades beduínas reconhecem o deserto como a sua casa. Elas constroem as suas povoações em continuidade com

¹⁷ Sendo o exemplo mais evidente a hegemonia israelita sobre os recursos hídricos. Como afirma Dajani (2017), essa hegemonia permite o desvio de recursos, que deveriam servir as comunidades palestinianas na Cisjordânia, para colonatos construídos ilegalmente nessa região. Este é apenas um exemplo de um sistema (apoiado e financiado pela comunidade internacional, que está) desenhado para assegurar a total dependência da Autoridade Nacional Palestiniana em relação ao Estado de Israel e, como consequência, a extrema vulnerabilização das/os palestinianas/os.

¹⁸ *Kibbutznikim* (plural de *kibbutznik*) são os habitantes de um *kibbutz*. *Kibbutz* é um tipo de colonato agrícola comunitário que serviu de modelo à estrutura socioeconómica segregacionista de Israel (Kimmerling, 1983). Os ideais de igualdade e solidariedade preconizados pelos seus habitantes serviam de fachada para espaços avançados de conquista e ocupação territorial, estruturados em redor da exclusividade judaica e onde era cultivada uma consciência de povoamento essencial para a sustentabilidade do projeto colonial sionista.

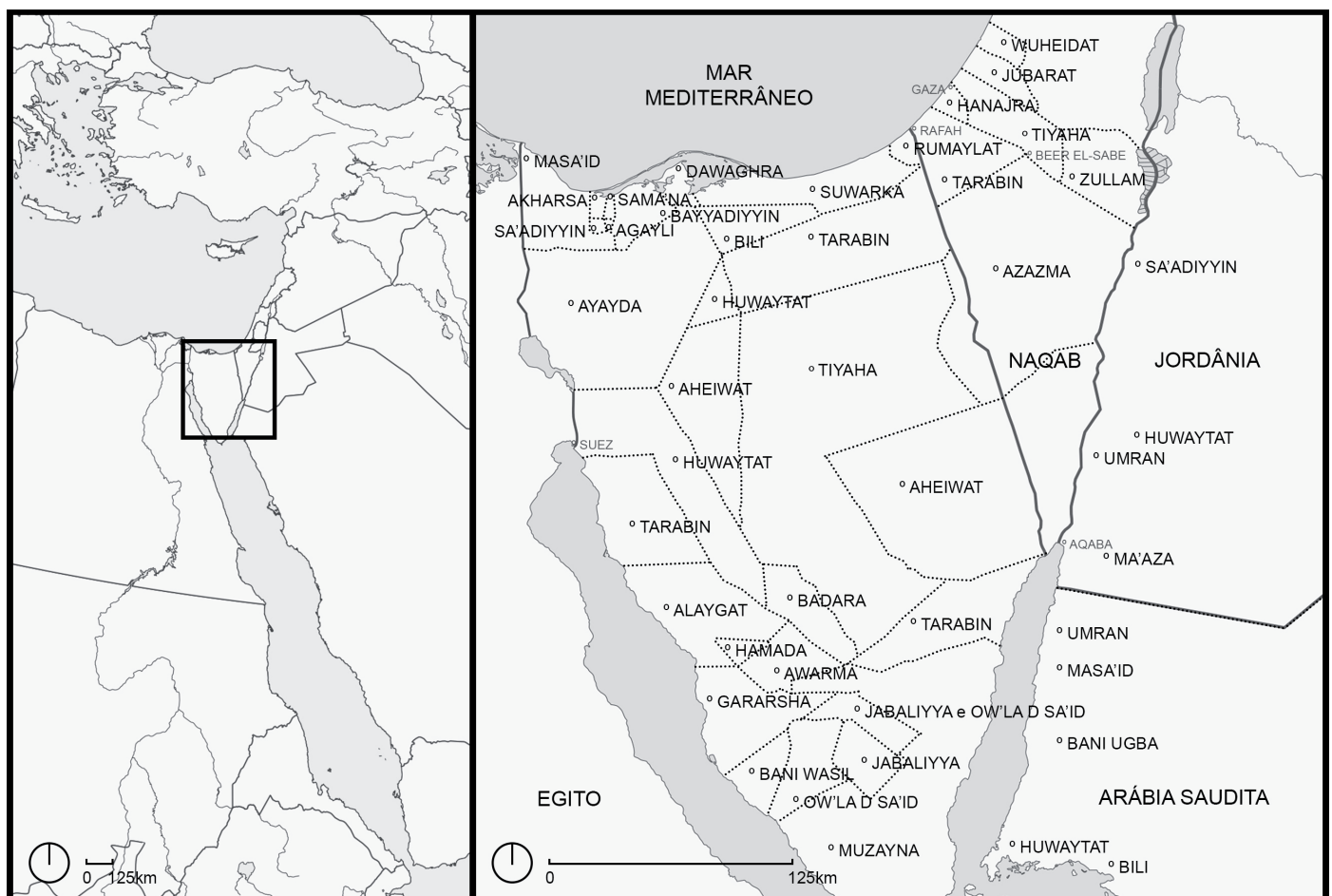
um ecossistema dinâmico e vivo e, para subsistirem, sabem tirar partido das condições sazonais de humidade e precipitação e das possibilidades de cultivo que melhor resistem a cada época e a um tipo de solo arenoso.

A constituição deste tipo de espaço-tempo de r/existência, alternativo ao do planeamento centralizado e que recusa ser domesticado pelas instituições estatais, é negado às comunidades palestinianas-beduínas do *Naqab* desde, pelo menos, 1948. Apresentadas pela narrativa hegemónica como invasoras no seu próprio território, para além de improdutivas e parte de um ecossistema (o deserto) inútil e degradado, as suas práticas e experiências podem ser lidas a partir do conceito "territorialidades itinerantes," como algo que opera a partir de "empurrões, destacamentos e cisões" (Mbembe, 2014, p. 173). Estas comunidades negociam na zona de contacto sem perderem a sua autonomia e a prova disso é que foram as únicas que conseguiram reivindicar, *de facto*, o seu direito de retorno e, mesmo sem o

reconhecimento do colonizador, voltaram a habitar os territórios dos quais haviam sido expulsas em 1947-49.

E se, anteriormente, remeti para uma etnografia comparativa, realizada na fronteira entre Israel e a Jordânia, não foi porque considere as comunidades beduínas de forma homogênea, mas porque, como podemos ver no *Mapa I*, ser-me-ia impossível descrever com precisão a sua heterogeneidade baseando-me na relação existente entre elas e o território tal como ele existe hoje –depois do encerramento das diferentes regiões dentro de fronteiras progressivamente militarizadas. Estas novas fronteiras impedem a circulação de comunidades entre territórios, provocando ruturas no seu modo de vida e nas relações sociais, políticas e comerciais entre clãs e entre as várias comunidades dentro de um clã.

A disrupção destas relações entre comunidades beduínas e entre elas e o território é o resultado de um projeto colonial de povoamento que concebe a região do *Naqab* como última e



Mapa I – Divisão territorial entre clãs beduínos nas regiões do *Naqab* e do Sinai, até ao estabelecimento do Estado de Israel (1948). Fonte: elaborado pelo autor a partir de Jong (2011).

Map I – Territorial division between Bedouin clans in the *Naqab* and Sinai regions, until the establishment of the State of Israel (1948). Source: prepared by the author from Jong (2011).

mais difícil fronteira a ser conquistada. Nas palavras de David Ben-Gurion, "pai fundador" do Estado de Israel e Primeiro-Ministro por duas vezes (1948-1954 e 1955-1963), o sucesso do projeto nacional dependia da implementação da visão sionista neste lugar em particular:

O povo de Israel será testado pelo Negev¹⁹ [...]. Somente colonizando e desenvolvendo o Negev pode Israel, como nação moderna, independente e em busca de liberdade, estar à altura do desafio que a história colocou diante nós [...]. Todos nós –veteranos e olim, jovens e velhos, homens e mulheres– devemos voltar ao Negev como o nosso lugar e o nosso futuro e devemos voltar as nossas atenções para o sul (David Ben-Gurion in Yiftachel e Yacobi, 2004, p. 220).

Nele, a existência beduína era ignorada/ocultada e o território era apresentado como uma vasta *terra nullius*, pronta a ser moldada pelo colonizador. Para transformar o discurso em fatos consumados, o governo de Ben-Gurion manipulou legislação otomana e britânica existente de modo a despossuir as/os palestinianas/os-beduínas/os que viviam no *Naqab* e a ocupar o seu território e, mais tarde, através da implementação de um quadro legal assente em Leis Base,²⁰ garantiu que qualquer expropriação temporária passava a permanente. Oren Yiftachel e Ahmed Amara (2014) contam que, das 95 comunidades palestinianas-beduínas que viviam no *Naqab* até 1948 –e que tinham um total de entre 75.000 e 90.000 pessoas–, restaram apenas 19 –com um total de cerca de 11.000 pessoas.

Os autores estimam que a presença de comunidades beduínas no *Naqab* possa remontar ao século VII. Apesar disso, a ocupação militar desta região e o desenvolvimento de múltiplos instrumentos discursivos, legais e materiais transformaram essa longa história em pó. Entre eles destaque: a identificação das comunidades como nômadas, com o objetivo de lhes negar o direito de propriedade sobre as suas terras (Meir, 2009) e de desconectar a sua identidade e luta da daquelas/os palestinianas/os descritas/os genericamente como árabes;²¹ o desenvolvimento de um dis-

curso sofisticado que relaciona a designação otomana de "terra morta" com a incapacidade de comunidades pré-industriais (ou seja, pré-modernas) se instalarem, de modo permanente, numa região tão árida e serem autossuficientes (Yiftachel, 2018); o recurso a uma narrativa ambientalista²² que privilegia o plantio de mais árvores no deserto, posta em prática pelo FNJ desde, pelo menos, 1943 (Braverman, 2009) e; o planeamento e construção de colonatos e de uma vasta gama de infraestruturas "de interesse nacional", equipamentos poluentes e, mais recentemente, levando a cabo "projetos verdes" (Hawari, 2022), como a construção de parques solares em solo reivindicado por comunidades palestinianas-beduínas (Bishara e Maamnih, 2011).

A eficácia destes discursos e práticas dependeu (e depende) de um modelo administrativo que, a longo prazo, tornasse as comunidades palestinianas-beduínas dependentes do Estado de Israel para sobreviver e consumasse a rutura em relação a um modo de vida (que implica um tipo de relação com o território e com o ecossistema) alternativo ao da maioria dos judeus-israelitas. Esse modelo foi aplicado às cerca de 11.000 pessoas que o movimento sionista não conseguiu expulsar do *Naqab* em 1947-49²³ e que são descritas pelos representantes do Estado de Israel como uma "quinta coluna," ou seja, um risco securitário e demográfico. Segundo dados da organização humanitária Adalah (Bishara e Maamnih, 2011), atualmente, o seu número ascende a cerca de 192.000, constituindo apenas 31% da população do distrito de *Beer el-Sabe*, mas tendo acesso, segundo Thabet Abu Rass (in Farah, 2011), a apenas 2% do solo da região –do qual apenas 0,6% é reconhecido como solo utilizado de forma legal.

A estas 192.000 pessoas o Estado dá duas opções: abandonar o seu território ou viverem confinadas, sob vigilância permanente, ao mesmo tempo que aceitam a sua condição como cidadãos de segunda-classe e o modo de vida hegemónico –viverem como israelitas sabendo que nunca serão reconhecidas como tal. Como conta Mihlar Farah (2011), um planeamento para a homogeneização, destruição comunitária, exclusão e empobrecimento foi iniciado logo após o estabelecimento do Estado, com a trans-

¹⁹ *Negev* é a palavra hebraica para nomear o *Naqab* (palavra árabe) e o seu uso corrente em Israel faz parte da estratégia de substituição de nomes após a ocupação de lugares. Essa estratégia tem como finalidade apagar a memória e a presença palestiniana (histórica e atual) nesses lugares.

²⁰ Das Leis Base desenhadas para expropriar a população palestiniana Amara (2013) destaca: 1) a Lei da Propriedade Estatal (1951), que incorpora, de modo instrumental, legislação otomana e britânica relativa à propriedade do solo; 2) a Lei dos Proprietários Ausentes (1950), que permitiu ao Estado ocupar temporariamente a propriedade das/os refugiadas/os palestinianas/os expulsas/os em 1948; 3) a Lei da Aquisição de Terras (1953) que tornou essa ocupação permanente e permitiu ao Estado controlar cerca de 93,5% do *Naqab*, sendo que os restantes 6,5% já pertenciam a organizações sionistas, como o FNJ.

²¹ O projeto colonial sionista apoia-se na proliferação de dicotomias que vão além daquela entre judeus e não-judeus (Erakat, 2015). De modo a cindir uma unidade sociopolítica palestiniana é procurada a amplificação das diferenças entre palestinianas/os de diferentes regiões, religiões, comunidades, classes sociais, filiações políticas, etc. Este é um processo retórico, mas também material, onde são aplicados instrumentos de inclusão e de exclusão específicos a diferentes comunidades –por exemplo, os palestinianos-drusos que vivem em Israel, ao contrário de outros palestinianos com cidadania israelita, cumprem o serviço militar.

²² Geralmente classificada como *greenwashing* (Hawari, 2022), ou seja, o recurso a uma narrativa que ajuda a projetar Israel como um Estado consciente e proativo no combate à crise climática, ao mesmo tempo que ajuda a ocultar e/ou justificar práticas de "ecocídio," "apartheid climático" e/ou práticas coloniais de ocupação territorial e limpeza étnica (Dajani, 2022).

²³ Designadas de "presentes-ausentes" estas pessoas não são consideradas deslocadas internas, o que permitiu ao Estado de Israel apropriar-se dos seus bens após 1948.

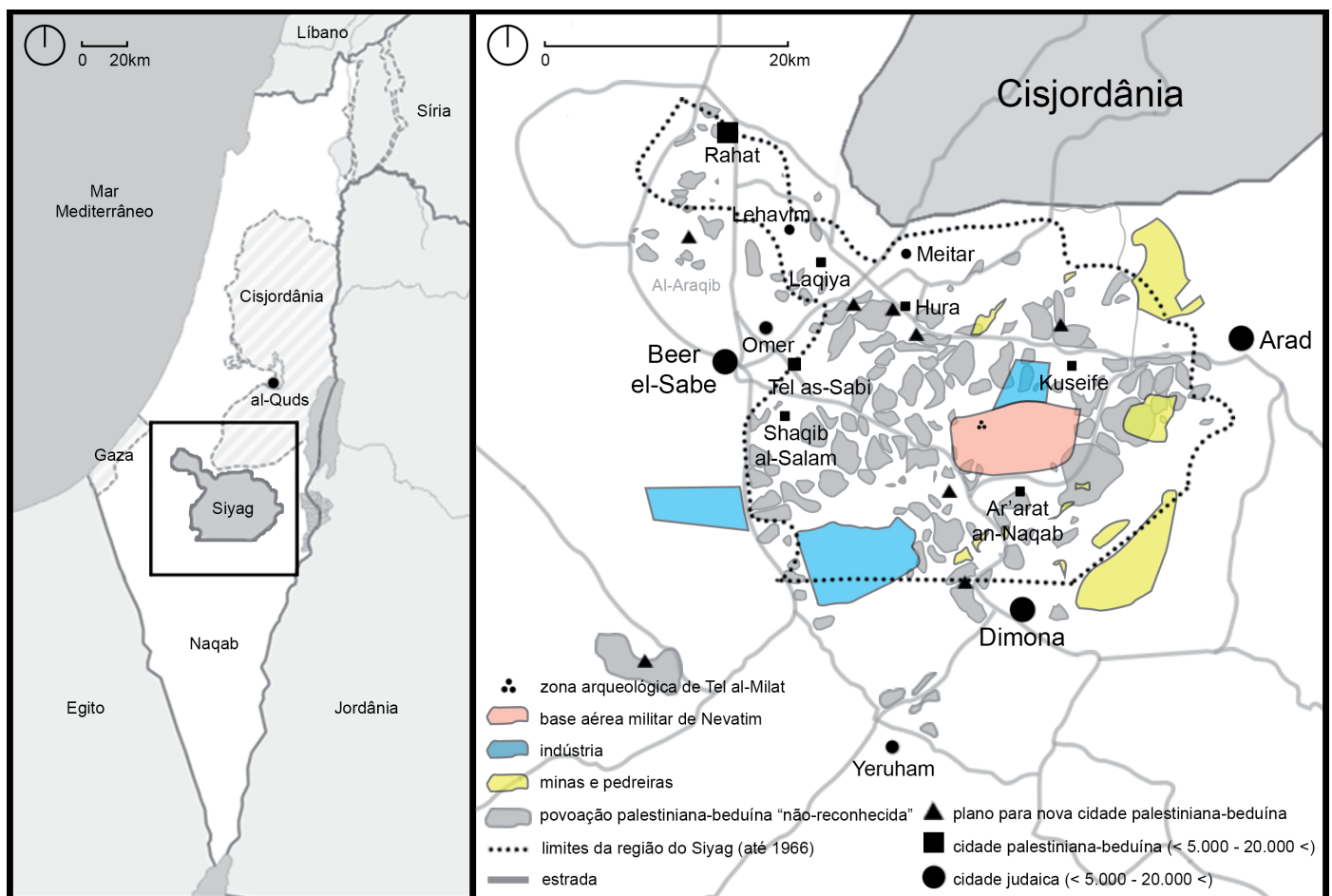
ferência coerciva das comunidades palestinas-beduínas para a região do *Siyag* (em português, "Cercos"), no norte do *Naqab* – uma área com apenas 150.000 hectares, por comparação com os 1.300.000 hectares habitados pelas mesmas comunidades antes de 1948–, onde ficariam sob administração militar até 1966. No *Mapa II* podemos ver essa região marcada a pontilhado, tal como os 7 municípios construídos e os 8 projetados pelo Estado de Israel para albergar as comunidades palestinas-beduínas. No mesmo mapa aparecem parte das agora 44 povoações palestinas-beduínas classificadas como "não-reconhecidas" pelo Estado (Negev Coexistence Forum for Civil Equality, s.d.) e aonde vivem cerca de metade das/os 192.000 palestinas/os-beduínas/os com cidadania israelita (Bishara e Naamnih, 2011).

Este mapa reflete, de forma esquemática e estática, um processo dinâmico, complexo e violento, parte da *Nakba* em curso. Nele podemos ler também a recusa das comunidades palestinas-beduínas em se submeterem às políticas e instituições

estatais (como tribunais e forças de segurança), em atos de resistência social e comunitária, naquilo a que Barakat chamou de "recusa em curso:"

Embora se possa argumentar que a história moderna da Palestina está marcada pela gradual eliminação colonial da vida palestina, a realidade vivida pelas/os palestinas/os sob ocupação existe como um passado que permanece presente, como a Nakba em curso. E se as tentativas de eliminação estão em curso, também o estão os protestos contra elas. A recusa é ao mesmo tempo uma circunstância imediata e a continuação de um processo histórico em curso. [...] A recusa contém a dor e o poder de compreender o que está em curso. O presente é tanto um eco do passado quanto a criação de algo novo. (Barakat, 2021, p. 92)

Neste cenário, os sete municípios construídos pelo Estado de Israel representam o espaço-tempo controlado pelo pla-



Mapa II – Localização de povoações palestinas-beduínas e planeamento estatal na região norte do *Naqab*, 2007. Fonte: elaborado pelo autor a partir de Meir (2009) e Yiftachel (2018).

Map II – Localization of Palestinian-Bedouin villages and State planning in northern *Naqab*, 2007. Source: prepared by the author from Meir (2009) and Yiftachel (2018).

neamento central, que vários líderes comunitários descreveram a Farah (2011) como espaços pensados para restringir os seus movimentos. As fronteiras dos municípios foram desenhadas de modo a sobrepor terrenos pertencentes a diferentes clãs e desrespeitando as relações inter/intracomunitárias. Yiftachel e Yacobi (2004) expõem também uma estratégia de "dividir para reinar" implementada pelo Estado que, ao misturar diferentes clãs no mesmo espaço e grupos com diferentes estatutos nos mesmos edifícios, promoveu tensões internas e uma desarticulação de laços comunitários. Os autores referem que, para além de tudo isto, estes são os municípios do país com piores indicadores socioeconómicos, uma espécie de guetos suburbanos que geram bolsas de isolamento e estigma social, onde se torna praticamente impossível manter a relação existente entre as comunidades e o território e onde não existem espaços para as práticas que constituem estas comunidades como tal e que poderiam contribuir para a sua subsistência (como o cultivo sazonal e a pastorícia).

Do outro lado está o espaço-tempo da r/existência e da "recusa em curso." As povoações classificadas como "não-reconhecidas" existem como espaços (hipervigiados e permanentemente sob ataque) onde a construção de uma identidade política antissionista, a recuperação de relações ancestrais com o território e a descoberta de modos de vida, sociabilidade e trabalho alternativos àqueles dominantes na sociedade israelita são experimentados.

Aqui, a ideia de "territorialidade itinerante" pode ser lida nas palavras de Avinoam Meir (2009), que fala da transição destas comunidades para um modo de vida e práticas semi-nomádicas. O autor refere que este processo lento se consolidou em meados do século XIX como resultado, entre outras coisas, das trocas com comunidades não-beduínas e do profundo conhecimento do território, algo herdado pela transmissão intergeracional de conhecimento. A sua dependência do clima e do solo para subsistir fez com que se movessem dentro da mesma região e que o tipo de cultivo posto em prática se adaptasse perfeitamente à escassez de água e à aridez dos solos, algo que se refletiu na grande distância entre comunidades e mesmo entre habitações dentro da mesma comunidade. A sua adaptação ao lugar gerou um tipo de espacialidade e temporalidade beduínas marcadas pela dispersão e pela descontinuidade e espaços que, apesar da sua aparência efémera, existem como organismos vivos de transmissão da memória de grupo e de uma identidade coletiva.

Depois de entrevistar vários líderes e habitantes palestinianos/as-beduínos/as do *Naqab*, Farah (2011) afirma que o território é parte constituinte das comunidades e da sua identidade. Elas, assim como o seu modo de vida, existem através desses laços históricos e de uma experiência em-comum com o território da Palestina. Esta ideia é confirmada por Khalil Al-Amour, que vive numa das povoações "não-reconhecidas" pelo

Estado de Israel: "Temos uma cultura única, uma relação única com o território. Queremos viver segundo os nossos preceitos e ser independentes." (Khalil Al-Amour *in* Farah, 2011, p. 2) As suas palavras ecoam as de Barakat e presenteiam quem as lê com uma subversão da lógica extrativista, mercantilista e exclusivista do colonizador, funcionando como uma centelha de esperança para que novos imaginários de descolonização se abram: "Em vez de um retorno que sirva para ter ou reivindicar o território, o nosso retorno é praticado através do território e pertencendo a ele. Por outras palavras, a Palestina não nos pertence, nós pertencemos à Palestina." (Barakat, 2021, p. 93)

Apesar de habitarem esta região desde muito antes do estabelecimento do Estado de Israel, as comunidades palestinianas-beduínas do *Naqab* veem-lhes negado o poder de decisão sobre o seu futuro. Hoje, essa postura é expressa através da apresentação de novos planos²⁴ que consolidam o seu processo de expropriação e que têm sido postos em prática através de métodos coercivos como a pulverização de terras com agrotóxicos (Adalah, s.d.) e a repetida demolição de casas e povoações –Al-Araqib, por exemplo, foi demolida pela 197ª vez em janeiro de 2022 (Alray, 2022).

Contudo, ao mesmo tempo que o Estado de Israel procura demover estas comunidades, negando-lhes o acesso ao seu território ancestral, demolindo (repetidamente) as suas casas e povoações, queimando os seus cultivos e desconectando-as do acesso a infraestruturas básicas, como eletricidade, água potável, escolas, centros de saúde e estradas, as comunidades respondem com atos que expressam um desejo profundo de liberdade e um pensamento-ação alternativo de alternativas, recusando um mero reconhecimento como minoria por parte do poder ocupante. Em 1949 Ben-Gurion afirmou que "os velhos morrerão e os novos esquecerão" (*in* Nabulsi, 2006), mas estes não esqueceram e continuam a reerguer-se vezes sem conta, reivindicando e nutrindo a vida, a comunidade, o lugar, a memória e um outro modo de existir. Como diz Aziz Sayah Abu Madigem, habitante de Al-Araqib: "Nós eramos pessoas livres, mas agora a vida é muito difícil. [...] O homem político quer remover todos os árabes do território e quer ficar com ele para os judeus. Nós dizemos-lhes que este é o nosso lugar e que não nos iremos mover." (Aziz Sayah Abu Madigem *in* Fahar, 2011)

Epílogo

Neste artigo procurei demonstrar como a divisão cartesiana entre razão e natureza –responsável por modos de hierarquização ontológica, epistemológica e ecológica– moldou o discurso e as práticas que marcam a relação entre colonialismo de povoamento e Antropoceno. Tomando como caso de estudo

²⁴ Refiro-me ao Plano Praver-Begin, aprovado em maio de 2013 (Adalah, 2013), e que propõe a remoção de cerca de 70.000 residentes palestinianos/os-beduínos/os que vivem em 35 povoações consideradas ilegais pelo Estado de Israel e sua consequente deslocalização para novos municípios planeados para o efeito.

o projeto colonial de povoamento sionista, herdeiro tardio dos ideais iluministas europeus, apresentei a região do *Naqab* –para os colonos sionistas, o derradeiro símbolo de uma Palestina produzida como deserto por invasores árabes– como a sua definitiva fronteira ontológica, epistemológica e ecológica. Ali, o foco dos intelectuais sionistas passou pela conquista dessa fronteira a partir da redenção do território, que seria também a redenção do corpo físico e social do judeu diaspórico degenerado. A natureza foi então usada como recurso ao serviço da ocupação e como fronteira de separação entre judeus-israelitas e palestinianas/os e entre palestinianas/os, a sua memória e o seu território. As árvores e os colonatos que floresceram e continuam a florescer no *Naqab* (e em todo o território da Palestina histórica) são os fatos consumados usados para projetar e reivindicar a posição dos judeus como povo originário da Palestina, ao mesmo tempo que a negam às/aos palestinianas/os.

Em *Foxtrot* (2017), Samuel Maoz representa bem esta dinâmica. Lá, o realizador apresenta o deserto como espaço-tempo vazio, estático e hostil, onde a presença de um posto militar marca a "linha abissal" civilizatória, a presença israelita que quebra uma paisagem contínua. Estas imagens do *Naqab* servem de prelúdio para um segundo momento definidor da narrativa, onde um militar israelita mata um grupo de adolescentes palestinianas/os como resultado de uma "má decisão." Quando uma lata de Pepsi-Cola bate no chão o militar confunde esse som com o de uma granada e descarrega a arma sem fazer perguntas. Nessa fração de segundo toda a história de colonização da Palestina atravessa o seu corpo. A representação do deserto como última fronteira da vida e da civilização é paralela à construção da/o palestinianas/os como símbolo da barbárie, como inimigo do Estado de Israel e como "Outra/o" que tem de ser controlada/o e que, se procurar reagir, tem de ser sumariamente eliminada/o e ocultada/o sob os escombros de uma nova sociedade que se ergue. É isso que acontece numa das últimas cenas do filme, onde os adolescentes são enterrados por debaixo das areias do *Naqab*, de modo que ninguém saiba que (mais) um crime foi cometido e que as/os palestinianas/os chegaram sequer a existir. Mas a "recusa em curso," como capacidade de preferir dizer "Não!" é clara, elas/es existem, resistem e partilham modos alternativos de ser e estar no (e com o) mundo.

Referências bibliográficas

- ADALAH. s.d. Challenging the ILA's Spraying of Crops Cultivated by Arab Bedouin in the Naqab. Disponível em: <https://www.adalah.org/en/content/view/6646>. Acesso em: 28/01/2022.
- ADALAH. 2013. Knesset approves forced displacement of Arab Bedouin. Disponível em: <https://www.adalah.org/en/content/view/8176>. Acesso em: 29/06/2020.
- ADAMS, W. M. 2003. Nature and the colonial mind. In: W. M. ADAMS; M. MULLIGAN (orgs.), *Decolonizing nature: strategies for conservation in a post-colonial era*. London, Earthscan Publications, p. 16-50.
- AGAMBEN, G. 1998. *O Poder Soberano e a Vida Nua: Homo Sacer*. Traduzido por António Guerreiro. Lisboa, Editorial Presença, 184 p.
- AMARA, A. 2013. The Negev Land Question: Between Denial and Recognition. *Journal of Palestine Studies*, 42(4):27-47. DOI: <https://doi.org/10.1525/jps.2013.42.4.27>
- ALLWEIL, Y. 2017. *Homeland: Zionism as housing regime, 1860-2011*. New York, Routledge, 304 p.
- ALRAY. 2022. Israeli occupation razes Al-Araqib village for 197th time. Disponível em: <https://alray.ps/en/index.php?act=post&tid=15419>. Acesso em: 18/01/2022.
- BARAKAT, R. 2021. 'Ramadan Does Not Come for Free': Refusal as New and Ongoing in Palestine. *Journal of Palestine Studies*, 50(4):90-95. DOI: <https://doi.org/10.1080/0377919X.2021.1979376>
- BARAKAT, R. 2018. Writing/righting Palestine studies: settler colonialism, indigenous sovereignty and resisting the ghost(s) of history. *Settler Colonial Studies*, 8(3):349-363. DOI: <https://doi.org/10.1080/2201473X.2017.1300048>
- BEN-GURION, D. et al. 1948. The Declaration of the Establishment of the State of Israel. Disponível em: <https://www.mfa.gov.il/mfa/foreign-policy/peace/guide/pages/declaration%20of%20establishment%20of%20state%20of%20israel.aspx>. Acesso em: 19/06/2020.
- BIBLIA. s.d. Isaías 35.1-10. Disponível em: <https://biblia.com/bible/niv/isaiah/35/1-10>. Acesso em: 28/01/2022.
- BISHARA, S; NAAMNIH, H. 2011. Nomads Against Their Will. The attempted expulsion of the Arab Bedouin in the Naqab: The example of Atir-Umm al-Hieran. Disponível em: <https://www.adalah.org/en/content/view/7405>. Acesso em: 19/06/2020.
- BRAVERMAN, I. 2009. Planting the Promised Landscape: Zionism, Nature, and Resistance in Israel/Palestine. *Natural Resources Journal*, 49(2):317-361.
- CHAKRABARTY, D. 2012. Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change. *New Literary History*, 43(1):1-18. DOI: <https://doi.org/10.1353/nlh.2012.0007>
- COOPER, F. 1997. Modernizing Bureaucrats, Backward Africans, and the Development Concept. In: F. COOPER; R. M. PACKARD (orgs.), *International development and the social sciences: essays on the history and politics of knowledge*. Berkeley, University of California Press, p. 64-92.
- CRUTZEN, P. J.; STOERMER, E. F. 2000. The Anthropocene., *Global Change Newsletter*, 41:17-18.
- DAJANI, M. 2022. Challenging Israel's Climate Apartheid in Palestine. Disponível em: <https://al-shabaka.org/memos/challenging-israels-climate-apartheid-in-palestine/>. Acesso em: 07/02/2022.
- DAJANI, M. 2022. 2017. The 'Apolitical' Approach to Palestine's Water Crisis. Disponível em: <https://al-shabaka.org/briefs/apolitical-approach-palestines-water-crisis/>. Acesso em: 07/02/2022.
- EGHBARIAH, R. 2021a. Jewishness as Property under Israeli Law. Disponível em: <https://lpeproject.org/blog/jewishness-as-property-under-israeli-law/>. Acesso em: 17/12/2021.
- EGHBARIAH, R. 2021b. The Black Goat Act. Disponível em: <https://podcasts.apple.com/us/podcast/the-black-goat-act/id1558564020?i=1000526842746>. Acesso em: 21/12/2021.
- EGHBARIAH, R. 2021c. The Palestinian Herb That Became An Israeli Crime. Disponível em: <https://podcasts.apple.com/us/podcast/the-palestinian-herb-that-became-an-israeli-crime/id1509337661?i=1000542372433>. Acesso em: 21/12/2021.
- ERAKAT, N. 2015. Whiteness as property in Israel: revival, rehabilitation, and removal. *Harvard Journal on Racial & Ethnic Justice*, 31:69-99.
- FARAH, M. 2011. Briefing: Israel's denial of the Bedouin. Disponível em: <https://www.refworld.org/docid/4ed61bd2.html>. Acesso em: 05/07/2020.
- FOUCAULT, M. 1994. *História da Sexualidade - I: A Vontade de Saber*. Traduzido por Pedro Tamen. Lisboa, Relógio D'Água, 161 p. [ed. orig.: 1976].

- HAWARI, Y. 2022. Resisting greenwashing in the Naqab: Unity Intifada continues. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/opinions/2022/1/28/resisting-greenwashing-in-the-naqab-unity-intifada-continues>. Acesso em: 07/02/2022.
- HARRIS, C. 1993. Whiteness as Property. *Harvard Law Review*, 106(8):1707–1791. DOI: <https://doi.org/10.2307/1341787>
- HART, G. 2002. *Disabling globalization: places of power in post-apartheid South Africa*. Berkeley, University of California Press, 480 p.
- HERZL, T. 1916. Altneuland. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/quot-altneuland-quot-theodor-herzl>. Acesso em: 29/06/2020. [ed. orig.: 1902].
- HERZL, T. 2011. *The Jewish State*. Kansas, Digireads.Com, 80 p. [ed. orig.: 1896].
- HOBBS, T. 2009. *Leviathan*. Oxford, Oxford University Press. 576 p. [ed. orig.: 1651].
- HONG, R. 2002. Law's Other Spaces. *Law Text Culture*, 6.
- JONG, R. E. 2011. *A grammar of the Bedouin dialects of central and Southern Sinai*. Leiden, Brill, 440 p.
- KIMMERLING, B. 1983. *Zionism and Territory: The Socio-territorial Dimensions of Zionist Politics*. Berkeley, Institute of International Studies of the University of California, 289 p.
- KKL-JNF. s.d. KKL-JNF: For a Sustainable Future for Israel. Disponível em: <https://www.kkl-jnf.org/about-kl-jnf/kl-jnf-id/>. Acesso em: 28/06/2020.
- MAOZ, S. 2017. *Foxtrot*. DVD. Tel-Aviv, Spiro Films.
- MASSAD, J. 1996. Zionism's Internal Others: Israel and the Oriental Jews. *Journal of Palestine Studies*, 25(4):53–68. DOI: <https://doi.org/10.2307/2538006>
- MBEMBE, A. 2014. *Crítica da Razão Negra*. Traduzido por Marta Lança. Lisboa, Antígona, 312 p.
- MEIR, A. 2009. Contemporary state discourse and historical pastoral spatiality: contradictions in the land conflict between the Israeli Bedouin and the State. *Ethnic and Racial Studies*, 32(5):823–843. DOI: <https://doi.org/10.1080/01419870801918755>
- MITCHELL, T. 2002. *Rule of experts: Egypt, techno-politics, modernity*. Berkeley, University of California Press, 429 p.
- NABULSI, K. 2006. The great catastrophe. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2006/may/12/israel1>. Acesso em: 28/01/2022.
- NEGEV COEXISTENCE FORUM FOR CIVIL EQUALITY. s.d. Transcription of Bedouin Villages' Names. Disponível em: <https://www.dukium.org/transcription/>. Acesso em: 29/06/2020.
- NIXON, R. 2005. Environmentalism and Postcolonialism. In: A. LOOMBA; K. SUVIR; M. BUNZL; A. BURTON; J. ESTY (orgs.), *Postcolonial studies and beyond*. Durham, Duke University Press, p. 233–251.
- PAPPÉ, I. 2007. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. London, Oneworld, 336 p.
- PLUMWOOD, V. 2003. Decolonizing relationships with nature. In: W. M. ADAMS; M. MULLIGAN (orgs.), *Decolonizing nature: strategies for conservation in a post-colonial era*. London, Earthscan Publications, p. 51–78.
- POVINELLI, E. A. 2016. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Durham, Duke University Press, 232 p.
- RABIN, Y. 1994. Signing Ceremony of Israel-Jordan Peace Treaty. Disponível em: <https://mfa.gov.il/MFA/MFA-Archive/Pages/PM%20RABIN-%20SIGNING%20CEREMONY%20OF%20ISRAEL-JORDAN%20PEACE.aspx>. Acesso em: 28/01/2022.
- SAGIE, H.; MORRIS, A. ROFÈ, Y.; ORENSTEIN, D. E.; GRONER, E. 2013. Cross-cultural perceptions of ecosystem services: A social inquiry on both sides of the Israeli-Jordanian border of the Southern Arava Valley Desert. *Journal of Arid Environments*, 97:38–48. <https://doi.org/10.1016/j.jaridenv.2013.05.007>
- SAID, E. W. 2000. Invention, memory and place. *Critical Enquiry*, 26:175–192. DOI: <https://doi.org/10.1086/448963>
- SANTOS, B. S. 2018. *O Fim do Império Cognitivo*. Coimbra, Almedina, 540 p.
- SCHORSKE, C. 2012. *Fin-de-siècle Vienna: politics and culture*. New York, Vintage Books, 432 p. [ed. orig.: 1980].
- SHENHAV, Y. 2007. Modernity and the Hybridization of Nationalism and Religion: Zionism and the Jews of the Middle East as a Heuristic Case. *Theory and Society*, 36(1):1–30. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11186-006-9015-8>
- TAL, A. 2008. Enduring Technological Optimism: Zionism's Environmental Ethic and Its Influence on Israel's Environmental History. *Environmental History*, 13(2):275–305. DOI: <https://doi.org/10.1093/envhis/13.2.275>
- TAL, A. 2008. 2007. To Make a Desert Bloom: The Israeli Agricultural Adventure and the Quest for Sustainability. *Agricultural History*, 81(2):228–257. DOI: <https://doi.org/10.1215/00021482-81.2.228>
- TURNER, F. J. 2018. *O significado da fronteira na história americana*. Traduzido por Jorge C. Pereira. Porto, Book Cover Editora, 128 p. [ed. orig.:1920].
- WEIZMAN, E. 2016. Are They Human? e-flux. Disponível em: <https://www.e-flux.com/architecture/superhumanity/68645/are-they-human/>. Acesso em: 24/04/2020.
- WOLFE, P. 2006. Settler Colonialism and the Elimination of the Native. *Journal of Genocide Research*, 8(4):387–409. DOI: <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>
- YIFTACHEL, O. 2018. 'Terra nullius' and planning Land, law and identity in Israel/Palestine. In: G. BHAN; S. SRINIVAS; V. WATSON (orgs.), *The Routledge companion to planning in the Global South*. New York, Routledge, p. 243–254.
- YIFTACHEL, O.; AMARA, A. 2014. *Confrontation in the Negev. Israeli land policies and the indigenous Bedouin-Arabs*. Berlim, Rosa-Luxemburg-Stiftung, 26 p.
- YIFTACHEL, O.; YACOBI, H. 2004. Control, Resistance, and Informality: Urban Ethnocracy in Beer-Sheva, Israel. In: A. ROY; N. ALSAYYAD (orgs.), *Urban informality: transnational perspectives from the Middle East, Latin America, and South Asia*. Berkeley, Lexington Books, p. 209–239.

Submetido: 16/07/2022

Aceite: 15/01/2023