

Dossiê: Cruzamentos Ítalo-Luso-Afro-Brasileiros: por uma urgente restituição ética do Humanismo (línguas e literaturas hoje)

Visão de Ramallah: humanismo e perspectiva ética em Ghassan Kanafani

Paper from Ramallah: Humanism and Ethical Perspective in Ghassan Kanafani

Visión de Ramallah: humanismo y perspectiva ética en Ghassan Kanafani



Ana Aguiar Cotrim

Universidade de Brasília (UnB), Brasília, Distrito Federal, Brasil
anacotrim6@gmail.com

Resumo: Este texto examina um conto do escritor nacional palestino, Ghassan Kanafani, *Visão de Ramallah*. O exame é centrado na perspectiva humanista, que dirige o seu realismo literário, e no fundamento do *ethos* que o autor constrói, no caso e contexto particulares da ocupação sionista da Palestina. Para direcionar a análise, faço uma distinção entre a perspectiva humanista, situada no campo da ética, e uma perspectiva moralista, com base na crítica marxiana da moral, e na defesa lukácsiana do realismo e do humanismo.

Palavras-chave: Ghassan Kanafani; *Visão de Ramallah*; literatura palestina; humanismo; perspectiva ética.

Abstract: This text examines a short story by Palestinian writer Ghassan Kanafani, *Paper from Ramallah*. It centers on the humanist perspective that drives his literary realism, and on the foundation of the *ethos* that the author builds in the particular context of the Zionist occupation of Palestine. To direct the analysis, a distinction between the humanist perspective, located in the field of ethics, and a moralist perspective is

made, based on the Marxian critique of morality and the Lukácsian defense of realism and humanism.

Keywords: Ghassan Kanafani; *Paper from Ramallah*; palestinian literature; humanism; ethical perspective.

Resumén: Este texto examina un cuento del escritor nacional palestino Ghassan Kanafani, *Visión de Ramallah*. El examen se centra en la perspectiva humanista que impulsa su realismo literario y en los fundamentos del *ethos* que el autor construye en el contexto particular de la ocupación sionista de Palestina. Para orientar el análisis, hago una distinción entre la perspectiva humanista, ubicada en el campo de la ética, y una perspectiva moralista, basada en la crítica marxista de la moral y la defensa lukácsiana del realismo y el humanismo.

Palavras-clave: Ghassan Kanafani; *Visión de Ramallah*; literatura palestina; humanismo; perspectiva ética.

Submetido em: 17 de setembro de 2023

Aceito em: 16 de janeiro de 2024

Publicado em: 18 de julho de 2024

Karen Riley e Barbara Harlow iniciam a sua introdução uma antologia de textos literários de Ghassan Kanafani, *Filhos da Palestina - Retorno a Haifa e outros contos* (2022), destacando a importância da realidade humana do dia a dia que está por detrás da história, a fim de que um processo social seja compreendido e, podemos acrescentar, bem direcionado nos caminhos das lutas de classes. No caso da questão palestina, alvo não apenas de disputas, mas de todo tipo de incompreensão e deturpação, isso é ainda mais verdadeiro. Se a “ciência da história”, para usar o termo de Marx, é imprescindível para o entendimento do cerne da questão palestina, se a “origem do fenômeno”, para usar o termo de Lukács, é a chave para desvendar a sua essência, é, contudo, a literatura que toma por objeto a sua *dimensão humana*. As autoras escrevem, sobre o caso em tela: “As obras literárias do escritor palestino Ghassan Kanafani ressoam precisamente essa dimensão humana” (Riley e Harlow, 2022, p. 24).

Mas, no caso do autor em questão, o conhecimento histórico e teórico, e a posição assumida diante da questão social enfrentada, coadunam-se para conformar o material e a perspectiva de sua escrita literária. Por outro lado, a dimensão humana descoberta na escrita literária é também objeto e material que iluminam os conteúdos históricos, teóricos e políticos que aparecem em suas outras produções e atividades. O próprio Kanafani, que atuou como professor, intelectual, jornalista e escritor, tendo se tornado porta-voz e importante liderança da Frente Nacional pela Libertação da Palestina, bem como o editor-chefe do Al-Hadaf, jornal do movimento, o atesta:

Agora o conselho dos meus amigos para prestar menos atenção ao jornalismo está ganhando cada vez mais força. O jornalismo, como eles dizem, acabará por destruir a minha capacidade artística de escrever histórias. Na verdade, eu não compreendo essa lógica. É a mesma lógica que eu costumava ouvir na escola: deixe a política e concentre-se nos seus estudos, e mais tarde no Kwait, desista de escre-

ver e tome conta da sua saúde. Tive realmente uma escolha entre estudos e política, entre a escrita e a saúde, ou agora entre o jornalismo e as histórias? Quero dizer algo. Por vezes posso dizê-lo nas notícias oficiais da manhã, às vezes concebidas para um editorial, ou numa pequena peça na página da sociedade. Por vezes, não posso dizer o que quero dizer em mais nada além de uma história. A escolha de que falam é inexistente. Lembra-me do professor árabe que no início de cada ano escolar pede às crianças para escreverem um ensaio sobre o que preferem, a vida na aldeia ou a vida na cidade – e as crianças vivem num campo de refugiados! (Kanafani, 2022, p. 17).

A centralidade da vida, dessa dimensão humana de que tratam as autoras, fica clara nesta e em outras declarações do escritor. Ela permeou todas as suas atividades, como professor nos campos de refugiados em que também estudou quando criança e adolescente, como jornalista, como militante e teórico do mais radical movimento revolucionário palestino, a Frente Popular para a Libertação da Palestina– lembrando que, para um marxista, como foi Kanafani, ser radical é tomar as coisas pela raiz, e a raiz é, nos termos de Marx, o próprio ser humano, e portanto a vida real. Na sua atividade de professor, deparar-se com a contradição entre a vida real das crianças refugiadas e o conteúdo dos programas educacionais oficiais significou uma inflexão. As autoras citadas narram que, em certa ocasião,

[...] Kanafani estava ministrando uma aula de acordo com o currículo oficial, que pedia ao professor que ensinasse as crianças a desenhar uma maçã e uma banana. Enquanto desenhava essas figuras na lousa, de repente ocorreu-lhe que essas crianças nunca tinham visto uma maçã ou uma banana; tais coisas não tinham qualquer relação real com as suas vidas. Por isso, apagou os seus desenhos e pediu-lhes que, em vez disso, fizessem desenhos do campo de refugiados. Mais tarde, descreveu

esse acontecimento como um “ponto de virada decisivo” na sua vida, dizendo: “Lembro-me claramente desse momento preciso entre todas as coisas que me aconteceram na vida”. (Riley e Harlow, 2022, p. 12-13).

Muito especialmente, tal centralidade da vida real marca o realismo de sua escrita literária. Na verdade, a sua tomada de posição na política e nos estudos teóricos advém dessa aproximação realista à realidade, que toma corpo na literatura. É conhecida e muito citada a afirmação de Kanafani:

A minha posição política resulta do fato de eu ser romancista. No que me diz respeito, a política e o romance são um caso indivisível e posso afirmar categoricamente que me tornei politicamente engajado porque sou romancista, não o contrário. Eu comecei escrevendo a história da minha vida palestina antes de encontrar claramente uma posição política ou ter aderido a qualquer organização. (Kanafani, 2022, p. 28).

Com efeito, as posições políticas que Kanafani assume, tanto na sua militância como na sua escrita literária, advém da vida e das relações objetivas, não de uma concepção subjetiva prévia: são parte de uma ética construída paulatinamente no decurso das experiências e lutas, e não de uma moral. Anterior a essas posições está, somente, a vida mesma e o profundo humanismo que compõe a sua personalidade, e que fica patente nas passagens extraídas de seus diários e entrevistas em que trata da vida nos campos de refugiados, em particular da condição das crianças, cujas experiências e contradições inspiram parte significativa de seus personagens e histórias.

O conteúdo dessa ética humanista se desenvolve a partir do caso particular da ocupação sionista na Palestina, mas se estende para uma perspectiva universal, que pretende abranger a condição humana geral que se estabelece a partir da guinada imperialista do capitalismo mundial, com a primeira guerra, e seu apro-

fundamento. A especificidade desse conteúdo, o que significa ser humanista neste caso, a forma pela qual ele se diferencia de uma “tendência” e de uma moral para alcançar o estatuto de um partidarismo, é o que pretendo desenvolver a partir de um conto do escritor, *Visão de Ramallah*.

Antes de adentrarmos a história, vale recuperarmos o escopo conceitual de que estamos tratando. Buscamos distinguir, num primeiro plano, uma perspectiva ética humanista de um pensamento moral. Para isso, contamos com a crítica marxiana da moral, que a desvenda como momento privilegiado da consciência dominante, de natureza burguesa-cristã. Relacionamos essa crítica com a concepção mais diretamente estética de Lukács, para quem a moral se expressa nas obras literárias como tendência, em oposição ao partidarismo.

Marx desenvolve uma concepção do ser social fundada na atividade prática sensível e social, de que derivam as formas de sociabilidade, de sensibilidade e de consciência. Ele entende a subjetividade humana como um todo relacionado, em que sensibilidade, paixões, e consciência se entrelaçam, conformadas de maneira igualmente universal ou particular, de acordo com a condição em que se encontra a sociedade no processo histórico, quer dizer: as formas da sensibilidade e das paixões adquirem o mesmo grau de universalidade da consciência e da razão. Isso significa uma superação do pensamento moderno para o qual a sensibilidade e as paixões são particulares, enquanto a razão é universal, e com ela, a moral.

A partir dessa nova noção do ser social, Marx desvenda a moral como uma forma de consciência particular de uma classe específica. A pretensa universalidade da moral nada mais é que a tentativa burguesa de fazer universais os seus próprios interesses particulares. Conforme Ana Selva Albinati (2001), em seu “Gênese, função e crítica dos valores morais”, Marx nunca se propôs a escrever uma ética e se debruçou pouco sobre a moral, de forma esparsa ao longo da sua obra. Nas passagens em que a moral aparece, muito ao contrário de propor qualquer tipo de tábua de valo-

res ou normatividade de conduta, hierarquização de sentimentos e comportamentos, Marx procura entender o seu significado e sua origem nas relações sociais reais e seu fundamento material.

Observamos que na base de toda moral se encontra o controle das paixões, como Marx atesta, quando diz: “A moral, segundo Fourier, nada mais é que a tentativa sistemática de reprimir as paixões dos homens.’ A moral cristã jamais se definiu de outra maneira” (Marx; Engels, 2007, p. 491). Mas a negação das paixões é uma postura de autosacrifício em prol de um suposto bem geral, ou interesse comum.

Nos *Manuscritos de 1844*, Marx explica a origem desta norma e sentimento moral da renúncia de si ou autossacrifício, mostrando não apenas o seu fundamento material e real, como também o interesse particular e historicamente determinado a que vem responder. Para Marx, a moral é inerente e emana da economia capitalista. A prática da vida sob o capitalismo implica e inclui a moral do autossacrifício e do controle das paixões. Assim, o salário é definido como o mínimo necessário à sobrevivência e à reprodução do trabalhador como trabalhador: esta é uma norma econômica do capitalismo, vigente enquanto predominar este modo de produção. Esse mínimo varia histórica e geograficamente, conforme as lutas da classe trabalhadora e suas categorias, bem como conforme as diversas funções exercidas. Mas, no geral, tudo o que extrapole, como *atividade*, quer dizer, como ampliação do seu escopo de ações, como prática de algo para além da sua função imediata, seja estudar, fazer arte, desenvolver técnicas etc.; ou como *fruição*, gozo de produções humanas, boa comida, bebida, música, dança, teatro, relações de amor e amizade etc. é considerado luxo, portanto supérfluo, desnecessário, o que recusa o seu caráter de verdadeiras carências humanas.

Essa moral se destina não apenas à classe trabalhadora, mas sim é propagada como moral *universal*. Como Marx indica, há dois ideais subjacentes à economia política, que constituem duas formas – as formas das duas classes sociais de trabalhadores e capitalistas – que encarnam de duas diversas maneiras a moral da

renúncia: o *escravo ascético, mas produtor*, e o *avarento ascético, mas usurário*. O primeiro é o trabalhador que se esgota na produção e se priva de todas as outras atividades e fruições. O segundo é o capitalista, que deve tornar todos os ganhos em capital, valor que se valoriza, de modo que tampouco ele deve dedicar-se a qualquer outra atividade ou fruição, mas apenas à reprodução do seu capital.

O ponto central é a ideia do sacrifício do indivíduo, dos “interesses” particulares, em virtude de um suposto bem coletivo, cada vez mais abstratamente definido. Com todas as transformações nesses séculos que nos separam de Marx, a moral da autorrenúncia e do autossacrifício como meio para se alcançar o bem comum se mantém e se consolida cada vez mais, com a ajuda nada desprezível do domínio ideológico do cristianismo, tanto nos ambientes burgueses como nos movimentos organizados de luta da classe trabalhadora. Marx já desvendou que as ideias dominantes em uma sociedade são as ideias de sua classe dominante. A moral dominante é a moral que serve aos interesses da classe dominante, de modo que os interesses expostos como gerais são, em verdade, os interesses particulares da classe burguesa. Assim, essa moral subjaz, por exemplo, às políticas de austeridade que se seguiram à crise de 2008 em diversos países do mundo. Mas, também é amplamente aceita nos ambientes da classe trabalhadora, em que é raro encontrar críticas a ela, ao contrário: estabeleceu-se a concepção de que ela é uma moral universalmente válida e verdadeiramente humanista, que a burguesia, por seu papel explorador e parasitário, não segue, mas que nós, como humanistas, devemos seguir.

Marx já criticara a noção de que um comportamento moral pode alterar as condições de vida. O amar-vos uns aos outros, a solidariedade nada mais são que a contrapartida moral da vida concorrencial; a caridade, a contrapartida moral da miséria. Mas o comportamento solidário ou caritativo é incapaz de destruir a vida concorrencial e a miséria: apenas a luta prática pode fazer isso; e quando isso ocorrer, a moral já não terá razão de ser.

Os comunistas não pregam nenhuma *moral* [...]. Eles não confrontam as pessoas com esta exigência moral: amai-vos uns aos outros, não sejais egoístas etc.; ao contrário, eles estão bem cientes de que, sob determinadas condições, o egoísmo, tanto quanto a abnegação, é uma forma necessária da imposição aos indivíduos. Portanto, os comunistas de modo algum pretendem [...] supressumir o “homem privado” no homem “geral”, no homem abnegado. (Marx; Engels, 2007, p. 241-242).

A suposta moral revolucionária fracassa porque é uma imposição de conduta que vai contra as determinações materiais da própria conduta. É uma solução idealista, porque atribui a ideias e comportamentos interpessoais a possibilidade de alteração das condições reais, de que ela própria é um produto.

A *moral* é a “*impuissance mise en action*” [a impotência posta em ação]. O número de vezes que ela se põe a combater um vício é também o número dos seus fracassos. (Marx; Engels, 2003, p. 224).

A crítica marxiana da moral se relaciona, no âmbito da estética, à crítica à literatura de tendência. Também esse viés estético se mostra impotente. Marx e Engels apresentaram essa crítica estética em momentos esparsos de suas obras, mas foi G. Lukács quem a desenvolveu e discutiu em detalhes. Nos seus textos sobre o realismo literário, aprendemos que a arte de tendência não é simplesmente aquela que inclui a defesa de uma posição social ou política. Trata-se de um modo de expressar essa posição no interior da obra, e do teor que essa posição adquire. A discussão que Lukács aborda parte da oposição entre arte “pura” e arte de tendência. Nessa oposição, considera-se uma forma de criação artística que não toma nenhuma posição, apenas expressa coisas, relações, sentimentos, de modo isento; e outra que toma explicitamente uma posição. Essa ideia pressupõe que a própria realidade é algo exterior e neutro, na qual se pode inserir ou não, a partir

de uma subjetividade também “pura”, uma posição. Se a artista insere uma posição no retrato da realidade, teríamos uma obra de tendência. Se não, teríamos uma obra de arte “pura”. Assim, nas concepções baseadas nessa oposição, a “tendência” consiste num ideal subjetivo, que não emerge das conexões objetivas, mas da “pura” subjetividade como conteúdo moral. Lukács afirma:

A limitação dessa concepção se demonstra pela maneira como a questão da “tendência” é transformada numa questão da relação entre arte e moralidade, de modo que o idealismo subjetivo da “tendência” emerge claramente: a “tendência” é uma exigência, um “dever”, um ideal, que o escritor contrapõe à realidade; não é uma tendência do próprio desenvolvimento social que o poeta simplesmente traz à consciência (no sentido de Marx), mas antes um mandamento (subjetivamente delineado) que a realidade é chamada a satisfazer. (Lukács, 1981, p. 37).

Como a passagem indica, a realidade é uma objetividade em movimento, que carrega possibilidades, propensões, caminhos de futuro, enfim, tendências próprias. Assim, para Lukács, aquela oposição se desmancha diante do sentido realista inerente à própria arte. A literatura realista não é nem pura, nem tendenciosa, mas sim assume um partidarismo. O autor esclarece a diferença entre tendência e o partidarismo: a primeira se caracteriza pela inserção de uma ideia moral extraída, não das relações desenhadas na obra, mas sim das posições subjetivas do escritor, anteriores ao seu material concreto; o segundo tem um ponto de partida e um resultado diversos, constitui-se de uma aproximação humanista à realidade, capaz de apreender e figurar as contradições reais, e de uma tomada de posição que emerge das próprias relações concretas figuradas. A depender dos materiais, da configuração das lutas de classes, das particularidades dos estilos, esse posicionamento pode ou não ser abertamente enunciado por algum personagem ou pelo narrador, mas o ponto é que o seu conteúdo emana da figuração concreta, e não é a expressão de uma vontade do autor,

um conteúdo moral. A um ponto de vista moral corresponde uma concepção abstrata a ser aplicada às relações concretas; à perspectiva humanista corresponde a figuração das particularidades concretas e, com elas, um campo de possíveis, tanto no sentido de uma solução de futuro, quanto no sentido de um caráter universal das relações figuradas. Nos termos de Lukács:

Ele – o escritor – não introduz exigências na figuração da realidade “a partir de fora”, pois uma vez que as exigências são momentos integrantes da realidade objetiva, da qual emergem e que, por sua vez, ajudam a moldar, qualquer exigência que se desenvolva concretamente fora da luta de classes é necessariamente uma parte inerente do retrato que o escritor faz da realidade. Esse é o resultado necessário, se o escritor procura figurar a realidade corretamente, ou seja, dialeticamente. Ele também pode rejeitar, portanto, o outro dilema da introdução “tendenciosa” de uma “tendência” no retrato, a contraposição cruamente imediata entre “tendência” e retrato da realidade. (Lukács, 1981, p. 41).

A condição subjetiva para a apreensão de tais tendências reais é, para Lukács, o humanismo. Também Marx que, como indicamos, não pretendeu escrever nenhum tipo de moral ou ética, no sentido normativo, tratou da diferença de posição que se toma diante da realidade, centrada na posição de classe:

A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana. Ela é, para fazer uso de uma expressão de Hegel, no interior da abjeção, a revolta contra essa abjeção, uma revolta que

se vê impulsionada necessariamente pela contradição entre sua natureza humana e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluta e ampla dessa mesma natureza. (Marx; Engels, 2003, p. 56).

Nessa passagem, encontra-se na experiência e no sentimento da vida as diferentes aproximações à realidade capitalista, próprias das classes antagônicas dessa sociedade. Tanto trabalhadores como proprietários vivem o estranhamento, mas uma classe o sente como força e a outra como devastação. O impulso de revolta vem do sentimento de inumanidade da sua condição de vida, em oposição ao sentimento do que é a vida humana, da sua natureza humana. Essa contradição vivida e sentida impõe uma posição tomada diante da realidade social.

A essa posição Lukács dá o nome de humanismo, definindo-o justamente como um sentimento que acarreta uma posição diante do mundo: o amor pelos seres humanos e o ódio complementar à vida capitalista. Não necessariamente uma consciência teórica, não necessariamente uma ação revolucionária, mas ao menos uma revolta contra aquilo que obstaculiza e destrói o sentido humano da vida. Ao tratar do partidarismo como condição para a criação artística realista, é desse sentimento e posição que ele está falando. O humanismo é uma postura necessária e suficiente para a criação da literatura realista, porque é condição para a apreensão e figuração da objetividade concreta e contraditória:

O humanismo é condição para a figuração do homem real. O escritor que alcança figurar o homem real rompe a casca fetichizada do capitalismo e desmascara a degradação. Desse modo, reflete concretamente em sua obra uma revolta contra a desumanização capitalista, sem necessariamente ter consciência plena disso. Nisto está resumido o verdadeiro partidarismo da arte. (Lukács, 1968, p. 85).

Lukács aborda aqui a necessidade do *ethos* humanista para a figuração do real para escritores que assumem ou não a posi-

ção comunista. O partidarismo que deriva do humanismo é o que possibilita, para o autor, a apropriação dos lineamentos, relações e movimentos concretos da realidade, com todas as suas contradições, seja no campo da produção literária burguesa, seja soviética.

Por isso começamos este texto falando da aproximação peculiar de Kanafani à realidade, centrada na *dimensão humana*, e com a ideia de que a sua posição política é posterior à sua atividade como escritor – o olhar amoroso que ele lança às pessoas, aos palestinos do exílio ou do apartheid, às crianças nos campos de refugiados, e o esmagamento de sua humanidade pela violência da colonização sionista, enfim, essa aproximação humanista à vida e o ódio que lhe é complementar, primeiramente cristalizados nas suas criações literárias, são o que o conduziu em suas posições e militância política. Quando, nos escritos literários, aparecem figurados ou aludidos caminhos de solução futura ou de ação, eles decorrem organicamente dos movimentos e relações sociais realisticamente recriados.

Para onde se dirige o *ethos* de Kanafani, o conteúdo concreto de sua ética humanista é o que buscamos apresentar, a partir de um conto intitulado, na tradução brasileira que estou utilizando, *Visão de Ramallah* (1986)¹. *Visão de Ramallah* (também traduzido por *Escrito de Ramleh* e *Paper from Ramallah*) é a narrativa de uma recordação antiga e pungente, contada em primeira pessoa. Tem a forma de um relato de memória de um acontecimento que o narrador viveu quando criança, aos nove anos, do qual participou o tempo todo, mas cuja ação principal não se centra nele. Esse acontecimento se desenrola no contexto de um episódio particular da ocupação militar sionista da cidade de Ramala, hoje capital de fato da Cisjordânia, na primeira guerra de ocupação, em 1948.

O conto se inicia com a seguinte narração:

Eles nos alinharam em suas filas nas margens da estrada de Ramallah a Jerusalém. Mandaram todo mundo levantar os braços. Quando um soldado judeu percebeu que mi-

¹ Utilizo a tradução brasileira de Mustafa Yazbek (KANAFANI, 1986). Há outra tradução brasileira do primeiro conto, sob o título de “Escrito de Ramleh” (KANAFANI, 2022). Nessa última edição está o texto introdutório de Karen Riley e Barbara Harlow aqui referido.

nha mãe ficou diante de mim para me proteger daquele sol quente de julho, ele me puxou violentamente pela mão até o meio da estrada poeirenta. Ordenou que eu ficasse me equilibrando sobre um só pé e com as mãos sobre a cabeça. (Kanafani, 1986, p. 77).

Como ficamos sabendo na sequência, os soldados do sionismo haviam entrado na cidade algumas horas antes sob os olhos do narrador, e seu irmão mais velho havia sido então preso. Seu pai já havia morrido “antes dos acontecimentos”, ou seja, antes da guerra de ocupação, de modo que, como diz o narrador, à sua mãe só havia restado ele.

A violência e o sadismo dos soldados, tanto homens como mulheres, como o narrador frisa, é explicitada assim, pela narrativa direta de suas ações. Ao longo do conto, essa é a característica subjetiva dos soldados que sobressai e se aprofunda a cada atitude. Devemos lembrar que esse exército era formado pelas milícias sionistas conhecidamente terroristas e atrozes que constituíram forças de ocupação desde a política de imigração judaica iniciada com o fim da primeira guerra, sob o mandato britânico. Pela independência os palestinos haviam se organizado e lutado entre os anos de 1936 e 1939 contra o exército inglês e as milícias sionistas. Kanafani nasceu precisamente em 1936, no contexto em que seu pai lutava na revolta e a sua família era envolvida na libertação da Palestina. A derrota da revolta de 1936-1939 foi uma das condições para a ocupação forçada quase dez anos depois, como o próprio Kanafani nos explica em um dos seus mais conhecidos estudos.² A Haganá existiu como milícia de 1920 a 1948, quando se tornou o núcleo das “Forças de Defesa de Israel”, ou seja, o exército israelense. Já o *Irgun* se formou como dissidência da Haganá em 1931 e era referido pelos próprios ingleses como “grupo terrorista” até 1947, quando foi também absorvido pelo exército israelense.

O caráter terrorista se mostra pelas atrocidades cometidas contra a população civil, que foi desde sempre o seu alvo, na me-

² KANAFANI, Ghassan. *A revolta de 1936-1939 na Palestina*. Tradução de Guilherme Rodrigues e Fábio Bosco. São Paulo: Sundermann, 2015.

dida em que o objetivo deste estado que se formava era, como é até hoje, a tomada integral das terras da Palestina pela expulsão e morte de sua população. Os soldados se apropriavam de tudo, inclusive de bens pessoais: “Parado no meio do asfalto cinzento, vi como revistaram as pessoas à procura de joias, que eram arrancadas brutalmente.” (Kanafani, 1986, p. 77).

O próprio Kanafani, tendo vivido a guerra de ocupação aos doze anos, e tendo sido expulso de Akka (Acre), cidade em que vivia com sua família de classe média, foi testemunha e vítima dessa violência e expropriação. Passou o resto de sua vida no exílio, e os primeiros anos após o desterro viveu em campos de refugiados na Síria e no Líbano, em situação de grande pobreza, assim como se deu com um terço da população palestina expulsa naquele ano. Embora não seja um relato autobiográfico, é certo que as experiências do autor estão aqui recriadas. Assim, o narrador nos conta, depois de nos informar da morte do pai e da prisão do irmão: “Eu sabia, então, o que representava para minha mãe. Hoje é possível imaginar o que seria dela se eu não ficasse a seu lado quando fomos a Damasco. Ali eu ganharia a vida vendendo jornais pela manhã nos pontos de ônibus” (Kanafani, 1986, p. 77-78). Kanafani se tornaria, aos dezoito anos, professor de uma escola no campo de refugiados em que vivia em Damasco, de modo que a condição das crianças refugiadas lhe era especialmente conhecida e dolorosa.

Enfileiradas sob o sol, algumas pessoas começavam a perder a resistência e lamentar-se, gritar, suspirar. Nosso menino aguentava firme, via que sua mãe chorava baixinho e tentava, com o olhar, expressar a ela que estava bem, que não precisava se preocupar, enquanto observava rostos conhecidos da cidade. Chamou-lhe a atenção o fato de que as soldadas eram tão ou mais violentas que os soldados. Uma particular atitude captura sua vista: “Nunca vou poder explicar o calafrio estranho que senti ao ver uma das moças judias puxar, rindo, a barba de meu tio Abou Othman” (Kanafani, 1986, p. 78). A partir daqui, entramos na ação central do conto. Descobrimos que Abu Othman não era tio do menino, era assim

chamado por respeito e admiração, por todos da cidade. Era o barbeiro da cidade e fazia também funções de médico. Era admirado e amado na cidade, e logo saberemos a razão, para além de sua personalidade gentil e generosa.

Agora estava parado ali, apertando junto ao corpo sua filha mais nova, a pequena Fátima, que olhava para a judia com seus grandes olhos negros.

- É sua filha?

Ele balançou a cabeça, meio inquieto. Seus olhos tinham, um fulgor sombrio. Com toda a simplicidade do mundo, a judia ergueu sua metralhadora para a cabeça de Fátima. A menina continuava a olhá-la com seus olhos negros cheios de pavor.

Um soldado judeu chegou justamente nesse instante. A cena havia-lhe chamado a atenção e ele se colocou diante de mim, impedindo a minha visão do que se seguiu. Ouvi três balas sucessivas zunindo. O que pude ver a seguir foi o rosto de Abou Othman crispado por um sofrimento atroz. A cabeça de Fátima pendeu para frente. Grossas gotas de sangue escorriam de seus cabelos, derramadas sob o sol ardente. (Kanafani, 1986, p. 78).

De acordo com o estudioso da obra de Kanafani, Adil A. Ahmed (1989), a sua prosa mostra em diversos momentos uma influência do estilo jornalístico. O comentador afirma:

O efeito cumulativo deste estilo jornalístico é uma prosa sutil e discreta e por vezes irônica, especialmente quando os acontecimentos são potentes, mas são tratados como ocorrências diárias prosaicas, como a descrição da morte de Fátima em "Jornal de Ramallah". (Ahmed, 1989, p. 9-10).

De fato, a narrativa da morte de Fátima carrega essa ironia pela naturalidade com que ela aparece, o que é possível na construção do conto pela caracterização do contexto: nesse contexto, a atrocidade de um assassinato gratuito de uma criança é, de fato, algo ordinário. Se é factível a um soldado exigir de uma criança de

nove anos que fique em um só pé, com os braços para o alto, por horas sob o sol; que pessoas idosas possam ser submetidas a esse tratamento e punidas por reclamar; se alguém pode risonhamente puxar a barba de um senhor, que deve aceitar sem reclamar, se tudo isso é ordinário, não espanta que a própria vida de todas essas pessoas seja objeto da simples vontade dos soldados armados. Mas, é justamente a aparente banalidade com que se figura um ato bárbaro que desvela à leitora a perversidade de toda a situação social da ocupação.

O estilo jornalístico, que se centra na apresentação dos fatos, cumpre, portanto, a função de um estilo literário capaz de transmitir, *sem enunciar*, a desumanização que o sionismo opera sobre o “outro”, sobre o árabe palestino; bem como afirmar, também sem dizer, a sua humanidade. Há neste estilo um poder de evocar. Compõe, assim, a figuração da *dimensão humana* da vida dos palestinos sob a ocupação. Constitui também uma figuração da desumanização dos próprios ocupantes: são soldados e soldadas jovens, que se tornam pessoas abjetas pela natureza de sua função. Sua subjetividade não passa ilesa pela concepção e ação de subjugar o povo que, na teoria sionista, é menos humano do que o seu próprio, que é para si mesmo, afinal, o povo escolhido.

Contudo, há que se ponderar, na visão do comentador, que o estilo jornalístico não se furta a incluir uma perspectiva, bem como a expressão dos sentimentos subjetivos do narrador: “Nunca vou poder explicar o calafrio estranho que senti...” (Kanafani, 1986, p. 78). Esses são, de fato, pontuais, e não se estendem em reflexões. Mas, são pungentes e permitem abraçar, também de maneira pontual e pungente, a subjetividade dos outros personagens, como quando ele observa o “fulgor sombrio” nos olhos de Abu Othman. Também a sua própria subjetividade não deixa de ser figurada, como quando lemos no início na história: “Eu queria poder dizer-lhe [à mãe] que me sentia bem, que o sol não me fazia nenhum mal, como ela parecia estar achando” (Kanafani, 1986, p. 77). A preocupação que ele percebe da mãe com relação a ele, e a vontade que ele tem de dissipar essa preocupação são parte da

figuração dos estados de espírito que o estilo jornalístico não impede, e sim potencializa.

No que se refere à perspectiva do narrador, que é a perspectiva tomada pelo conto – nos identificamos com o menino que vive a história, com o adulto que a conta e, por meio deles, com todos os palestinos, de uma maneira inescapável e muito sentida – observamos que ela se define pela própria posição objetiva do personagem no contexto social. Não se trata de uma escolha subjetiva dele ou nossa, mas de uma posição necessária, que prescinde de justificativas: no interior dessas relações e a partir da posição objetiva que o personagem ocupa nelas, não seria possível nenhuma outra perspectiva. A sua perspectiva coincide com a posição humanista, e requer da leitora simplesmente o mesmo humanismo, que colabora para consolidar.

A construção da identificação por meio principalmente dos fatos que compõem o estilo jornalístico é importante para a perspectiva que continua a se erigir na história. A perversidade gratuita continua sendo a tônica das ações seguintes. Abu Othman carregou o corpo da filha para além das filas de prisioneiros, “até a primeira curva”. Não fica claro onde precisamente a deixou. O narrador o viu passar: “Estava calado e olhava apenas para frente, com uma espécie de calma metálica, assustadora. Ele passou sem me ver” (Kanafani, 1986, p. 79). Enquanto isso acontecia, o olhar do narrador se voltou para a mulher de Abu Othman, “que tinha se jogado no chão”:

Vi como ela pôs as mãos no rosto e explodia em soluços.

Um soldado judeu chegou perto dela e pediu que se levantasse. Ela não obedeceu. Acho que havia atingido ali o último grau do desespero.

Dessa vez pude ver claramente, com meus próprios olhos, o que ocorria. O soldado a empurrou com o pé e ela se deitou de costas. Tinha a face vermelha. O soldado colocou a ponta do fuzil sobre seu peito e disparou uma única bala.

A seguir ele veio na minha direção. Pediu com voz tranquila que eu levantasse o pé que havia posto no chão sem perceber. (Kanafani, 1986, p. 79).

Mais uma vez, a frieza da ação se reflete no modo seco e direto da narrativa, fortalecendo a ironia do relato. Mas, novamente, essa secura de tipo jornalístico é rompida pelo comentário acerca do desespero da mãe de Fátima, que parecia atingir o último grau. Desenha-se aqui também a naturalidade com que o soldado realiza um ato bárbaro, com a qual o autor figura a degeneração de sua subjetividade. Nem sempre os invasores são retratados dessa maneira. No caso dos soldados, que historicamente mostram uma particular ferocidade contra a população civil, as poucas figurações são desse tipo. Contudo, quando trata dos ocupantes civis, a figuração realista e humanista de Kanafani exige uma multiplicidade e uma maior complexidade.

É o caso da novela *Retorno a Haifa*. Ali, figura-se um casal de imigrantes judeus fugidos dos horrores nazistas, pouco cientes dos horrores da ocupação sionista. O contato com a realidade do sionismo leva a posições e sentimentos diversos entre os membros do casal, bem como com relação ao filho (árabe) que acabam por adotar e que cresce como judeu na Palestina ocupada. Torna-se bem mais complexa a adesão e aceitação subjetiva do sionismo por parte deles. O homem, Iphrat, chega à Palestina sabendo que não se trata de uma terra prometida desocupada (como a propaganda sionista difundiu desde o fim do século XIX), mas não dá muita atenção ao assunto. Depara-se com o caráter atroz da ocupação, mas procura não pensar e recalcar: está demasiado satisfeito por, finalmente, poder existir como judeu. Chora de emoção quando nota, num sábado, que a sociedade está a observar o Shabat. A mulher, Myriam, horroriza-se diante da violência que envolve, entre outros atos, assassinatos de crianças e o tratamento de seus corpos como objetos a serem descartados. Torna-se ciente de toda a atrocidade realizada para compor um “lar judeu” na Palestina, sente pela população árabe, com a qual parece iden-

tificar-se, como vítima que foi de outra forma de supremacismo. Na mesma ocasião do sábado, chora por uma razão diferente: sabe que, embora tenham agora os seus sábados, nessa terra não mais haverá sextas e domingos. Contudo, ela não mostra força e disposição para opor-se à ocupação, ou aderir à resistência (como fez e faz uma parcela valorosa, embora minoritária, da comunidade judaica): acaba por capitular. A sua capitulação contribui para que seu filho, criado nos ambientes do sionismo, adira ao sionismo como a sua causa, e assim se torne um soldado da ocupação, para quem os árabes são o inimigo a ser vencido. Fica evidente a formação da subjetividade pelo contexto social vivido, bem como pela posição que se toma nele, assim como a diferença de sentimentos nas diversas gerações, mais ou menos capturadas pela formação sionista.

No conto que ora abordamos, a ideologia sionista parece formar integralmente a subjetividade dos soldados, a ponto de não lhes restar nenhum vestígio de humanismo. Os registros históricos que evidenciam a destruição de mais de quinhentas vilas palestinas entre 1948 e 1949, a expulsão de um terço da população, e as mortes, estupros, torturas perpetradas pelo exército de ocupação indicam que não há exagero ou distorção na história em tela. Outros tantos ataques a populações civis pelo exército israelense e pelos colonos ilegais armados, desde então até os dias de hoje, nos fazem pensar que a história é ainda mais atroz do que a arte. Entre esses, podemos destacar o assassinato do próprio Kanafani aos 36 anos, e de sua sobrinha Lamís, de 17 anos, pelo Mossad, por meio de uma bomba plantada em seu carro em seu exílio em Beirute, que foi comemorado entre outros por Golda Meir, como significando a liquidação de todo um exército.

Voltando à nossa história, o soldado que serenamente se dirigiu ao nosso narrador para mandar erguer a perna deu-lhe duas bofetadas e limpou o sangue na sua camiseta, enquanto o menino olhava para sua mãe e buscava sorrir “como para dizer que as bofetadas não haviam doído, que tudo estava bem e que o mais importante era não se lamentar, ou agir como Abou Othman” (Ka-

nafani, 1986, p. 79). Este passou de novo em frente ao nosso narrador, voltando a seu lugar, fazendo com que as suas memórias se deslocassem para um tempo anterior, em que convivia na cidade com o velho barbeiro:

Ao vê-lo, abandonei meus pensamentos. Voltava para seu lugar sem me olhar. Ao chegar perto do cadáver de sua mulher, parou. Eu só via seu corpo de costas, dobrado, as roupas ensopadas de suor. Podia imaginar seu rosto: vazio, silencioso, e molhado pela transpiração. Ele se abaixou para carregar o corpo. Muitas vezes eu vira sua mulher sentada diante da loja, esperando que ele acabasse de almoçar para voltar com a marmita para casa. (Kanafani, 1986, p. 79-80).

Abu Othman carregou o corpo da mulher para o mesmo local em que deixara a filha, e as filas de prisioneiros deixaram de chorar:

O silêncio, de repente, envolveu mulheres e velhos. Foi como se as lembranças de Abou Othman penetrassem pelos ossos de todos. Lembranças que ele costumava contar a todos os homens de Ramallah, quando conversavam nas cadeiras da barbearia. Lembranças que agora enchiam todos os peitos e se infiltravam sorrateiramente nos ossos, para corroê-los como ácido. (Kanafani, 1986, p. 80).

Nessa passagem, o narrador se volta para a pessoa de Abu Othman. Não era natural da cidade, “a revolução da Montanha de Fogo o empurrou para Ramallah”. “Montanha de Fogo” é o apelido da cidade de Nablus. Foi ali que teve início a greve geral de 1936 contra o mandato Britânico, que durou seis meses e foi o ponto de partida da Revolta Palestina de 1936-1939. Desde então e até os dias de hoje a cidade de Nablus concentra movimentos de resistência e é um importante centro político e de organização da luta. A emergência dessa revolta levou Abu Othman a Ramallah, onde teve de recomeçar a sua vida, dando duro, “sempre útil como uma planta fecundada pela terra fértil de Ramallah”. Conseguiu a

afeição de todos e se tornou muito querido. Sua atitude diante da guerra de ocupação o tornou ainda mais amado:

Quando começou a última guerra da Palestina, vendeu tudo o que tinha para comprar armas, que distribuía entre os parentes, pedindo-lhes que cumprissem o seu dever. A barbearia se transformou em depósito de armas e munições. Ele nunca pediu nada em troca desses sacrifícios. Tudo o que desejava era ser enterrado no belo cemitério da cidade, à sombra das árvores frondosas. Os homens de Ramallah sabiam que Abou Othman esperava ser enterrado ali quando chegasse o dia. (Kanafani, 1986, p. 80).

Nessa passagem é interessante observar o envolvimento orgânico de Abu Othman na luta, sua adesão imediata como algo que lhe é vital, e sua disposição em “sacrificar” seus bens, seu tempo, sua vida. O termo sacrifício nos interessa aqui pelo tema da moral. O ponto é que existe uma renúncia, mas ela não se faz considerando um suposto bem maior, um coletivo que apenas abstratamente se relaciona com ele. Não é a renúncia de si pelo “todo”. Ele renuncia a suas coisas para não renunciar a si mesmo. A luta é de fato coletiva, popular, mas ele não se lança nela por algo que lhe é exterior, e sim porque aceitar a expulsão e a expropriação significa renunciar a muito mais, à sua própria vida. Nesse sentido, lutar se configura como um *ethos*, um caminho a perseguir a fim de ganhar a sua própria vida, sua própria humanidade. Na medida do caráter concreto da finalidade, do sentido ao mesmo tempo social e pessoal, esse sacrifício não pode ser entendido como moral, e sim como pertencente ao campo da ética. Na história, sua ação não se desfigura em norma de conduta ou dever, mas mantém-se como prática vital de um personagem (indivíduo particular) situado nessas condições sociais, que entretanto encarna tendências sociais e possibilidades.

Outro ponto que chama a atenção é o seu único desejo pessoal, que é ser enterrado no cemitério de Ramallah. É muito significativo que ele não deseje ser enterrado onde nasceu, de onde

partiu na ocasião da Revolta de 1936-1939. Isso mostra que o seu desejo não advém de um princípio de tradição ou familiar. Não quer ser enterrado onde estão seus ancestrais, quer ser enterrado na Palestina, o que quer dizer não ser levado ao exílio, vencer a ocupação. Isso também reforça o sentido vital que a luta tem para ele. Esse personagem que agora conhecemos melhor é quem vive a mais extrema das situações: assiste ao assassinato gratuito de sua mulher e sua filha mais nova pelas forças do empreendimento colonizador contra o qual vem lutando toda a sua vida ou, no mínimo, há doze anos.

Em meio aos prisioneiros silenciosos cujas memórias os conduziam à vida e às histórias de Abou Othman, percorrendo com o olhar os rostos que “refletiam o peso das lembranças”, a sua mãe que permanecia imóvel com os braços levantados “como uma estátua de chumbo” e também seguia o “tio” com o olhar, o narrador o viu diante de um soldado judeu, para o qual disse alguma coisa e apontou para a sua barbearia. Em seguida andou até lá e voltou com um lençol branco, com o qual envolveu sua mulher e a conduziu para o cemitério. Pouco depois, o viu novamente ali:

Havia envelhecido muito. Seu rosto tinha a cor da poeira. Ofegava. Sobre o seu peito se misturavam traços de sangue e lama.

Parou ao meu lado e ficou me encarando como se eu fosse um desconhecido. [...] Continuou a me olhar por um tempo. Tive a impressão de ver em seus olhos um mundo de coisas que me perturbavam sem que eu pudesse chegar a compreendê-las. (Kanafani, 1986, p. 81).

Mais uma vez, podemos ver nessa passagem as impressões do narrador, bem como em passagens anteriores o uso de imagens, que, sempre econômicas e pungentes, vem atenuar uma possível dureza do estilo jornalístico, trazendo à tona a subjetividade e a sensibilidade, e colaborando para a humanização dos personagens e a nossa identificação. Depois de levar a esposa ao cemitério,

Abu Othman voltou ao seu lugar e levantou os braços, retomando a posição de prisioneiro.

Até esse momento, o narrador, Abu Othman e os demais palestinos aparecem na posição de vítimas de atrocidades, irremediavelmente submetidos à força dos invasores. Mas Kanafani nunca figura seus personagens, nem mesmo crianças com pouco escopo de ação social, na condição passiva. As críticas à falta de organização, ao caráter insuficiente da resistência, a uma espera infundável pelo direito do retorno estão presentes de várias formas em sua obra, mas nunca os palestinos são figurados sem a sua condição de sujeitos e agentes. Nesse conto, o caráter ativo não se restringe ao passado que nos é apresentado em breves comentários e recordações, como a vida de Abou Othman e a prisão do irmão mais velho do narrador – certamente por seu envolvimento na resistência. (Aliás, vale notar que entre os prisioneiros aparecem apenas crianças, velhos e mulheres, o que indica que os homens adultos ou bem foram presos ou mortos, ou estão na resistência.) O caráter ativo aparece na parte final do conto, a única separada por uma linha em branco, e que situa a narrativa num momento posterior, saindo da atmosfera tensa e irrespirável da situação que acompanhamos desde o início:

Não foi possível enterrar Abou Othman como ele sempre havia imaginado. Ele entrou no escritório do comandante judeu para um interrogatório. Quando colocou os pés lá dentro, todos ouviram uma pavorosa explosão. O prédio inteiro desabou e o corpo de Abou Othman desapareceu entre os escombros.

Mais tarde, minha mãe me contou, enquanto caminhávamos pelas montanhas rumo à Jordânia, o que houve. Abou Othman, ao entrar na barbearia antes de enterrar a sua mulher, não havia retornado somente com o lençol branco. (Kanafani, 1986, p. 81-82).

O final da história explode diante de nós. O extremo da situação vivida acarreta o extremo da sua solução possível. Encon-

tramos na imposição da dominação pela força o motor que faz da violência um modo de relação. Não se trata de dois exércitos que estão em guerra por território, e sim de um exército armado que se dirige contra a população civil. Ao fim e ao cabo, nos identificamos com Abu Othman e compreendemos a sua ação como a de quem não tem mais nada a perder, nem a sua humanidade. À desumanização que se impõe pela força, apenas a força pode se opor. O conteúdo concreto do *ethos* humanista de Kanafani é a absoluta recusa a submeter-nos à desumanização, é a *revolta* de que falava Marx, que distingue dominadores e dominados no interior do estranhamento que se impõe a todos. Não uma moral abstrata, um pacifismo e uma solidariedade vazias. O amor pelo humano não subsiste sem o seu ódio complementar, o humanismo não é verdadeiro sem a revolta contra o desumano.

Referências

AHMED, Adil, A. *Theme and technique in Ghassan Kanafani's short fiction*. 1989. 180f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculty of the Graduate College, Oklahoma State University, Oklahoma, 1989.

ALBINATI, Ana Selva. *Gênese, função e crítica dos valores morais*. Santo André, SP: Estudos e Edições Ad Hominem; Ijuí, RS: Editor Unijuí, 2001. (Dossiê Marx).

KANAFANI, Ghassan. *A revolta de 1936-1939 na Palestina*. Tradução de Guilherme Rodrigues e Fábio Bosco. São Paulo: Sundermann, 2015.

KANAFANI, Ghassan. *Filhos da Palestina: Retorno a Haifa e outros contos*. Tradução de Gercyane Oliveira e Gabriel Landi Fazzio. São Paulo: Lavrapalavra, 2022.

KANAFANI, Ghassan. *Contos da Palestina: O povo sem terra*. Tradução de Mustafa Yazbek. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KANAFANI, Ghassan. Visão de Ramallah. In: KANAFANI, Ghassan. *Contos da Palestina*. Tradução de Mustafa Yazbek. São paulo: Brasiliense, 1986, p. 77-82.

LUKÁCS, György. *Essays on Realism*. Tradução de David Ferbach. Cambridge: MIT Press, 1981.

LUKÁCS, György. *Marxismo e teoria da literatura*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

RILEY, Karen; HARLOW, Barbara. Introdução. In: KANAFANI, Ghassan. *Filhos da Palestina: Retorno a Haifa e outros contos*. Tradução de Gercyane Oliveira e Gabriel Landi Fazzio. São Paulo: Lavrapalavra, 2022. p.23-41.

Publisher

Universidade Federal de Goiás. Faculdade de Letras. Publicação no Portal de Periódicos UFG. As ideias expressas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.