

Árabes e judeus em Israel

Identidades em fluxo¹

MARCELO DASCAL

Professor de Filosofia da Universidade de Tel Aviv, doutor em Filosofia pela Universidade Hebraica de Jerusalém

Tradução de Hedy Lorraine Hofmann

RESUMO A maioria dos conceitos cruciais para as discussões sobre as relações entre judeus e árabes em Israel não são conceitos “clássicos”, definíveis em termos de condições necessárias e suficientes, e sim “conceitos-cacho”. No decorrer da evolução do conceito, algumas propriedades podem entrar no cacho e outras podem deixá-lo; e o grau de centralidade de uma propriedade também pode variar historicamente. Assim, a caracterização de uma identidade como essencialista – rígida, imutável – parece ser a exceção, e não a regra. Essa conceitualização proporciona novos horizontes para o conflito em questão: contribui, por exemplo, para a consciência de cada um dos dois grupos de que suas respectivas “identidades” coletivas são mais fluidas e até mesmo cheias de conflitos do que suas declarações pomposas gostariam que o outro lado acreditasse. São apresentados, aqui, obstáculos e fatores favoráveis à implementação do modelo proposto na solução dos impasses entre os dois grupos.

PALAVRAS-CHAVE Árabes, judeus, conceito-cacho, identidade, israelização, palestinação.

ABSTRACT Most of the concepts that are crucial for the discussions about the relations between Jews and Arabs in Israel are not “classical” concepts, definable in terms of necessary and sufficient conditions, but rather “cluster concepts”. In the course of the concept evolution, some properties may enter the cluster and others may leave it; and the degree of centrality of a property may also vary historically. Thus, the characterizing of an identity as essentialist – rigid, unchangeable – seems to be the exception rather than the rule. This conceptualization affords new horizons for the conflict in question: it contributes, for instance, to the realization by each of the two groups that their respective collective “identities” are more fluid, and even conflict-ridden, than their pompous declarations would wish the other side to believe. Obstacles and favorable factors to the implementation of the proposed model for the solution of the deadlock between the two groups are presented here.

KEYWORDS Arabs, Jews, cluster-concept, identity, israelization, palestination.

As máximas dos filósofos a respeito das condições nas quais é possível a paz pública serão consultadas por nações armadas para a guerra.

Immanuel Kant

Quando você conhece a raça de alguém, nada sabe [sobre essa pessoa].

Toni Morrison

Considerações preliminares

NÃO SOU SOCIÓLOGO, CIENTISTA POLÍTICO, JURISTA OU ESPECIALISTA EM ASSUNTOS DA MINORIA árabe em Israel. Embora eu tenha certa formação em linguística, especialmente na aná-

lise pragmática do discurso, suponho que tenha sido convidado a participar no “*think tank*” interdisciplinar², que me levou a escrever o presente trabalho, na minha qualidade de praticante de filosofia. Como tal, eu – pessoalmente – não desconsidero, forçosamente, os “fatos”, nem insisto em sugerir ideias “irrealistas”. Mas posso permitir-me certa liberdade metodológica em tomar distância de uma subserviência rígida a um “realismo” compreendido dentro de parâmetros estreitos. Essa liberdade dá ao filósofo a possibilidade de propor a discussão do que parecem ser propostas fantásticas ou utópicas, se julgadas a partir da perspectiva das circunstâncias atuais. Acredito que, se tais propostas preenchem a condição de serem pelo menos conceitualmente sólidas (isto é, se pudessem existir em algum mundo possível, onde as circunstâncias fossem razoavelmente diferentes), não é impossível esperar que possam, em última análise, realizar-se. Mesmo se não se realizarem, pode valer a pena elaborá-las, discuti-las e, finalmente, lutar por elas.

A filosofia, conforme a entendo, é essencialmente um empreendimento *crítico*, um esforço no sentido de detectar e esclarecer dificuldades conceituais que são frequentemente responsáveis por aqueles que parecem ser obstáculos intransponíveis à solução de conflitos práticos. No plano da pesquisa teórica, o conflito entre diferentes teorias pode gerar debates do tipo que eu chamo, tecnicamente, de “controvérsias”, que, do meu ponto de vista, são o verdadeiro motor do progresso intelectual, pois criam as condições críticas para a inovação conceitual³. Todavia, quando o conflito envolve questões práticas de importância existencial, pode ter – ao contrário – um efeito paralisante, tornando mais rígida e aumentando a polarização de posições opostas, assim impedindo a criatividade conceitual e, portanto, a solução do conflito. Mas é precisamente nesses casos que deve ser empreendido um es-

forço no sentido de distanciar-se dos padrões estereotipados de pensamento prevalentes a fim de encontrar maneiras de reconceitualizar o conflito e finalmente resolvê-lo. Na medida em que o conflito, objeto da presente discussão, é extremamente agudo e causa de muito sofrimento, considero a análise e final remoção de problemas conceituais que bloqueiam a sua solução como uma tarefa de primordial importância.⁴

Estou feliz porque essa tarefa foi empreendida por um grupo interdisciplinar e interétnico de pesquisadores e sinto-me profundamente grato pela oportunidade de fazer parte desse grupo. Nossas reuniões foram extraordinariamente ricas sob muitos aspectos. Foram abertas, sinceras e às vezes até mesmo emocionantes – como deve ser uma verdadeira reunião de pessoas (não apenas de mentes). Embora muitos de nós tivéssemos vindo com opiniões pré-estabelecidas sobre muitas das questões discutidas, e alguns eram muito céticos a respeito do valor de tais reuniões, a discussão contribuiu para um melhor entendimento das diversas posições e, em alguns casos, poderá ter contribuído também para mudanças significativas dessas posições. Isso demonstra uma disponibilidade de ouvir e compreender, de tornar claros nossos pensamentos à luz de objeções e de um esforço para chegar ao entendimento mútuo, que é uma condição prévia para concordar sobre qualquer coisa.⁵

Além disso, no decorrer de nossas discussões, ficou claro que os participantes não se alinhavam de acordo com as alianças étnicas ou políticas usuais que prevalecem em reuniões semelhantes, públicas e semipúblicas, em Israel e em outros lugares. O ambiente de liberdade e honestidade intelectual permitiu o surgimento de importantes divergências e de uma variedade de nuances que são ofuscadas nas declarações dadas publicamente. Esse fato não apenas ilustrou o caráter não monolítico de cada “blo-

co”; também demonstrou a insuficiência de fórmulas simplistas para expressar a complexidade e rica textura conceitual das questões com as quais deveriam lidar. Sob esse aspecto, as reuniões me incentivaram a realizar o tipo de análise crítica que segue.

Interdisciplinaridade: dificuldades e esperanças

Embora no presente trabalho eu tenha decidido abordar esta tarefa num plano algo abstrato, isto é, via análise conceitual, obviamente, dada a sua grandeza e complexidade, ela deve ser tratada de maneira interdisciplinar. De fato, os conceitos estão estreitamente ligados à sua expressão linguística – tanto lexical como discursiva – e a análise crítica do discurso deve ser a aliada natural da análise crítica de conceitos. Eu digo “deve” porque, infelizmente, não é sempre esse o caso. No presente trabalho, por exemplo, não pude usar dados discursivos nem a análise crítica dos mesmos. Embora sociólogos tais como Sammy Smooha (1989; 1992) tenham estudado extensamente as atitudes da minoria árabe em Israel e como mudaram com o passar do tempo, sua preocupação principal, naturalmente, não é a qualidade dos dados linguísticos. Estou na posição difícil de pregar interdisciplinaridade e não ser capaz de implementá-la, pois embora eu mencione outras disciplinas relevantes, tais como análise do discurso, sociologia, antropologia, psicologia, estudos literários, ciências políticas e história, o meu trabalho, em última análise, continua a ter um escopo estreitamente filosófico. Esse tipo de falha – e eu não estou pedindo desculpas por isso – é, em realidade, bastante disseminado no que tange a pesquisa interdisciplinar. O motivo disso podem ser as dificuldades inerentes à interdisciplinaridade.

Um dos problemas importantes que devem ser enfrentados pelo trabalho interdisciplinar é sua ati-

tude em relação às disciplinas envolvidas no mesmo. Como um esforço conjunto, envolvendo especialistas de diferentes disciplinas, pode desafiar a “autoridade” de tais especialistas ou disciplinas nos seus respectivos campos? Suponhamos que, numa conferência de ciências cognitivas, um linguista apresente evidências que apoiem a sua teoria sobre a evolução da gramática. Será que um neurocientista tem o direito de questionar os dados, a sua interpretação e a conclusão que supostamente apoiam?⁶ Se a resposta é negativa, então o esforço conjunto é interdisciplinar apenas em um sentido relativamente superficial. O que se busca é compor, em um espírito cartesiano, os resultados obtidos com autoridade por cada uma das disciplinas através do uso de seus próprios métodos e procedimentos. Pressupõe-se que esses resultados devam ser compatíveis e se complementem mutuamente. Não se espera esclarecimento da discussão ou crítica dos nossos procedimentos, pressuposições ou críticas por praticantes de outra disciplina. Consequentemente, o diálogo quase não se torna dialético e a troca de ideias continua a ser bastante limitada.

Se, contudo, a resposta for positiva, poderá surgir uma interação mais profunda. Através dos olhos do parceiro da outra disciplina, pode-se ser levado a ver limitações conceituais na nossa matriz disciplinar, metodológica ou outra, que de outra forma talvez passassem despercebidas porque estão fundadas em uma prática disciplinar que adquiriu o peso da tradição e da autoridade. Quando se torna possível realizar um questionamento mútuo transversal às disciplinas, os marcos conceituais rígidos de cada disciplina provavelmente serão contestados apesar da autoridade com a qual estão investidos, dando origem a hibridizações conceituais mais sutis que, em última análise, são mais apropriadas para lidar com os fenômenos complexos para os quais

foi empreendido o esforço interdisciplinar. Sob tais condições, poderá surgir aquilo que pode melhor ser denominado “transdisciplinaridade”.

Para além das dicotomias

As posições apresentadas nas nossas discussões foram formuladas em termos de categorias dicotômicas, tais como universalismo vs. particularismo, democracia vs. etnicidade, confiança vs. suspeita, “israelização” vs. “palestinização”, identificação vs. identidade, cultivar as diferenças vs. assimilação, igualdade vs. discriminação, metas estratégicas vs. metas táticas, etc. Em termos de tais oposições, foram detectadas contradições e formulados dilemas, dos quais se demonstrou que ambas as alternativas eram igualmente destrutivas. Baseado em tais dicotomias e nos dilemas que geraram, o confronto violento às vezes parecia ser a única possibilidade para o futuro.

Mas a discussão às vezes também revelava insatisfação com – e dessa forma a insuficiência das – dicotomias sobre as quais se baseava. Numa reunião, a assistente social Hawla Abu-Bakr afirmou que israelização não se opõe forçosamente a palestinização. Em outra, o cientista político Yaron Ezrahi apontou as mudanças que estão ocorrendo, por exemplo, na Europa, nos conceitos de cidadania e soberania e o seu impacto sobre a gama de possíveis relações entre identidades étnicas e a condição de Estado. Em outra reunião, a jurista Ruth Gabizon argumentou – analisando o caso do sistema escolar em Jaffa – que as exigências de igualdade na alocação de recursos, na qualidade da educação e no livre acesso de alunos a todas as escolas são metas estratégicas justificadas na luta por plena igualdade, mas na prática poderão entrar em conflito entre si, de modo que alcançar uma delas poderá exigir pelo menos o adiamento tático das outras. Independen-

temente de se as considerações táticas de Ruth Gabizon são corretas ou não, penso que a sua análise mostra que “igualdade” não é uma noção monolítica, que se aplica plenamente ou não se aplica.

Proponho que deveríamos tentar perseguir e aprofundar esse processo de “desdicotomização” que alguns de nós temos aplicado inadvertidamente até agora às categorias que usamos nas nossas discussões.⁷ Isso revelará que a maioria dos conceitos cruciais para o conflito que estamos analisando, e por fim a sua solução, não são conceitos “clássicos”, que podem ser definidos em termos de condições necessárias e suficientes, e, sim, como “conceitos-cacho” para os quais outras formas de “definição” são mais apropriadas.⁸

Tentarei mostrar que, se empregarmos essas ferramentas conceituais em lugar de seus equivalentes mais tradicionais, poderemos formular um conceito aceitável de sociedade pluralista – que é, acredito, o que todos os participantes neste grupo estão de alguma forma tentando alcançar. Em tal sociedade, podem encontrar o seu lugar tanto a parceria necessária entre os diferentes grupos como a legitimidade de suas diferenças (às vezes profundas).

Como se pode conceituar identidade?

Para não me alongar, limitar-me-ei a um exemplo, que – acredito – ilustra o conjunto de conceitos-chave (por exemplo, “democracia”, “autonomia”, “igualdade”, “judeu”, “árabe”) que temos empregado nestas discussões. Escolhi de propósito o conceito de “identidade”, entre todos um dos mais carregados emocionalmente, porque mesmo se a minha análise não estiver correta, poderá talvez ajudar a esvaziar um pouco a carga emocional deste termo.

O termo “identidade” deriva do latim *idem* – “o mesmo”, que denota uma relação. Rigorosamente

falando, uma coisa pode ter essa relação apenas consigo mesma. O “princípio de identidade” lógico torna isso explícito, permitindo que digamos apenas que “A é idêntico a A”. Se B tiver alguma propriedade que A não tem, então A e B não podem ser “o mesmo”. O “princípio lógico-metafísico da identidade dos indiscerníveis”, devido a G.W. Leibniz (1969, p.308), afirma que “duas” coisas que compartilham todas as suas propriedades não são duas, mas uma única coisa. Sob essa perspectiva, a “identidade” de alguma coisa é simplesmente o conjunto de todas as suas propriedades, a sua identidade não é algo que a coisa “tem”, é a própria coisa.

Obviamente, quando falamos de identidades pessoais, profissionais, intelectuais, ideológicas, coletivas, étnicas, culturais, nacionais, políticas, etc., estamos nos afastando da noção lógico-metafísica rigorosa descrita acima, pois estamos falando sobre subconjuntos de propriedades que definem a identidade pessoal, profissional, coletiva, étnica, etc., de uma pessoa. Tradicionalmente, considera-se que dizer que cada um desses subconjuntos “define” uma identidade significa que cada uma das propriedades do subconjunto é uma condição necessária e, todas juntas, são uma condição suficiente para a posse daquela identidade. Além do mais, tais definições não são meramente “nominais”, pois supostamente captam a “essência” da identidade que definem. Nesse sentido, não devem incluir propriedades “acidentais”. As propriedades essenciais devem ser fixas (ou pelo menos bastante estáveis), intrinsecamente importantes e compartilhadas por todos os membros da categoria que possuem aquela identidade, enquanto que as acidentais são variáveis, periféricas, e não são compartilhadas por todos os membros da categoria.⁹

A identidade concebida dessa forma geralmente é considerada “essencial” também num sentido mais forte, segundo o qual nenhum conjunto de

propriedades necessárias e suficientes (por exemplo, aquelas que aparecem num passaporte ou numa carteira de identidade) pode ser usado para definir identidade. Apenas um conjunto especial de propriedades selecionadas servirá, pois se considera que a identidade capta aquilo que outorga unidade e singularidade a uma entidade, funcionando como substrato daquela identidade. Nesse sentido, como condição para a existência da entidade em questão que ela define exclusivamente, a identidade deve ser mantida totalmente “coerente”, “pura” e “homogênea”, e não pode ser tolerada qualquer diversidade ou pluralidade dentro da mesma. A identidade nacional em tempo de guerra e, sobretudo, em guerras travadas por regimes ditatoriais, muitas vezes é concebida desta forma. Por exemplo, na esteira da Guerra Civil Espanhola não eram raras afirmações como as seguintes, feitas por ideólogos do regime de Franco:

Tolerar a diversidade de pontos de vista ou conceitos filosóficos levaria à destruição da Espanha. Não permitiremos que isso aconteça na Espanha. [...] Não aceitamos de forma nenhuma qualquer posição que represente uma atitude parcial; depois da Guerra que pôs fim à possibilidade de várias Espanhas, todas pressupostas como sendo iguais [...] estamos posicionados na linha reta da única Espanha possível [...] (PEREZ EMBID, 1949, p.149, 159).

Temos de manter, agora, em pleno movimento a homogeneidade obtida em 1939. [...] Temos de pôr fim ao pacto de heterodoxias através da eliminação de discrepâncias. Diálogo sim: mas apenas a fim de convencer, de assimilar. Portanto, não pode haver nenhuma hesitação em repelir aqueles elementos que se tornam inassimiláveis pela tradição unitária, nacional e ortodoxa (CALVO SERER, 1949, p.163).¹⁰

O escritor franco-libanês Amin Maalouf cunhou um nome apropriado para qualquer identidade caracterizada nesses termos, que denominou “assassina” (MAALOUF, 1998). Segundo ele, aqueles que empregam esta noção de identidade – e não se limitam eles a regimes ditatoriais – de fato exigem de indivíduos e de grupos que os mesmos “se definam” para descobrir “quem são, no fundo”, isto é, para decidirem qual dos muitos componentes que contribuem para a sua identidade é o dominante, essencial ou decisivo. Ao fazê-lo, eles pressupõem que, a não ser que se faça tal escolha, uma pessoa ou um grupo são mutilados no nível mais profundo, aquele da sua identidade. Segundo Maalouf, isso só acontece se fizermos uso acrítico de um conceito estreito, excludente, simplista, baseado na intolerância, que “reduz a identidade a um único dos seus componentes”, que então se torna “um instrumento de exclusão, e às vezes um instrumento de guerra” (MAALOUF, 1998, p.14). Frente a isso, ele proclama o fato de sua multiplicidade, como alguém que pertence a diferentes culturas, línguas, etnias, tradições e nações, e defende a legitimidade de uma concepção alternativa de uma identidade plural, onde nenhum componente precisa ser o mais essencial.

A literatura está cheia de romances nos quais é explorada a pluralidade dos componentes da identidade de um indivíduo (ou de um grupo) e suas interrelações complexas. Assim, o próprio Maalouf, em seus romances históricos, representa indivíduos que viveram no cruzamento de diferentes culturas, religiões, línguas ou períodos históricos, que viajaram muito, e cujo *self*, em última análise, foi conformado por todos esses encontros.¹¹ Carlos Fuentes, em seu romance de 1967, *Cambio de piel*, explora a composição mista e a fluidez das identidades de quatro indivíduos e dois casais, em uma história que tem lugar na pirâmide de Cholula, lugar sagrado de todas as antigas religiões mexicanas, tendo como

pano de fundo um México moderno, incapaz de “definir” a sua identidade (FUENTES, 1991). Juan Goytisolo (2001), que viveu no exílio durante a ditadura de Franco, revela em *Señas de identidad* [“Sinais de identidade”] como o que pareceu ser a identidade monolítica compartilhada pelos jovens membros de um grupo antifranquista é retrospectivamente questionado quando, muitos anos depois, um deles volta do exílio para visitar os seus amigos.¹²

A tendência natural é de escolher casos em que a pluralidade se apresenta como problema, o que pressupõe que o “normal” é uma identidade homogênea e unitária, seja ela individual ou coletiva, conceitualizada em termos essencialistas. Mas por que devemos pressupor como são ou devam ser as coisas?

A verdade é que esta maneira de caracterizar identidades não se ajusta ao uso “natural”, real, dos conceitos aos quais se costuma aplicar essa noção. Desde que nascemos, a nossa identidade pessoal muda constantemente, incorporando novos elementos e eliminando elementos antigos. Tudo indica que uma identidade rígida, imutável, parece ser a exceção e não a regra. Consideremos a “identidade cultural”, por exemplo. Supostamente compreende uma ampla gama de conteúdos, incluindo fatores históricos e mitos, figuras heroicas, rituais, uma literatura canônica, linguagem, hábitos gastronômicos, feriados e festas, padrões típicos de comportamento, e outros. Cada um desses conteúdos, todavia, poderá variar consideravelmente entre indivíduos que se veem como pertencendo a determinada tradição cultural, isto é, como representando, justificadamente, determinada “identidade cultural”. Se tentássemos definir tal identidade em termos essencialistas, seríamos obrigados a determinar a natureza precisa de cada um dos conteúdos mencionados, estipulando que devem ser inteiramente compartilhados por todos os membros da classe. É muito provável que, no melhor dos casos, acabaríamos ou com uma de-

finição rica em conteúdo, porém arbitrária, ou então com uma definição de conteúdo pobre, meramente “formal” ou “nominal”. A primeira excluiria a maioria dos membros, enquanto que a última não estaria à altura do suposto conceito de “identidade cultural”. Dificuldades semelhantes certamente surgirão com os conceitos de “identidade nacional”, “identidade étnica” e assim por diante.

Possivelmente sejamos tentados a pensar que tais dificuldades apoiem o ponto de vista de que todas essas identidades são construtos espúrios, sem qualquer significado. Isso, por sua vez, sustentaria a afirmação universalista de que os grupos alegadamente definidos por meio de tais “identidades” não podem aspirar a ter qualquer status epistêmico e, *a fortiori*, moral, e que, conseqüentemente, lealdade a eles – isto é, “patriotismo” – nada mais é senão “o último refúgio do canalha”.¹³

Outra possibilidade é reconhecer que os conceitos que aqui discutimos não são “clássicos” e aplicar a eles uma noção diferente de conceito. Resumindo, um conceito como “identidade cultural” consistiria num “cacho” de propriedades tais que: (a) nenhuma delas é uma condição necessária para a aplicação correta do conceito, e (b) qualquer conjunto delas que seja de uma “importância razoável” é suficiente para a sua aplicação correta. Nem todas as propriedades incluídas no cacho têm o mesmo “peso”, ou “centralidade”, de modo que apenas subconjuntos de propriedades, contendo pelo menos algumas propriedades relativamente centrais, preencherão a exigência de ser “razoavelmente importantes”. Além disso, o conjunto não é fechado nem fixo: no decorrer da evolução do conceito, algumas propriedades podem entrar no conceito-cacho, outras deixá-lo; e o grau de centralidade de uma propriedade poderá variar historicamente. O que preserva a estabilidade ou “identidade” do conceito é apenas alguma dose de sobreposição diacrônica en-

tre suas diferentes “etapas” sincrônicas.

Por isso, não há um único subconjunto de propriedades – nenhum “denominador comum” – compartilhado por todos os indivíduos que apresentam determinada “identidade cultural”. É improvável, mas possível, que todos os indivíduos que, com justiça, afirmam possuir a “mesma” identidade cultural, na realidade baseiam suas afirmações em subconjuntos de propriedades que não se sobrepõem, embora sejam subjacentes àquele conceito. É mais provável, contudo, que a intersecção entre os subconjuntos não seja vazia. Em qualquer dos dois casos, a “identidade cultural” se baseia em uma relação à qual Wittgenstein (1953) deu o nome de “semelhança de família”, segundo a qual, embora nenhum traço único ou grupo de traços seja compartilhado por todos os membros da família, uma rede de semelhanças entre membros “vizinhos” permite que se veja o conjunto inteiro como uma “família”.

É verdade que conceitos caracterizados dessa forma não são tão nítidos quanto conceitos “clássicos”, pois não possuem fronteiras bem definidas e uma unidade coesa. Mas se ajustam melhor ao caráter dinâmico, fluido e relativamente solto dos conceitos de identidade (e afins) que atualmente empregamos. É verdade que, sob a pressão de ter que dar declarações públicas “claras” em um *spot* de TV com a duração de um minuto, tende-se a simplificar a questão e recorrer às formulações “clássicas” desses conceitos. Mas em discussões como a que aqui empreendemos, temos o dever de buscar as ferramentas conceituais mais adequadas, não importa quão complexo seja o seu uso e quanto tempo exija.

Horizontes

Vamos supor que eu tenha razão sobre a natureza do(s) conceito(s) de identidade e de outros conceitos que vêm desempenhando um papel-cha-

ve nas nossas discussões. Que novos horizontes isso proporciona para as relações entre os árabes e judeus cidadãos de Israel?

Em primeiro lugar, contribui para a consciência, de parte de cada um dos dois grupos, de que suas respectivas “identidades” coletivas (culturais, étnicas, nacionais) são muito mais multifárias, fluidas, soltas e até mesmo plenas de conflitos do que suas declarações pomposas gostariam que a outra parte acreditasse. É certo que ambos os lados se dão conta de que é esse o caso. Afinal, os árabes-israelenses assistem diariamente às escaramuças das “guerras de cultura” entre os judeus, e muitos judeus-israelenses sabem que algo semelhante acontece diariamente entre os seus vizinhos árabes. Entretanto, de alguma forma, devido à prevalência do modelo conceitual clássico (que corresponde a um pensamento preguiçoso, estereotipado), cada lado tende a acreditar em uma unidade básica subjacente (na sua própria “identidade” e naquela do outro lado), capaz de vencer essas divergências “superficiais”. Ape-los para a preservação da unidade em ambos os grupos tendem a sustentar essa crença. A disponibilidade de um modelo conceitual alternativo, segundo o qual, intrinsecamente, as identidades coletivas não são conceitos unitários e coesos, pode ajudar a conceituar e legitimar, em vez de simplificar excessivamente e finalmente negar, uma situação que de fato ocorre e que se sabe que ocorre.

Em segundo lugar, tal mudança de percepção poderá diminuir o sentimento, que existe em ambos os lados, de ser ameaçado pela outra parte. Só uma “identidade” coesa e unificada pode funcionar como um agente capaz de agir de maneira conspiratória para minar a posição do “inimigo”. As muitas vozes e tendências características de uma “identidade” menos coesa tornam isso muito mais difícil, especialmente quando as dúvidas e os argumentos de tais vozes provavelmente venham a ser o objeto

de um debate público feroz.

Em terceiro lugar, com a redução do nível de ameaça mútua, a força dos argumentos do tipo “encosta escorregadia” (*slippery slope*) (por exemplo, “se você lhes der um dedo, amanhã vão querer a mão inteira”, “o efeito dominó”, etc.) também é reduzida. Consequentemente, torna-se mais difícil para a maioria judaica opor-se a conceder alguma forma de autonomia à minoria árabe, argumentando que fazê-lo seria dar um passo fatídico na direção de transformar Israel em um estado binacional. Analogamente, a minoria árabe teria dificuldades em rejeitar propostas tais como aquela de uma possível lei de “serviço civil ou militar” para todos os cidadãos israelenses, com base no argumento de que isso significaria “rendição”.

Em quarto lugar, a autopercepção e a percepção do outro estereotipadas torna-se mais difícil, se é que não totalmente impossível, uma vez que as identidades coletivas (e individuais) não são mais concebidas como consistindo simplesmente em escolher uma “identidade” pessoal ou coletiva dentre as que se encontram disponíveis nas prateleiras conceituais existentes.¹⁴ Ninguém pode ser colocado numa caixa pré-fabricada e simplificada. As frases “Alguns dos meus melhores amigos são árabes” e “Alguns dos meus melhores amigos são judeus” perdem, dessa forma, a sua ressonância pejorativa e passam a refletir realmente a interação de identidades com traços múltiplos.

Quinto, neste modelo são esperadas diferenças dentro do grupo e fora do grupo e, portanto, se tornam admissíveis, isto é, “toleradas”. Isto estabelece a base para um pluralismo mínimo. Se, mais tarde, as diferenças não forem apenas admitidas, mas também valorizadas, torna-se possível uma versão mais substancial de pluralismo.¹⁵

Sexto, diferentes identidades coletivas definidas como cachos de propriedades não são entidades

isoladas. Podem compartilhar *memes* (contrapartidas culturais dos *genes*).¹⁶ Grupos em interação estreita passam por processos de “assimilação” (absorção de grande número de *memes* “alienígenas” e sua ascensão para uma posição de centralidade, à custa dos *memes* “nativos”) e “diferenciação” (diminuição do número de *memes* “alienígenas” e ascensão dos “nativos” a uma posição central). Ambos os processos fazem parte da evolução cultural normal, e geralmente ocorrem concomitantemente. Nesse sentido, a “israelização” e “palestinização” dos árabes em Israel, assim como a “arabização”, ou “levantinização” e “judeificação” dos judeus em Israel são duas faces da evolução cultural, que não são necessariamente contraditórias. A valorização de uma ou outra, em curto prazo, depende até certo ponto da orientação política dada pelas lideranças de ambos os lados, mas, em longo prazo, são processos que dificilmente podem ser evitados.

Em sétimo lugar, o compartilhar *memes* por diferentes identidades coletivas aumenta a possibilidade de entendimento mútuo. Em particular, esse compartilhar é um dos meios pelos quais os membros de um grupo podem se colocar “no lugar do outro”, isto é, tentar ver as coisas a partir da perspectiva do outro. Isso não é fácil, porque ou se é ofuscado pela singularidade da nossa própria experiência, ou se projeta, simplesmente, o nosso modo de pensar e comportar-se sobre a situação do outro, assim minimizando as possivelmente profundas diferenças comportamentais e cognitivas envolvidas, ou ambas. Às vezes, contudo, com suficiente coragem e perspicácia intelectual, tais dificuldades podem ser vencidas. A afirmação do então primeiro ministro de Israel Ehud Barak sobre alistar-se em uma organização “terrorista” caso tivesse nascido palestino e o reconhecimento pelo recém falecido intelectual palestino Edward Said da profunda diferença entre a *Shoá* (judaica) e a *Naqba* (palestina)

são expressões públicas corajosas desse fenômeno. Ambas demonstram a possibilidade de ver as coisas “do lugar do outro”, com base no reconhecimento tanto da singularidade daquele lugar, como de sua semelhança ao nosso próprio lugar.

Oitavo, em termos do modelo conceitual proposto, o compromisso assumido por uma minoria (disposta a preservar a sua identidade coletiva distintiva) para com o bem comum (o *euzen* aristotélico) dos cidadãos de um Estado não precisa ser interpretado como um compromisso para com um subconjunto de traços que a diferenciam da identidade coletiva da maioria. Antes, o compromisso pode ser endereçado a um conjunto mínimo de traços compartilhados, ou mesmo a um arcabouço neutro, que não é forçosamente identificado como a “expressão” da identidade coletiva da maioria. Devido à assimetria maioria-minoria, a maioria tem a obrigação de evitar tanto quanto possível a identificação do arcabouço do Estado com um conjunto de traços que impedem a possibilidade do compromisso da minoria com ele.

Perspectivas

Alguém poderá concordar com tudo que eu disse no plano conceitual abstrato e, ainda assim, duvidar que isso tenha algo a ver com a realidade sombria da situação problemática na qual estamos presos, ou com uma avaliação realista de possíveis maneiras de dela escapar. Eu poderia até ser acusado de propor ideias utópicas precisamente como um dispositivo que se destina a evitar um confronto com o “verdadeiro problema”.¹⁷ Eu poderia retrucar que, por mais utópicas que pareçam inicialmente, as ideias às vezes têm o poder de engendrar mudanças sociais e assim modificar a realidade. Ou, tomando uma atitude filosófica neutra, eu poderia simplesmente deixar a questão do realismo àqueles

que estudaram a situação empiricamente e conhecem os seus detalhes atuais, a evolução recente e as tendências previsíveis muito melhor do que eu. Mas eu também sou um cidadão preocupado deste país. Como tal, eu devo a mim mesmo, aos meus filhos, ao grupo em que este diálogo/debate se realiza e ao público em geral pelo menos alguma pista indicando a minha avaliação das chances de que o modelo conceitual aqui proposto possa dar certo. Qualquer avaliação desse tipo deve levar em conta os fatores que trabalham contra sua implementação, bem como aqueles que o favorecem.

Começarei com os primeiros. O primeiro obstáculo importante é a resiliência das formas de categorização tradicionais. Eu já insisti na “desdicotomização”, mas as dicotomias usuais ainda persistem. Grande parte daquilo que proponho tem por base uma noção mais flexível do que vem a ser um conceito, mas as pessoas persistem em exigir conceitos caracterizados em termos de definições rigorosas, que permitem formular regras de inclusão e exclusão estritas e, portanto, capazes de determinar contradições absolutas.¹⁸ Em lugar de reconhecer a complexidade interna e a diversidade de conceitos tais como “democracia” ou “identidade nacional”, não se contesta a pressuposição de que tenham alguma “essência” unificadora.¹⁹ Numa era que proclamou “a morte das ideologias”, é surpreendente ver quanto o vocabulário e princípios de antigas ideologias continuam infiltrando-se no discurso político atual e, presumivelmente, também no pensamento político.²⁰

O segundo obstáculo que vejo é o ressurgimento e a exacerbação do nacionalismo em algumas regiões do mundo contemporâneo. Certamente há vários motivos para isso. Um, que é importante do ponto de vista do presente trabalho, é sua presumível ligação com o processo de “modernização”. Conforme já indicado por Tönnies (1935 [1887]),

no final do século XIX, a modernização da sociedade impõe a dissolução das comunidades “orgânicas” (a aldeia, a família estendida, etc.). Consequentemente, a segurança e as identidades pré-estabelecidas que o pertencer a tais comunidades dava aos indivíduos se reduzem. À medida que a sociedade passa de “fechada” para “aberta”, à medida que aumenta a mobilidade, a necessidade de núcleos alternativos de identificação coletiva aumenta, e a “identidade nacional” passa a preencher essa função. A satisfação aparentemente bem sucedida dessa necessidade por nações-Estado, juntamente com a sua aparente não satisfação em qualquer outro sistema político, leva à exigência de “autodeterminação nacional”, seja sob a forma de uma nação-Estado independente, seja de autonomia nacional dentro de Estados existentes, pelos grupos que não alcançaram qualquer um dos dois. Quaisquer que forem as suas fontes, o que esse fenômeno significa em termos do nosso modelo é que a “identidade nacional” ocupa atualmente uma posição central no agrupamento de características que definem a identidade de uma pessoa – especialmente quando se pertence a um grupo que recentemente sofreu uma grande catástrofe nacional. Essa posição central tende a tornar-se tão dominante que é frequentemente equiparada à “essência” da identidade coletiva de um grupo. Se não for atendida, a satisfação de qualquer outro dos traços de identidade é destituída de significância. Não parece haver qualquer possibilidade de troca compensatória (*trade-off*) entre eles. Em tais circunstâncias, a flexibilidade do modelo de cachos (*clusters*) conceituais parece reduzida a zero.

Um terceiro obstáculo importante relacionado ao primeiro é o temor natural de uma sociedade completamente aberta, onde indivíduos devem fazer escolhas como carreira, família, identidade, modo de vida e outras. Decidir, especialmente a res-

peito de questões tão cruciais, é um processo doloroso, e é natural que muitos desejariam um arcabouço onde tais escolhas fossem feitas em seu nome.²¹ Por isso, há uma atração pela volta a arcabouços “fechados”, que protegem nossa vida dos perigos da “abertura” muitas vezes equiparada à permissividade e à corrupção dos “valores verdadeiros”. Um “outro” generalizado ou específico é visto como o agente de tal corrupção, e um isolamento rígido (do outro ou da nossa própria comunidade) é a solução. O fundamentalismo religioso é apenas a forma mais extrema dessa tendência, que também tem formas mais sutis. É desnecessário dizer que a ascensão dessa tendência é um obstáculo poderoso à implementação do modelo conceitual que eu propus.

Um quarto e último obstáculo que eu gostaria de mencionar é a ideia expressa pelo termo “crise de identidade”, muito usado ao referir-se à situação dos árabes em Israel e algumas vezes também dos judeus na diáspora. A crise consiste em ser puxado em duas direções opostas e irreconciliáveis, entre as quais não se tem a liberdade de escolher. A implicação é que, a não ser que se opte a favor de uma identidade bem definida e completa, claramente expressa pela escolha de uma ou de outra direção, enfrenta-se algum tipo de deficiência que deve ser sobrepujada. Essa maneira de conceituar a situação claramente impede alternativas com base em algum tipo de combinação das duas direções consideradas contraditórias.

Voltemo-nos agora brevemente para o que parecem ser fatores favoráveis à implementação do modelo proposto. Em primeiro lugar, a persistência no uso de categorizações rígidas simplesmente parece indicar que as ferramentas conceituais daqueles que insistem nas antigas dicotomias já não correspondem aos “fatos da vida”. A natureza multifacetada e de *cluster* das noções sociais-chave que mencionamos no presente trabalho é um fato que os pesquisado-

res estão trazendo, lentamente, para o primeiro plano e explorando, mesmo quando não usam rótulos tão usados hoje em dia, como “multiculturalismo” ou, simplesmente, “pluralismo”.²²

Em segundo lugar, devemos reconhecer que abertura não implica permissividade. Antes o contrário: como ela leva o indivíduo a realizar escolhas, requer que ele exerça a sua autonomia e o desenvolvimento das habilidades críticas e conhecimentos necessários para isso. É verdade que não é fácil preencher esse requisito, e não fazê-lo poderá ter consequências trágicas. Mas será que a solução é fechar as janelas, cerrar os olhos e isolar-se, e especialmente isolar nossos filhos, do mundo aberto? Abertura implica mais e não menos responsabilidade, mais disponibilidade e capacidade de exercer o direito de escolher o nosso próprio destino. Isso não significa a deslegitimação por atacado de formas de vida e grupos humanos. Uma sociedade “aberta” não precisa, por medo de voltar a ser uma sociedade tribal fechada, tornar-se “abstrata” e negar a legitimidade de agrupamentos “orgânicos”, como os acima mencionados, com os quais se identificam os indivíduos (POPPER, 1966).²³ As “guerras de cultura”, na medida em que o que está em jogo nelas é conquistar a identificação de indivíduos, devem levar em conta *todos* os componentes da identidade pessoal, *todas* as necessidades que se espera sejam preenchidas por uma “identidade”. Nesse tocante, os campeões árabes e judeus da “modernização”, que empregam a retórica fácil e deslegitimadora revelada pelo uso de termos tais como “atrasado”, “medieval”, “conservador”, “tradicional”, “primitivo”, etc., revelam também a sua falta de entendimento de sua própria causa, à qual prestam mais um desserviço do que um serviço.²⁴

De qualquer forma, a opção de fechamento, por mais tentadora que seja para algumas pessoas, realmente não é viável na nossa era digital – e esse é o

terceiro fator que eu gostaria de mencionar. Não estou falando apenas do processo de “globalização” cultural, social e econômica, mas sim do veículo através do qual será acelerado para além da nossa imaginação, a saber, a incrível facilidade de acesso a qualquer tipo de informação por qualquer um que tenha computador e uma linha telefônica. Estamos à beira de tornar-nos o que Javier Echeverría perspicazmente chamou de “cosmopolitas domésticos” (ECHEVERRÍA, 1995). Sem deixar o nosso lar (*domus*), poderemos alcançar não apenas os supermercados, bibliotecas, bancos e canais de TV locais, mas também todos os mercados, bancos de dados, instituições financeiras e programas de mídia do mundo (*cosmos*). Qualquer tentativa de limitar essa facilidade e liberdade de acesso digital será muito difícil, se não completamente impossível de levar a cabo.

O último fator que quero mencionar consiste simplesmente no fato de que identidades nacionais hifenadas, assim como outras formas de conceitos híbridos, tornaram-se uma parte natural da paisagem sociopolítica, em vez de serem uma anomalia ou uma doença a ser curada. “Ítalo-americano”, “afro-americano”, “sino-malaio”, “russo-israelense” e “árabe-israelense” não são mais expressões que provocam espanto. Quem assiste às Copas do Mundo certamente nota a “nacionalidade” híbrida de algumas das melhores equipes e alguns espectadores podem ter escolhido apoiar uma equipe ou outra devido à sua identificação com apenas parte da identidade nacional de um jogador. Nos MUDs (Multiple User Domains – Domínios de Usuários Múltiplos) da Internet, as pessoas podem fazer experiências com suas identidades, variando a apresentação de suas personas virtuais em termos de nacionalidade, gênero, idade, educação, profissão e outros componentes (cf. Turkle, 1995). Concordo inteiramente com Danny Horowitz quando ele diz

que o conceito “borderline” (limítrofe) deveria ser substituído por “border land” (terra de fronteira) e que o fenômeno de populações híbridas de terras de fronteira, bem como de diásporas, é muito mais comum e disseminado do que as pessoas se davam conta até agora (HOROWITZ, 1996).²⁵ Acrescentaria que (a) o fenômeno descrito por Horowitz não é simplesmente uma questão de trans-nacionalidade, e sim de diluir e cruzar vários tipos de linhas conceituais e outras linhas de fronteira, e que (b) tais formas de hibridização talvez ainda não tenham se tornado a regra, mas já estão longe de serem a exceção.

Deixo ao leitor refletir cuidadosamente a respeito do peso relativo de cada uma das considerações pró e contra que selecionei e também acrescentar à minha lista suas próprias considerações, a fim de chegar à sua própria avaliação. Qualquer que seja a conclusão, confio que o presente exercício intelectual terá trazido à atenção do leitor aspectos do problema e possibilidades de solução que ele talvez não tenha considerado antes. Se for esse o caso, ficarei muito mais do que satisfeito por ter, desta forma, contribuído ao enriquecimento do debate e, finalmente, por ajudá-lo – espero – a transcender o impasse em que se encontra, impasse que, se mantido, poderá causar ainda mais sofrimento a todos os habitantes desta região do mundo.

NOTAS

1 Uma versão anterior deste artigo foi originalmente publicada em Gilbert Weiss e Ruth Wodak (orgs.), *Critical discourse analysis: theory and interdisciplinarity*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2003, p.150-166. Uma versão em hebraico encontra-se em meu livro *The gust of the wind: humanities in a new-old world*. Jerusalém: Carmel, 2004.

2 “Thinking team on the relations between Jews and Arabs in Israel”, promovido pelo Institute for Israeli-Arab Studies, Ra’anana, com o apoio da União Europeia. A equipe incluiu pesquisadores árabes e judeus e realizou 12 reuniões mensais em 1997 e 1998. Desejo agradecer a Yitzchak Reiter e Adel Man’a, organizadores do *think tank*, por me convidarem a participar, e a todos os participantes pelas discussões estimulantes. A primeira minuta deste trabalho foi discutida pela equipe em março de 1998. Traços dos comentários e das críticas podem ser encontrados nesta versão. Peço desculpas por não poder levar em conta todas as sugestões feitas.

3 Sobre meus pontos de vista sobre o papel das controvérsias no progresso intelectual, ver, por exemplo, M. Dascal, “The study of controversies and the theory and history of science” (in *Science in Context* 11(2), 1998, p. 147-154) e “Controversies and epistemology” (in Tian Yu Cao (org.), *Philosophy of Science* [Vol. 10 of Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy], Philadelphia, Philosophers Index Inc., 2000, p.159-192.

4 A população árabe em Israel (dentro das fronteiras anteriores a 1967) compreendia, em 2001, aproximadamente 17% da população do país, isto é, cerca de 1,2 milhão de habitantes. Como cidadãos do país, eles têm o direito de votar e serem eleitos, bem como a todos os outros serviços prestados pelo Estado. Gozam de certa autonomia cultural (o árabe é um dos idiomas oficiais de Israel, e há um sistema educacional árabe independente – embora não inteiramente autônomo), mas se queixam de que há discriminação em vários domínios (e se queixam com razão em muitos casos). O problema fundamental é de conciliar o fato de que Israel se define como um “Estado judeu”, com o fato de que uma grande proporção dos seus cidadãos não apenas não são judeus, mas se identificam (eticamente, religiosamente e nacionalmente) como

palestinos, que por sua vez são percebidos pela maioria dos israelenses judeus como inimigos do Estado judeu. A questão extremamente difícil a ser enfrentada agora é como, sob essas condições, os cidadãos judeus e árabes de Israel podem forjar uma identidade conjunta, aceitável a ambos os grupos, que lhes permita coexistir democraticamente e jurar fidelidade a um país que cada um verá como “seu”.

5 Ao preparar este trabalho para publicação, em setembro de 2001, as condições na nossa região estavam muito deterioradas. Estávamos em meio à segunda *Intifada*, junto com as represálias israelenses inescapáveis. A profunda dor e raiva que ambos os lados consideravam plenamente justificadas levaram a posições ainda mais encarniçadas. Sob essas condições, a situação dos árabes israelenses tornou-se, naturalmente, ainda mais complexa e difícil, e a base e utilidade de um diálogo com os judeus israelenses parecia reduzida a zero. Contudo, penso que o diálogo é ainda a única opção realista e que o espírito e a substância dos debates no nosso grupo devem continuar a servir como modelo – especialmente nas atuais circunstâncias.

6 “Ciência cognitiva” é um rótulo criado há algumas décadas para uma “federação” de disciplinas, que inclui linguística, psicologia cognitiva, informática, filosofia e neurociências. Embora já haja, além de centros de pesquisa, também departamentos, programas de estudo e diplomas com esse rótulo, as fronteiras disciplinares entre os membros da federação – em minha opinião – estão tão entrincheiradas como antes.

7 Para uma discussão das estratégias argumentativas da dicotomização e desdicotomização, ver Dascal, 2008.

8 A noção de “conceitos-cacho” (*cluster concepts*) é tomada do trabalho do filósofo da ciência Peter Achinstein (1968), que a desenvolveu a fim de lidar com os assim chamados conceitos dos “tipos naturais” (*natural kinds*). Outras maneiras de mostrar a flexibilidade de conceitos, em oposição à rigidez que lhes é atribuída pela visão clássica, incluem, por exemplo, a descrição do conjunto ou classe definidos por um conceito em termos de uma noção de “gradualidade” em vez de um mero “sim-ou-não”. Essa noção pode ser formalizada, entre outras possibilidades, por meio da chamada lógica “fuzzy”, devida a L.A. Zadeh (1965). A ideia de aplicar lógica *fuzzy* ao conflito israelense-

palestino ocorreu-me pela primeira vez quando eu estava conversando com meu colega Shaul Mishal, cientista político pesquisador do conflito israelense-palestino. Quero agradecer ao Shaul por sua receptividade à ideia de que formas de conceitualização não padronizadas são necessárias para entender e imaginar criativamente soluções para esse conflito espinhoso.

9 Por exemplo, a propriedade “é morador de Jaffa”, embora atualmente se aplique ao autor deste trabalho, não será considerada parte da sua “identidade pessoal” – caso contrário ele teria tido uma identidade pessoal diferente quando vivia em São Paulo, Jerusalém, ou Kiryat Ono. Ou a propriedade “tem um nariz grego”, que tem pouca probabilidade de fazer parte da “identidade grega” – caso contrário um cavalheiro grego que faça cirurgia plástica para modificar o seu nariz perderia a sua identidade nacional.

10 Agradeço a Quintín Racionero por esta e a precedente referência.

11 Veja, por exemplo, seus romances *Léon l'africain* (1983), *Samarcande* (1988), *Les jardins de lumière* (1991) e *Le périple de Baldassare* (2000).

12 Eis um trecho desse romance que vale a pena citar por seu *insight* humano e político: “Seus esforços de reconstituição e síntese tropeçaram num grave obstáculo. Através dos documentos e testemunhos mantidos nas pastas, você poderia espanar a sua memória com relação aos eventos e incidentes que você tinha considerado perdidos e que, recuperados do esquecimento, iluminaram não apenas a sua biografia, mas também facetas sombrias e reveladoras da vida na Espanha [...], mas devido ao seu exílio voluntário [...], a comunhão anterior tinha desaparecido [...], a sua aventura e aquela da sua pátria tinham tomado caminhos diferentes; você estava indo numa direção, depois que os laços que o haviam ligado à tribo foram rompidos [...]; a pátria em outra direção, com o grupo dos seus amigos que perseveraram no nobre esforço de transformá-la, pagando com os seus corpos o preço que você, por indiferença ou covardia, tinha se recusado a pagar [...]. A sua memória estava vazia após vinte anos de exílio. Como reconstruí-la sem prejudicar a unidade perdida?” (GOYTISOLO, 2001, p.136).

13 Em outro lugar discuti esta posição, argumentando a favor do *status* moral da lealdade a grupos humanos que preenchem certas condições (DASCAL, 1977).

14 Para uma clara exposição e defesa do papel da “escolha cultural” na construção de identidades, ver Y. Tamir, 1996.

15 Sobre a distinção entre esses dois sentidos de tolerância e sua implicação para relações interculturais, ver Dascal, 1989 e 1991.

16 A noção de “*meme*” foi introduzida por Richard Dawkins (*The selfish gene*, Oxford University Press, 1976) e foi extensamente aplicada à esfera cultural por Daniel Dennett (*Darwin's dangerous idea*, New York, Simon and Schuster, 1995).

17 Uma estratégia à qual Karl Mannheim deu o nome de “fuga para o futuro”, contrastando-a com o apelo à “ideologia”, que ele chamou de “fuga para o passado” (MANNHEIM, 1936).

18 Por exemplo, Azmi Beshara, filósofo e antigo membro árabe do parlamento israelense, rejeita o conceito de “identidade dupla” de árabes israelenses e afirma que ser israelense e ser palestino representa uma contradição “no cerne da sua identidade” (BESHARA, 1993). Yehoshua Porat, seguindo uma lógica semelhante, destaca o caráter de tudo ou nada da expressão “um país de/para todos os seus cidadãos”, que Beshara colocou, durante certo tempo, no centro do debate político israelense. Segundo Porat (1998), esta expressão implica igualdade de direitos, mas também de deveres, bem como uniformidade linguística e cultural.

19 Em recente entrevista na televisão, foi perguntado à escritora Naomi Frankel, que vive no pequeno bairro judeu da cidade de Hebron, na Margem Ocidental, se os assentamentos judaicos na Margem Ocidental não eram “ideológicos” e respondeu com um seco “não”. Quando lhe perguntaram ainda se o fato dos assentamentos estarem baseados na reivindicação de que os judeus deveriam tomar toda a Terra de Israel não era ideológica, a sua resposta foi: “De jeito nenhum. Esta premissa é a essência do Judaísmo”. Considere-se também a posição essencialista, similarmente intransigente, do Rabino Chefe de Haifa, Sha'ar Yishuv Cohen: “‘Judeu’ é um conceito

religioso... ser judeu é ser membro da religião judaica” (em Harman e Ya’ari, 1998).

20 Se, conforme afirmado por Martin Kramer (1996), o nacionalismo árabe ou pan-arabismo “foi finalmente abandonado”, será que deveríamos interpretar a admiração continuada de Azmi Beshara por Nasser e sua conversa sobre “a grande nação árabe” (entrevista em *Ha’aretz*, 29 maio 1998) como mero anacronismo?

21 Walter Kaufmann (1973) cunhou a expressão “decidofobia” para o medo de tomar decisões, um medo que ele considera a principal doença da humanidade atual e cujas muitas formas ele desvela no seu livro.

22 Por exemplo, o sociólogo Eliezer Ben-Rafael descreve três componentes básicos no judaísmo religioso – “as noções do Deus de Israel e seus Ensinamentos (a Torá), o compromisso com um Povo de Israel e a fidelidade a um conjunto de símbolos geo-históricos, o conceito da Terra de Israel” – e afirma que as diferenças entre as várias formas de judaísmo religioso estão “na sua ênfase relativa sobre cada um dos componentes” (BEN-RAFAEL, 1996, p.192). Ruth Gabizon, professora de Direito em Jerusalém, na sua tentativa de demonstrar a compatibilidade entre os predicados “judeu” e “democrático”, em relação ao Estado de Israel, propõe dois critérios para lidar com esses predicados: (a) o significado atribuído a eles deve captar um elemento importante neles contido, e (b) nenhuma definição dada desses conceitos deve ser usada como um meio de decidir as questões normativo-políticas sendo discutidas no momento (GABIZON, 1998, p.223). Sua análise aproveita o fato de que os conceitos envolvidos compreendem muitos componentes que podem ser estruturados de diferentes maneiras, de modo a permitir soluções razoáveis para um problema tão difícil quanto a “Lei do Retorno”, que ela propõe substituir por “legislação que lida com a entrada [no país] e aquisição de cidadania sem fazer distinção estrutural com base em nacionalidade” (Gabizon, 1998, p. 276). Tal formulação, creio, se coaduna com (e desenvolve) a exigência cuidadosamente formulada pelo filósofo palestino de Ramallah, Said Zaidani (1998, p.114), de “cancelamento ou substituição da Lei do Retorno”.

23 Para uma crítica à tendência de Popper de caracterizar

a sociedade “aberta” como se tivesse de ser uma sociedade “abstrata”, ver M. Dascal, 1979.

24 Para uma análise das modalidades e dos papéis da deslegitimação em conflitos, ver Daniel Bar-Tal, 1990.

25 Sobre os efeitos da situação de “terra de fronteira” sobre a dinâmica de identidade, ver o estudo interessante de Muhammad Amara (1996) sobre a aldeia de Barta’a, situada na fronteira entre o território de Israel até 1967 e a Transjordânia. Essa aldeia, que foi dividida em duas partes em 1948, permaneceu “mentalmente dividida” mesmo depois da reunião física ocorrida em 1967.

REFERÊNCIAS

- ACHINSTEIN, Peter. *Concepts of science*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1968.
- AMARA, Muhammad. “Divided identity: political and social division in a divided village”, in Ossetsky-Lazar, S. (org.). *The Jewish-Arab relations in the State of Israel* [Resumos de um Workshop realizado em maio de 1996], Givat Haviva, Jewish-Arab Center for Peace, 1996 (em hebraico).
- BAR-TAL, Daniel. “Causes and consequences of delegitimization: models of conflict and ethnocentrism”, in *Journal of Social Issues* 46 (1), 1990, p.65-81.
- BEN-RAFAEL, Eliezer. “A paradigm of Jewish identities”, in Kashti, Y. et al. (orgs.). *A quest for identity: post war Jewish biographies*. Tel Aviv: Tel Aviv University, School of Education, 1996.
- BESHARA, Azmi. “On the issue of the Palestinian minority in Israel”, in *Theory and Criticism*, 3, 1993 (em hebraico).
- CALVO SERER, Rafael. “Espanña, sin problema” (resenha), *Arbor*, 14 (45/46), sep.-oct. 1949, p.160-173.
- DASCAL, Marcelo. “Relevant loyalty”, in DASCAL, M. (org.). *The just and the unjust*. Tel Aviv: University Publishing Projects, 1977, p.29-38 (em hebraico). [Em espanhol: DASCAL, M., GUTIÉRREZ, M.; de SALAS, J. (orgs.). *La pluralidad y sus atributos: usos y maneras en la construcción de la persona*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, p. 263-278.]

- _____. "Tolerance and interpretation", in ROSEN, Z.; TAUBER, Z. (orgs.). *Violence and tolerance*. Tel Aviv: Papyrus, 1989, p.157-172 (em hebraico).
- _____. "The ecology of cultural space", in DASCAL, M. (org.). *Cultural relativism and philosophy*. Leiden: Brill, 1991, p.279-295.
- _____. "The study of controversies and the theory and history of science", in *Science in Context* 11(2), 1998, p.147-154.
- _____. "Closed society, open society, abstract society", in BERGHEL, H. et al. (orgs.). *Wittgenstein, the Vienna circle, and critical rationalism*. Vienna: Holder-Pichler-Tempsky, 1979, p.253-257.
- _____. "Controversies and epistemology", in CAO, Tian Yu (org.). *Philosophy of science* [Vol. 10 of Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy]. Philadelphia: Philosophers Index Inc., 2000, p.159-192.
- _____. "Dichotomies and types of debate", in VAN EEMEREN, F.; GARSSSEN, Bart (orgs.). *Controversy and confrontation: relating controversy analysis with argumentation theory*. Amsterdã: John Benjamins, 2008, p.27-49.
- ECHEVERRÍA, Javier. *Cosmopolitas domésticos*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- FUENTES, Carlos. *Cambio de piel*. 5a. ed. Barcelona: Seix Barral, 1991.
- GABIZON, R. "A Jewish and democratic state: challenges and dangers", in MAUTHNER, M. et al. (orgs.). *Multiculturalism in a democratic and Jewish State*. Tel Aviv: Tel Aviv University, Ramot, 1998 (em hebraico).
- GOYTISOLO, Juan. *Señas de identidad*. México, 1966 (citado da edição de 2001 na série "Mejores Novelas en Castellano del Siglo XX").
- HARMAN, T.; YA'ARI, Ehud. (orgs.). *Relationships between religious and secular [Jews] in Israel*. Tel Aviv: Tel Aviv University, The Tami Steinmetz Center for Peace Research, 1998 (em hebraico).
- HOROWITZ, David. "Trans-nationalism as a theoretical framework for studying the Palestinian citizens of Israel", in OSSETSKY-LAZAR, S. (org.). *The Jewish-Arab relations in the State of Israel* [Resumos de um Workshop realizado em maio de 1996], Givat Haviva, Jewish-Arab Center for Peace, 1966 (em hebraico).
- KAUFMANN, Walter. *Without guilt and justice: from decidophobia to autonomy*. New York: Dell Publishing Co., 1973.
- KRAMER, Martin. *Arab awakening and Islamic revival*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1996.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. "Discourse on metaphysics", Section 9, in LOEMKER, L. (org. e trad.). *G. W. Leibniz: philosophical papers and letters*. 2nd ed. Dordrecht: D. Reidel, 1969.
- MAALOUF, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset, 1998.
- MANNHEIM, Karl. *Ideology and utopia*. London: Routledge & Kegan Paul, 1936.
- PEREZ EMBID, F. "Ante la nueva actualidad del problema de España", in *Arbor*, 14 (45/46), sep.-oct. 1949, p.149-160.
- POPPER, Karl. *The open society and its enemies*, 2 vols., London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- PORAT, Yehoshu'a. "What is a country of for all its citizens?" in REKHESS, Elie (org.). *The Arabs in Israeli politics: dilemmas of identity*. Tel Aviv: Tel Aviv University, The Dayan Center for the Study of the Middle East and Africa, 1998 (em hebraico).
- REKHESS, Elie (org.). *The Arabs in Israeli politics: dilemmas of identity*. Tel Aviv: Tel Aviv University, The Dayan Center for the Study of the Middle East and Africa, 1998 (em hebraico).
- SMOOHA, Sammy. *Arabs and Jews in Israel: conflicting and shared attitudes in a Divided Society*. Boulder and London: Westview Press, 1989. Vol. 1.
- _____. *Arabs and Jews in Israel: change and continuity in mutual intolerance*. Vol. 2. Boulder and London: Westview Press, 1992.
- TAMIR, Yael. "Some thoughts concerning the phrase 'a quest for identity'", in KASHTI, Y. et al. (orgs.). *A quest for identity: post war Jewish identities*. Tel Aviv: Tel Aviv University, School of Education, 1996, p.21-50.

TÖNNIES, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Grundbegriffen der reinen Soziologie [1887], 8ª ed., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1935. [Em inglês: TÖNNIES, F. *Fundamental concepts of sociology (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. New York: American Book Company, 1940.]

TURKLE, Sherry. *Life on the screen: identity in the age of the internet*. New York: Simon & Schuster, 1995.

ZADEH, Lofti Asker. "Fuzzy sets". *Information and Control*, vol.8, n.3., 1965, p.338-353, 1965.

ZAIDANI, S. "The Arabs in the Jewish State: their status in the present and future", in REKHESS, Elie. (org.). *The Arabs in Israeli politics: dilemmas of identity*. Tel Aviv University, The Dayan Center for the Study of the Middle East and Africa, 1998 (em hebraico).

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell, 1953.