UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA HEBRAICA, LITERATURA E CULTURA JUDAICAS

***A MONTANHA AZUL DE MEIR SHALEV: UMA LEITURA PÓS-
SIONISTA DA SOCIEDADE ISRAELENSE***

GABRIEL STEINBERG SCHVARTZMAN

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas
do Departamento de Letras Orientais da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo, para obtenção do
título de Doutor em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Nancy Rozenchan

São Paulo

2005

AGRADECIMENTOS

O meu agradecimento especial à Profa. Dra. Nancy Rozenchan, orientadora desta tese, pelos anos de dedicação sincera, pelas inúmeras leituras e correções, pela preocupação em indicar-me e fornecer-me uma bibliografia variada e atualizada, por ter ajudado a dar um rumo a esta pesquisa, por ter-me confrontado com a obra de Meir Shalev, pela confiança que depositou em mim assim como pelo constante incentivo desde os dias da graduação e ao longo desta caminhada.

Agradeço à CAPES pela bolsa recebida de vital importância na elaboração do presente trabalho.

Uma homenagem, in memoriam, ao Prof. Samuel Oksman z'l, que me incentivou a iniciar os estudos de pós-graduação.

Também uma homenagem in memoriam, a meu avô Samuel Schvartzam z'l, estudioso do judaísmo e fervoroso sionista pelo seu exemplo.

Ao Prof. Dr. Reuven Faingold pelos conselhos e por ter me permitido invadir sua biblioteca assim como, por ter trazido de Israel textos relativos à temática desta tese.

À amiga Miriam Aizic pela ajuda na leitura e interpretação de textos assim como pelo apoio.

A Denise Hasbani e a Ayalá Tuchsznajder por terem se disposto a procurar algumas indicações bibliográficas em Israel.

A minha amiga e colega Ilana Rabinovici Iglicky pelas constantes palavras de apoio e pelo incentivo.

Um agradecimento especial a Anat Slomka de Tel Aviv, Israel, por toda a ajuda no fornecimento de bibliografia assim como, por ter-me indicado a biblioteca da cidade na qual pude realizar a pesquisa específica sobre o romance abordado nesta tese.

Ao pessoal de *Beit Ariela*, biblioteca de Tel Aviv, Israel e, em especial, aos responsáveis pelo arquivo de jornais pela ajuda prestada na localização do material procurado por mim.

Aos meus pais, Sabina e Fernando, e aos meus irmãos Daniela, Rony e Susana pela paciência e incentivo na conclusão deste trabalho.

SUMÁRIO

Resumo

Abstract

Primeira Parte

1. Introdução	2
2. O surgimento do nacionalismo judaico na era moderna	9
3. O renascimento da comunidade judaica na terra de Israel	23
4. A narrativa oficial sionista: os mitos na fundação de Israel	34
4.1 Os mitos sionistas	46
4.2 O mito do povo eleito	54
5. Israel na era pós-sionista	67
5.1 O rompimento dos mitos na era pós-sionista	81
6. Os israelenses e a <i>Shoá</i>	90
7. A “nova historiografia”: Israel se confronta com seu passado	103
8. O confronto entre a elite <i>ashkenazita</i> e os judeus <i>sefaraditas</i> e orientais à luz da “nova história”	114
8.1 O confronto entre os antigos residentes e os novos imigrantes à luz da “nova história”	119

Segunda Parte

1. O início da colonização judaica na terra de Israel na obra de Meir Shalev	128
2. Para entender o mundo narrado em <i>A Montanha Azul</i> – Justificativa	137
3. Os homens e mulheres da 2ª <i>aliá</i> – os personagens reais e depois ficcionais moradores da aldeia em <i>A Montanha Azul</i>	138
4. Uri, o <i>sabra</i> , em <i>A Montanha Azul</i>	147
4.1 O avô Yaacov Mirkin e Baruch, o neto e narrador do romance	153
4.2 O professor Pinnes e a percepção de crise na aldeia	159
4.3 O nascimento de Avraham, o primeiro filho da aldeia	164
4.4 Efraim, o filho que a aldeia rejeitou	167
5. Meshulam Tsirkin, a voz da aldeia que reage à interpretação revisionista do sionismo	170
6. A crise na aldeia – Existe um futuro para o sionismo?	179
7. <i>A Montanha Azul</i> , um romance anti-sionista?	186
8. Considerações finais	196
Bibliografia	200

RESUMO

O século XX representou para os judeus dispersos pelo mundo uma dupla reviravolta; por um lado, seis milhões deles foram eliminados pela matança ordenada da II Guerra Mundial, na *Shoá*. Nestes mesmos anos conturbados chegou ao ápice a busca de uma solução territorial e nacional para o povo. Sustentados pelos ideais desenvolvidos e estipulados pelo Sionismo, o movimento que buscou recolocar o povo judeu no antigo solo bíblico e ali tornar a fazer dele uma nação, depois de anos de embates, criou-se o Estado de Israel, o lar nacional dos judeus.

A história desta luta e concretização de um sonho foi escrita por autores que baseados em seus ideais e nos da nação, redigiram-na a partir de sua face heróica, conforme o modelo que lhes fora apresentado.

Nas décadas de 1980 e 1990, Israel porém presenciou um novo fenômeno cultural e político: o revisionismo histórico. Os historiadores dessa corrente (Avi Shlaim, Ilan Pappé, Simcha Flapan, Benny Morris, Tom Seguev) ao negarem a história oficial que conforme a sua concepção está baseada em mitos sionistas, promoveram uma reescrita da história, o que originou grandes debates na sociedade israelense.

Tal fato repercutiu nos mais diversos segmentos do país e, em particular, na literatura, um dos focos desta tese. A obra abordada nesta tese é *Roman Russi* de Meir Shalev (1988), versão em português *A Montanha Azul* (2002).

No romance *A Montanha Azul*, o escritor israelense contemporâneo Meir Shalev recria o cotidiano de várias famílias de pioneiros ao longo de três gerações no Vale de Jezreel, na região da Galiléia: a geração dos pais fundadores chegados à Palestina no início do século XX com a 2ª *aliá*; a geração dos nascidos no *ishuv* e, portanto, os que ajudaram a fundar o Estado judaico; e a geração nascida após a criação de Israel.

A Montanha Azul nos mostra que alguma coisa deu errado, que o sonho não se concretizou em sua totalidade, que tanto esforço em parte desmoronou. A obra sinaliza para o fato de que um povo que renuncia aos seus mitos é responsável por seu próprio declínio.

A obra de Shalev foi recebida como sendo anti-sionista, porém na realidade o autor critica às novas gerações que negligenciaram os valores sionistas. Não obstante, o autor aponta uma esperança quando Uri, o sabra rebelde, dá uma nova direção ao Sionismo.

Esta tese se propõe a indicar como a reviravolta da história pode ser adequadamente abordada por meio de uma obra ficcional.

Palavras chave: Literatura hebraica, Literatura israelense, Sionismo, Meir Shalev, História israelense contemporânea.

ABSTRACT

The 20th century represented for the Jews scattered around the world a double great change; on one hand, 6 millions of them were killed at the Shoah, the organized II WW massacre. During these same disturbed years, search for a territorial and for a national solution for the Jewish people reached its apex. Supported by ideals developed and stipulated by Zionism, the movement that intended to restore the Jewish people in the ancient biblical soil and transform it into a nation, after years and years of clashes, the State of Israel, Jews' national home was created.

History of this struggle and of the rendering of the dream was written by authors that relied on their own ideals and on those of the nation; they composed it from its heroic face, according to the national model that was presented to them.

But in the 80's and 90's Israel witnessed a new cultural and political phenomenon: a historical revisionism. These trends' historians (Avi Shlaim, Ilan Pappé, Simcha Flapan, Benny Morris, Tom Seguev) by denying official history which according to their conception is based in Zionist myths, promoted a rewriting of history, and this caused big debates in Israel's society.

This fact reflected in most sections of the country, particularly in literature, one of the focus of this thesis. The thesis deals with Meir Shalev's novel *Roman Russi* (Hebrew original, 1988, *Montanha Azul*, in the Portuguese version of 2002).

In this novel, Israeli writer Meir Shalev (1948) recreates daily life of several pioneers' families through three generations in Jezreel Valley, Galilee: the generation of founding fathers which arrived to Palestine at the beginning of the 20th century with 2nd *aliyah*, the generation of native *yishuv* born, hence those that helped to create the Jewish State and the generation born after the State's birth.

Blue Mountain signalizes that something went wrong, that the dream didn't come completely true, that such big effort fell partially to pieces. The book points to the fact that a people that renounces to its myths is responsible for its own decline.

Shalev's book was received as an anti-Zionist novel, but as a matter of fact the author censures the new generations that neglected Zionist values. Notwithstanding, the

author points to some hope when Uri, the rebel *sabra*, signals to a new direction in Zionism.

This thesis proposes to point out how the complete turning of history can be suitably approached by means of fiction.

Key words – Hebrew literature, Israeli literature, Zionism, Meir Shalev, Israeli contemporary history.

PRIMEIRA PARTE

1. Introdução

O escritor israelense Meir Shalev é originário do *moshav* Nahalal onde nasceu em 1948. Ter nascido em Israel representa para ele e para outros escritores contemporâneos viver num país que encontra-se até hoje em permanente efervescência. Um país que em 57 anos de existência tem dado um exemplo ao mundo de superação de dificuldades mas que, por outro lado, é perseguido pelo fantasma das guerras com o mundo árabe. Meir Shalev, por meio da ficção, mostra o retrato de uma sociedade de pessoas comuns e não somente de heróis de guerra e de exemplos de retidão moral. Através da literatura é possível conhecer o retrato da sociedade israelense assim como seus aspectos históricos e políticos. Por intermédio da voz de escritores que representam de certa forma a consciência da nação judaica, é possível fazer uma tentativa por compreender os destinos da empreitada sionista¹ na atualidade.

Em *A Montanha Azul* (1988)² assim como em *Essav* (Esaú) (1991) Shalev segue o caminho trilhado por A. B. Yeoshua e Amós Oz, usando o contexto político e histórico como pano de fundo para apresentar o mundo de seus personagens. A narrativa em *A Montanha Azul*, nos remete a uma época considerada heróica que transcorre numa terra mitológica de variados significados. Se, por um lado, é apresentada a história oficial formada pela ação dos líderes fundadores do Estado de forma subliminar, supondo que o leitor conhece o contexto histórico, por outro lado, Shalev traz o relato sobre a existência de várias biografias pessoais e familiares, de indivíduos secundários relegados à margem da história por uma empreitada que foi coletiva mas na qual somente os líderes viraram heróis. Shalev recria o cotidiano de várias famílias de pioneiros ao longo de três gerações: a geração dos pais fundadores chegados ao país no início do século XX com a 2ª onda imigratória entre 1904-1914, a geração dos nascidos no *ishuv*³ e, portanto, os que ajudaram a fundar o Estado, e a geração nascida após o surgimento de Israel.

¹ Sionismo – O termo sionismo foi criado em 1885 pelo escritor judeu vienense Nathan Birenbaum, sendo Sion um dos termos bíblicos para designar a cidade de Jerusalém. Sionismo tornou-se desde então o nome oficial do movimento nacionalista judaico.

² Estarei usando o texto original *Román russi* em língua hebraica publicado em 1988 e a tradução em português, *A Montanha Azul*, publicada em 2002.

³ Ishuv – Lit: comunidade, coletividade. Termo usado para definir a comunidade judaica existente na Palestina anterior à chegada das ondas imigratórias a partir do final do século XIX.

Em *A Montanha Azul*, Shalev mostra a vida e as relações de várias famílias de camponeses da região da Galiléia no início do século XX, e consegue transformar um cotidiano carregado de grandes significados, baseado no trabalho árduo para construir uma nova vida numa nova terra, em uma narrativa lendária de grande repercussão. Repentinamente, aqueles que queriam ser simples camponeses assumem uma densidade literária, histórica e pessoal. A narrativa desenvolve-se em dois campos ao mesmo tempo: o mundo mítico dos pioneiros que deram suas vidas para fazer renascer a nação judaica tendo como pano de fundo o mundo mitológico bíblico e, por outro lado, o que resultou de tantos sacrifícios e de tantos sonhos, ou seja, o Estado judaico contemporâneo.

O livro dá voz a personagens que empenharam suas vidas pela reconstrução de um país e alguns destes personagens adquirem traços fantásticos ou até grotescos. Em *A Montanha Azul*, Meir Shalev abriu a caixa de Pandora e deixou sair dela as energias reprimidas de quem procurava expressar seu próprio pequeno mundo, fato que possibilitou o surgimento do relato pessoal, um luxo para o período inicial da construção da nação, em que somente era válido o relato coletivo mas não o individual, o pessoal, o familiar.

A narrativa nos transporta para o mundo dos pioneiros, para uma época em que estes abandonaram a Europa cheios de esperanças e chegaram a uma terra desolada na qual viviam em tendas enfrentando as adversidades climáticas, as doenças, os mosquitos e a fome, na qual se privaram de qualquer instalação mais elementar de conforto. É importante mencionar que a dor da perda foi muito grande, os laços com a Europa não podiam ser cortados a título de decreto. O sonho os movia constantemente e o ganho que obtiveram manifestava-se na sociabilidade surgida entre pioneiros oriundos de lugares diferentes mas movidos pelo mesmo ideal. Eles valorizavam o trabalho pesado, o mais perigoso e o menos desejado por pessoas comuns. Trabalhavam de forma igualitária pois todos os trabalhadores dos destacamentos de trabalho então criados, independentemente da função que ocupavam, eram movidos por uma forte responsabilidade comum.

O coletivismo na terra de Israel saiu do discurso para ser implementado na prática em todas as frentes do cotidiano e ele se desenvolveu a partir de necessidades e exigências concretas da vida agrícola. Isolados em lugares remotos, os colonos consideravam a forma de participação conjunta em todas as atividades como o método mais funcional de sobrevivência econômica além da compensação emocional de voltar ao solo sagrado e da

consciência de estarem se regenerando moralmente de vinte séculos de vida diaspórica. Nas escolas secundárias e em todos os movimentos juvenis, componentes fundamentais da empreitada sionista, lembrava-se constantemente aos jovens que eles eram a vanguarda da redenção de Israel e de todo o povo judeu ainda retido na diáspora. Esta avaliação de auto-sacrifício em prol de todo o povo era compartilhada, ao menos no discurso e na ideologia, por grande parte do *ishuv* e também por muitos daqueles que, chegando ao país, se engajavam nos destacamentos de trabalho e nas colônias agrícolas.

Os pioneiros insistiam em ganhar seu pão como trabalhadores assalariados e evitavam ocasionais meios de vida que poderiam ser vistos como mais fáceis. Vestiam-se como camponeses, desprezavam qualquer luxo e desdenhavam o materialismo dos agricultores veteranos oriundos do velho *ishuv* ou daqueles que tinham imigrado em 1881 e, já assentados, empregavam mão de obra árabe nas colônias agrícolas por eles criadas. O lema que guiava os novos imigrantes era: “*Anu banu artza livnot uleibanot ba*”- nós viemos para a terra de Israel para nela construir mas também e, principalmente, para sermos nela reconstruídos.

Mas *A Montanha Azul* nos mostra que alguma coisa deu errado, que o sonho não se concretizou em sua totalidade, que tantos anelos não tiveram continuidade, que tanta esperança colocada a serviço do bem coletivo em parte se desvaneceu. *A Montanha Azul* sinaliza para o fato de que um povo que renuncia aos mitos que sustentaram a fundação de seu país é responsável por sua própria decadência. Que futuro espera um povo se ele próprio abandona o caminho traçado com tanto empenho, se abandona a visão da redenção e o sonho? Por meio do romance se faz uma crítica à sociedade israelense contemporânea que se dedica a quebrar seus próprios mitos, que ri de seu próprio passado e o menospreza. Isto é resultado de uma sociedade em crise que em lugar de imitar os pioneiros idealistas procura com sua autocritica permanente distanciar seu passado, fato este que poderá enfraquecê-la pois nesta constante tentativa de abrir a caixa preta de sua história, poderá encontrar erros mais numerosos que os sucessos já consagrados.

O ano de 1977 representa um momento decisivo na releitura que se faz da sociedade israelense contemporânea. O fim do governo trabalhista e do establishment dominado pelo

poder ashkenazita⁴, deu voz a inúmeros conflitos sociais que até então tinham sido silenciados. A ascensão da direita nacionalista liderada pelo partido Likud ao poder com um amplo apoio dos judeus sefaraditas⁵ e orientais⁶, serviu para desmistificar a idéia da unidade social israelense imposta pela empreitada sionista. Esse mesmo ano da tomada do poder pelo Likud marca o início aparente de inúmeros pontos de fricção entre os diversos grupos sociais e ideológicos que atuam na sociedade judaica israelense.

Desde então, confrontam-se no cenário sócio-político e econômico, a direita nacionalista e a esquerda pacifista, a ala do judaísmo secular e o judaísmo religioso, a elite intelectual ashkenazita e as camadas em ascensão formadas por imigrantes dos países árabes e muçulmanos da Ásia e do Norte da África, residentes em cidades periféricas e nas cidades em desenvolvimento. Até a atualidade, a sociedade israelense encontra-se em luta interna acirrada para definir sua identidade na chamada era pós-sionista. E, nesta era, alguns dos mitos que sustentaram a nação vêm sendo desmistificados, ridicularizados ou menosprezados. A academia israelense e os chamados “novos historiadores” têm se dedicado a questionar os mitos da fundação do Estado que ainda nem sequer se consolidou devido às permanentes ameaças externas.

O mito nacional, ao lado da religião, da história, e da ideologia, forma a memória coletiva de uma nação. Somos testemunhas atualmente de que o sonho coletivo israelense está deixando seu lugar para as realizações individuais. O mito deve ser entendido como uma história ideal mediante a qual uma sociedade conta fatos a respeito de si desde a sua origem até seus objetivos para o futuro. Os mitos do passado servem para entender o presente e até para moldá-lo. Os mitos estão envoltos por um certo ar de santidade, eles são contados em forma de relato pessoal e simbólico e estão relacionados de forma dramática ao início de grandes acontecimentos históricos. (OHANA e WISTRICH, 1997, p. 17) O

⁴ Ashkenazitas – (Ashkenaz – Alemanha) Designa os judeus originários da Alemanha e, por extensão, os judeus oriundos da Europa Central e Oriental.

⁵ Sefaraditas – (Sefarad – Espanha) Designa os judeus originários da Espanha e, por extensão, os judeus oriundos de alguns países para os quais os judeus chegaram após a expulsão decretada em 1492 tais como: Itália, Bulgária, Turquia etc.

⁶ Orientais – Denominação dada aos judeus oriundos dos países árabes e islâmicos da Ásia e do Norte da África.

mito é um discurso que cumpre a função de despertar a solidariedade e a identidade ao representar valores que moldam uma sociedade dando à mesma legitimidade no presente. O mito representa uma estrutura de pensamento que serve para redimir disputas entre os seres humanos. A função do mito é unificar a sociedade e dar a um acontecimento histórico, um significado que extrapola o tempo e o espaço em que este ocorreu. E, mais ainda, é a base que molda uma cultura, uma sociedade e uma nação.

A ideologia sionista foi constituída sobre o mito da construção de um movimento que daria aos judeus uma pátria em Sion e a história narrada em torno deste fato, era a do retorno à pátria ancestral assim como um retorno à própria história universal, da qual o povo judeu tinha sido banido. Criar um novo país implicava no retorno a símbolos, rituais e mitos nacionais originários na religião e no passado histórico judaico. Um retorno à história universal por intermédio de uma soberania renovada na terra de Israel, exigia o sacrifício individual em prol da coletividade em benefício de uma empresa maior. Era necessário, para isso, moldar os sobreviventes da *Shoá* e os judeus oriundos dos países árabes e muçulmanos vistos então como o “pó da terra”, em novos homens, em *sabras*⁷, ou seja, em israelenses autóctones fortes e valentes e para tanto foi necessário elaborar uma nova consciência coletiva fortemente influenciada por mitos heróicos, por rituais nacionais e por uma nova ideologia.

Atualmente Israel vem sendo sacudido por um novo fenômeno representado pelo revisionismo histórico. Segundo esta visão que tem por objetivo analisar a sociedade sob a ótica do pós-sionismo⁸, muitas das posturas que eram aceitas no passado tornaram-se passíveis de serem discutidas e criticadas e muitas vezes questionando-se até mesmo sua veracidade. Uma nova geração de historiadores entendem a empreitada sionista como uma forma de colonialismo europeu surgido contra a nacionalidade árabe palestina autóctone. O Holocausto é visto por estes “novos historiadores” como um meio de manipulação usado pela liderança sionista para justificar e legitimar toda a obra do sionismo. A Guerra da Independência de 1948-1949, portanto, é encarada como um acontecimento a partir do qual

⁷ Sabra – Nome de um cacto típico de Israel. Por extensão é uma denominação dada aos nativos de Israel e especialmente aos jovens querendo assinalar uma característica marcante atribuída aos israelenses: espinhosos por fora mas doces por dentro.

⁸ O pós-modernismo foi definido em Israel sob a denominação de pós-sionismo. Isto de acordo com as palavras de Benny Morris, um dos mais destacados “novos historiadores”. (MORRIS, 2000, p. 14)

originou-se o Estado judeu que fez com que 700 mil palestinos perdessem seus lares e suas terras.

A geração dos “novos historiadores” coloca em xeque os mitos fundadores do Estado de Israel desmistificando, assim, os alicerces sobre os quais o país legitimou-se nas primeiras décadas de sua fundação e com isso ajudam a desconstruir o sionismo oficial. Nesta desarticulação são menosprezados aqueles que deram suas vidas para transformar em realidade um sonho: os líderes sionistas, os pioneiros, os pais fundadores do Estado, os ideólogos do movimento sionista, os combatentes que lutaram pelo país, a geração do *Palmach*⁹ e até os líderes políticos do país desde a sua fundação até a atualidade.

Por isso pode-se pensar que os israelenses já não precisam mais de grandes heróis quando na verdade todas as nações constituídas do mundo, que têm a sua identidade moldada, valem-se de heróis do passado para despertar a solidariedade e a auto-estima nacionais. Em Israel, por outro lado, a vertente pós-sionista se reflete no questionamento da empreitada sionista parecendo até que todo o esforço e o sacrifício de milhares de pessoas em prol de uma coletividade foi errôneo, ilegítimo e até mesmo em vão. Para moldar uma nova identidade numa sociedade que deixou de ser heróica e pioneira, e transformou-se numa sociedade consumista e individualista como todas as sociedades do mundo Ocidental contemporâneo, é preciso reelaborar novos mitos sem sepultar os anteriores, que na época em que surgiram foram fundamentais para sua constituição.

A historiografia oficial, por outro lado, diz que é necessário preservar a mágica que envolveu os fundadores da nova sociedade sionista e os grandes personagens históricos para que possa formar-se em Israel um povo orgulhoso de seu passado e de sua identidade que ainda está sendo moldada, um povo que seja convicto de sua memória histórica, ou seja, de uma consciência forte de si e de seu passado como um povo único que sobreviveu ao longo do tempo e a tantas adversidades. Um povo que menospreza seu passado e que destrói seus mitos fundadores está fadado a desaparecer.

É pelo caminho da crítica às novas gerações que negligenciaram os alcances do sionismo e também de crítica aos representantes do chamado pós-sionismo que Meir Shalev encaminha sua obra. É objetivo do presente trabalho, fazer uma leitura da obra de Shalev

⁹ Palmach – Acrônimo de Plugot Machatz, ou tropas de choque. Unidades de elite da Haganá na época da Guerra da Independência constituídas por jovens oriundos dos kibutsim e moshavim.

pelo viés do pós-sionismo para tentar entender o porquê desta necessidade de destruir os próprios mitos e para compreender também as dificuldades que a sociedade israelense tem em orgulhar-se de seu “passado” que é na verdade tão recente.

Todas as traduções do hebraico foram feitas por mim. Nas traduções, grafiei conforme as palavras me soam, pelas dificuldades que outras transcrições fonéticas apresentam ao leitor brasileiro.

2. O surgimento do nacionalismo judaico na era moderna

Na segunda metade do século XIX, 75% dos judeus do mundo concentravam-se na Europa Oriental e a maioria deles estava na Rússia czarista onde constituíam uma minoria oprimida e isolada. Enquanto na Europa Central e Ocidental sopravam os ventos da Haskalá¹, o movimento da ilustração judaica que tentava integrar os judeus à sociedade europeia moderna, entre os judeus da parte Oriental, a lembrança da perda da pátria, vinte séculos antes, constituía uma ferida, e sua marginalização social era ainda mais acentuada do que no restante da Europa.

É impossível conceber o sionismo como um movimento dissociado dos movimentos nacionalistas surgidos na Europa no século XIX chamado pela historiografia geral como a “Era das Revoluções”. A ascensão dos ideais nacionais judaicos, nas décadas de 1860 e 1870, foi influenciada pela sociedade europeia pois nessa época completou-se a unificação da Itália (1870) e da Alemanha (1871) e foram reconhecidos os movimentos nacionais dos povos eslavos em especial na região balcânica. Os movimentos nacionalistas acentuaram traços culturais e étnicos distintivos de cada unidade nacional ressaltando assim o que separava e distinguia cada grupo social na Europa. Dentro deste fenômeno acentuou-se a distinção dos judeus como um grupo à parte, o que fez recrudescer o anti-semitismo. A luta dos romenos, dos búlgaros e dos sérvios, por exemplo, fez renascer dentro dos judeus ilustrados a consciência de que eles se tornariam iguais aos outros cidadãos se acordassem para o nacionalismo.

Os judeus encontraram-se inseridos num mundo onde a luta pelo nacionalismo fervilhava e eles não podiam manter-se à margem desse fenômeno distintivo do século das revoluções nacionalistas. Zygmunt Bauman refere-se a esse período e à precariedade da situação dos judeus nessa Europa conturbada da seguinte forma:

Esse lugar foi a Europa centro-oriental e a época, a virada do século: um caldeirão fervente de nações incompletas, incertas, inseguras de si mesmas, cujo futuro estava

¹ Haskalá – (Lit: “ilustração, iluminismo, inteligência”). Designa o movimento da Ilustração judaica iniciado na Alemanha na segunda metade do século XVIII, sob a direção de Moisés Mendelssohn. Este movimento pretendia modificar a essência judaica, seus costumes e sua cultura arcaica para que os judeus então fossem dignos de serem aceitos pela sociedade europeia como cidadãos e como iguais.

encarregado da tarefa de criar um novo passado, nações que só podiam fazer justiça a seus sonhos injustificando outras, que só podiam afirmar sua identidade através da agressão, que tinham primeiro de moldar a realidade que invocariam para legitimar sua presença. A insegurança alimenta a belicosidade e em nenhum outro lugar da Europa nem em outra época qualquer da história européia foi o zelo proselitista das pretendentes nações tão venenoso nem a intolerância dos Estados nascentes tão impiedosa. ... As reivindicações nacionais eram incompatíveis e ninguém resumia essa incompatibilidade de forma mais gritante que os judeus, esses estranhos universais, de ubiquidade supranacional. (BAUMAN, 1999, p. 204-205)

Entre os precursores do sionismo como movimento de libertação nacional e de retorno à terra dos antepassados, surgiu na Europa o rabino Yehudá Alkalái (1798-1878), nascido em Semlin, perto de Belgrado. Em 1839 publicou um panfleto chamado *Darkei Noam* (Caminhos agradáveis) em cuja introdução aludia à necessidade de criar na Terra Santa colônias agrícolas, vistas por ele como um requisito para o início da redenção. Alkalái em pessoa foi para a Palestina para servir de exemplo aos outros judeus escandalizados diante da possibilidade de que a redenção poderia ser obra humana e não divina. Um de seus seguidores e admiradores foi Simon Loeb Herzl, avô de Theodor Herzl, pai do sionismo político.

As concepções ideológicas de Yehudá Alkalái encontraram paralelo em outro rabino ortodoxo de nome Zvi Hirsch Kalischer (1795-1874), nascido em Thorn, na Prússia Oriental. Em 1862 publicou uma obra denominada *Drishat Tsion* (A Busca de Sion) na qual pregava que a salvação dos judeus só poderia ocorrer por meios naturais, ou seja, pelo esforço pessoal e sem a intervenção do Messias, pois a colonização da Palestina devia ocorrer sem demora. Sendo precursor de Herzl, antecipou-se, dizendo a seus seguidores,

Não dêem atenção à concepção tradicional de que o Messias repentinamente soprará no grande shofar e fará todos os habitantes da Terra tremer. Pelo contrário, a redenção terá início ao se criar o apoio dos filantropos e com a obtenção do consentimento das nações para a reunião na Terra Santa dos dispersos de Israel. (Citado por SACHAR, 1989, p. 7)

E ainda o rabino Kalischer apregoava a formação de uma sociedade de judeus ricos que deveriam empreender a colonização de Sion; era também favorável à instrução de defesa pessoal a todos os judeus jovens e, mais ainda, incentivou a criação de uma escola agrícola na Palestina. Este fato veio a concretizar-se quando, por iniciativa pessoal de Kalischer, a Alliance Israelite Universelle, a organização benemérita e filantrópica dos

judeus franceses, forneceu os subsídios para a fundação da primeira escola agrícola judaica, criada perto de Jafa em 1870 e que recebeu o nome de Mikveh Israel (A esperança de Israel).

Em oposição à escolha destes dois rabinos, atuava na Europa Ocidental e Central e depois, também na Europa Oriental, o movimento da ilustração judaica, a *Hascalá*. A literatura deste movimento retirou toda ênfase da tradicional aspiração messiânica por Sion. No entanto, algumas idéias pregadas pelos seguidores desta corrente cultural encontraram eco posteriormente no movimento sionista. Os seguidores da *Hascalá* apregoavam a produtividade da vida profissional judaica exaltando os méritos do trabalho físico nos campos e na fábricas, e estas idéias tornaram-se o fundamento do movimento sionista trabalhista. O movimento da *Hascalá* foi responsável também pelo início da revitalização da língua hebraica em oposição ao ídiche. O movimento foi responsável ainda pelo surgimento e pela legitimação da figura do judeu secular que, estando ligado por laços afetivos e culturais a seu povo, tentava inserir-se no mundo que o rodeava. Na literatura da *Hascalá*, a Palestina bíblica era um idílio mítico povoada por lavradores e soldados, por heróis épicos, e por personagens de um tempo remoto e glorioso.

Mas para os judeus russos perseguidos por ondas sucessivas de insurreições anti-semitas, a concepção judaica européia ocidental do judaísmo como uma confissão religiosa apenas, estava fadada ao fracasso. Um dos membros da *Hascalá* na Europa Oriental, desiludido com esse movimento, Peretz Smolênskin (1842-1885), percebeu que era necessário utilizar todos os meios para alcançar o ideal nacional, inclusive mediante a colonização da terra de Israel. A chegada ao trono de Alexandre III na Rússia, em 1881, anunciou o mais cruel período de opressão contra o povo judeu. O mesmo ano marcou o início de uma série de pogroms anti-judaicos no sul da Rússia e na Ucrânia, que custaram a vida a grande número de pessoas e um grande prejuízo material. As chamadas “Leis de Maio” de 1882 interditaram todas as áreas rurais ao estabelecimento dos judeus, obrigando-os a se deslocarem para a Área de Estabelecimento, única região na qual podiam viver. As Leis de Maio e os pogroms de 1881 despedaçaram as esperanças dos judeus de alcançarem igualdade de direitos no império do Czar. Por isso, como forma de fugir às perseguições, uma das respostas dos judeus foi um crescimento na sua adesão ao movimento socialista.

Mesmo entre o proletariado havia uma corrente que percebeu que a solução imediata seria a emigração da Rússia, e os Estados Unidos eram vistos como a terra da promessa.

Juntamente com Peretz Smolênskin atuou um outro pensador que também tinha aderido ao movimento da Hascalá e que, desiludido com as perseguições anti-semitas, abraçou a vertente sionista. Moshé Lêib Lilienblum (1843-1910) passou a encarar a partida para a Palestina como a única solução possível para a questão judaica. É de Lilienblum o seguinte chamado a seus irmãos para partir para a terra de Israel “Unamo-nos e estreitemos as nossas forças, convoquemos os dispersos da Europa Oriental e vamos ascender à nossa terra com alegria. Quem quer que esteja ao lado de Deus e de Seu povo, que proclame: estou por Sion”. (Citado por Avineri, 1983, p. 83)

Já no final da década de 1870, começaram a atuar na Rússia, na Área de Estabelecimento, as associações dos *Chovevêi Tsion*. O lema que movia todos os integrantes destas associações sionistas era o de que não poderia haver salvação para o povo judeu a menos que este conseguisse criar um governo próprio na terra de Israel. O impulsionador destas associações foi Leon Pínsker (1821-1891) que, em 1884, convocou na Rússia uma conferência nacional das varias associações sionistas dos *Chovevêi Tsion*, e os 34 delegados chegaram a um consenso quanto ao financiamento da colonização judaica na Palestina como sua primeira prioridade. Estas associações extremamente atuantes em várias partes da Europa Oriental prepararam o terreno ideológico para deslanchar o movimento sionista organizado. Zygmunt Bauman faz uma alusão a Leon Pínsker dizendo:

De nenhuma outra categoria social do Ocidente poderia ser dito o que Leon Pínsker escreveu a respeito dos judeus em 1882: ‘Para os vivos, o judeu é um morto; para os nativos, um estranho errante; para os pobres e explorados, um milionário; para os patriotas, um apátrida’ ou o que se disse novamente em 1946: ‘O judeu poderia ser definido como a encarnação de tudo que causa ressentimento, medo ou desprezo. Era portador do bolchevismo, mas, de modo bem curioso, ao mesmo tempo representava o espírito liberal da pobre democracia ocidental. Economicamente, era tanto capitalista quanto socialista. Era acusado de indolente pacifismo, mas por estranha coincidência, também era o eterno instigador das guerras’. (BAUMAN, 1998, p. 62)

No momento em que apareceu em cena Theodor Herzl, na última década do século XIX, existiam na Europa e até na América várias sociedades sionistas do movimento dos *Chovevêi Tsion*. Os integrantes destas associações forneceram a Herzl a maior parte de seus

seguidores e, inclusive, a maior parte dos delegados que compareceram ao 1º Congresso Sionista convocado por Herzl na Basileia, Suíça, em 1897.

Enquanto na Europa fervilhava a atividade sionista, na Palestina era dado um novo alento de vida com a chegada dos integrantes da primeira onda imigratória que receberam o nome de *biluim*² e que chegaram a partir de 1881 sob os auspícios das associações dos *Chovevêi Tsion*. Este grupo de pioneiros decidiu dar imediatamente início ao ressurgimento da vida judaica em base produtiva. Um punhado de pioneiros da Romênia fundou na região da Galiléia a aldeia de Rosh Piná, e um outro grupo oriundo da Polônia fundou na mesma região a colônia de Yessod Hamaalê em 1883. Atormentados pelos mosquitos e tendo o gado roubado pelos beduínos, os colonos e seus familiares começaram a definhar por causa do calor e da exaustão do trabalho na terra árida e abandonada ao longo dos séculos. Alguns destes pioneiros não agüentaram tantos desafios e acabaram deixando a terra de Israel. Com a chegada dos agrônomos franceses enviados pelo Barão Edmond de Rothschild, iniciou-se a instrução agrícola dos pioneiros. Estes agrônomos acabaram por tornar-se os administradores das colônias, determinando aos pioneiros o que estes deviam plantar. Este paternalismo limitou a iniciativa dos agricultores e estes se ressentiram de sua dependência dos supervisores franceses e, por isso, muitos abandonaram as colônias agrícolas. Ao finalizar o século XIX, cerca de 50 mil judeus viviam na Palestina, mas a maioria dependia para sobreviver do dinheiro da *Chaluká*³ que era enviado pelas comunidades judaicas do mundo. A população rural formada pelos imigrantes da 1ª *aliá* compreendia por volta de 5 mil integrantes que moravam em 20 aldeias, das quais 15 viviam dos donativos do Barão Rothschild.

O final do século XIX marcou também a consolidação do movimento sionista na Europa no contexto do surgimento dos vários movimentos nacionalistas que ali atuavam. Theodor Herzl (1860-1904), membro de uma família judaica assimilada de Budapeste, que

² Biluim – Acróstico baseado na frase bíblica *Beit Yaacov Lechu Venelchá* – Casa de Jacob, vão e iremos. Este foi o nome dado aos integrantes desta onda imigratória vistos como os desbravadores de uma terra estéril.

³ Chaluká – Nome dado à distribuição de fundos entre os judeus do país que dependiam economicamente da ajuda e caridade de seus irmãos da diáspora. A Chaluká foi instituída na Palestina sob o domínio Turco Otomano e os fundos eram arrecadados pelos judeus turcos assim como por outras comunidades, e era repartido entre as cidades com população judaica e ali, entre as famílias que dependiam destes fundos para sua sobrevivência.

procurava destacar-se no âmbito da cultura alemã, aceitou em 1891 o posto de correspondente em Paris do jornal austríaco *Neue Freie Presse*. Sendo testemunha da repercussão causada pelo caso Alfred Dreyfus e ao ouvir as multidões francesas gritando “*A la mort les juifs*” chegou a seu próprio momento crítico de auto-reconhecimento da condição judaica e do sofrimento de seu povo, assim como à necessidade urgente de resolver a questão judaica pela via nacionalista. Herzl vivenciou a certeza de fazer parte de uma nação sem nacionalidade ou como Bauman diz:

Nenhuma dimensão da endêmica incompatibilidade judaica influenciou o moderno anti-semitismo com mais força e de forma mais duradoura do que o fato de que os judeus eram, para citar Arendt, um ‘elemento não nacional num mundo de nações já existentes ou em surgimento’. (BAUMAN, 1998, p. 73)

Herzl publicou o manifesto *Der Judenstaat* (O estado dos judeus) em 1896 com um plano detalhado para a criação de uma entidade autônoma que se tornaria no lar nacional do povo judeu e, após a convocação do 1º Congresso Sionista em 1897, transformou-se no líder absoluto da causa sionista ao dedicar sua vida para conseguir o reconhecimento das potências da época à causa judaica. Graças a seus esforços pessoais, pela primeira vez, a idéia de criar um país judaico tinha à sua frente na liderança um homem do mundo, um eminente observador político. Seu livro apresentou o sionismo para os leitores europeus, para os estadistas e para os formadores de opinião pública na Europa. Assim o movimento rompeu as fronteiras do mundo judaico para tornar-se assunto debatido no plano da política internacional. Nas palavras de Zygmunt Bauman

Os judeus foram o protótipo dos estranhos na Europa dividida em nações-Estado e empenhadas em aniquilar tudo que fosse intermediário, indeterminado, nem amistoso nem inamistoso. No continente de nações e nacionalismos eles eram o único lembrete da relatividade da nacionalidade e dos limites externos do nacionalismo, o último resíduo de selvageria num mundo repleto de ordens locais, ervas daninhas que se propagavam no mundo composto de jardins cuidadosamente cultivados, nômades entre sedentários (só os ciganos partilhavam essa característica dos judeus europeus..... Os judeus eram a estranheza encarnada, os errantes eternos, o resumo da ateritorialidade, a própria essência da falta de lar e da ausência de raízes. (BAUMAN, 1999, p. 95-96)

Após o Congresso Sionista, Herzl partiu para Constantinopla para entrevistar-se com o sultão turco Abdul Hamid II e depois procurou outros líderes a fim de expor seu

plano que, além de resgatar os judeus das perseguições, “livraria” a Europa da presença judaica que, para muitos governantes anti-semitas, era vista como nociva. Mas Herzl entendeu que os métodos até então utilizados de colonização gradual da Palestina, sem o reconhecimento legal internacional, não eram adequados e, por isso foi decidido, na conclusão do 1º Congresso Sionista, que se devia incentivar a instalação na Palestina de agricultores, operários e artesãos, incrementar o fortalecimento da consciência individual dos judeus assim como a sua consciência nacional, mas também aumentar a atividade diplomática para garantir a ajuda dos governos europeus aos planos sionistas.

Após várias tentativas feitas por Herzl, o sultão turco recusou-se a outorgar a licença para a colonização da Palestina. Por isso Herzl voltou-se para Império Britânico e, a partir de 1902, começou a esboçar para Joseph Chamberlain, secretário britânico das colônias, um plano para a colonização da ilha de Chipre ou da região de El-Arish, ao norte da Península do Sinai. Com o fracasso deste plano, a Grã Bretanha propôs a Herzl, em abril de 1903, Uganda como lugar para a criação do lar nacional judaico. No mês seguinte ocorreram os pogroms em Kishinev, na Bessarábia, que deixaram o mundo judaico novamente abalado. Herzl ficou arrasado com as notícias do pogrom e levou a proposta de Uganda para ser debatida no congresso sionista que se realizou no mesmo ano. Os maiores opositores a Uganda foram justamente os delegados oriundos da Europa Oriental para os quais nenhuma área poderia ser uma alternativa para a terra de Israel; o mais ferrenho opositor à proposta Uganda foi o líder sionista russo Menachem Ussishkin.

Herzl morreu exausto aos 44 anos em 1904. Em seu testamento pediu para ser enterrado em Viena para ali permanecer até que o povo judeu conseguisse levar seus restos para o Estado de Israel⁴. O maior legado de Herzl foi ter conseguido deslocar o problema judaico das salas de espera pela ajuda dos filantropos judeus para as mais altas instâncias da diplomacia européia.

No Congresso Sionista realizado em 1905, os delegados foram unânimes em rejeitar quaisquer atividades de colonização fora da Palestina e decidiram intensificar a emigração da Europa assim como o estímulo à agricultura e à indústria na terra dos antepassados. No mesmo congresso, David Wolffsohn foi escolhido para suceder Herzl à frente da

⁴ Em 16 de agosto de 1949 os restos de Theodor Herzl foram levados de Viena para Israel. No dia seguinte foram enterrados na colina que leva seu nome em Jerusalém, no Monte Herzl.

Organização Sionista. Sob sua liderança foi criado o Fundo Nacional Judaico para a compra de terras na Palestina; a adesão do povo judeu a esta campanha foi maciça; a pequena caixa azul e branca do Fundo Nacional podia ser vista em milhares de casas e em sinagogas de todo o mundo judaico.

A partir de então, o desafio do sionismo, do ponto de vista social, implicava num processo de imigração, num novo assentamento na terra de Israel de um povo majoritariamente europeu. Para isso, era necessário transformá-lo num povo médio-oriental. O sionismo surgiu com a intenção de converter um povo eminentemente diaspórico num povo com base territorial, dando a ele soberania em sua terra ancestral. Assim como em outras sociedades revolucionárias, o movimento sionista acreditava no surgimento de um novo homem, um judeu que fosse diferente de seus pais em sua forma de vida e em todos os atos que regiam a sua conduta e seu pensamento. A geração dos fundadores do Estado de Israel tomou consciência da necessidade de provocar uma revolução na vida nacional sem a qual não seria possível o renascimento apregoado pelo sionismo. Para Zygmunt Bauman, esta necessidade de criar um novo homem foi típica da sociedade moderna não apenas na sociedade sionista. A esse respeito ele afirma o seguinte:

Os Estados nacionais promovem o 'nativismo' e constroem seus súditos como 'nativos'. Eles louvam e impõem a homogeneidade étnica, religiosa, lingüística e cultural. Desenvolvem uma propaganda incessante de atitudes coletivas. Constroem memórias históricas conjuntas e fazem o máximo para desacreditar ou suprimir teimosas lembranças que não podem ser comprimidas dentro da tradição coletiva – agora redefinida, nos termos quase legais próprios do Estado, como 'nossa herança comum'. Pregam o senso comum, de destino comum. Alimentam ou pelo menos legitimam e dão apoio tático à animosidade para com todos que se colocam de fora da sagrada união... A homogeneidade imposta pelo Estado é a prática da ideologia nacionalista. (BAUMAN, 1999, p. 74-75)

Mas a realidade mostrou tanto em Israel como em outras experiências nacionalistas que o Estado não pode moldar pela força o caráter de sua população tornando-a perfeitamente homogênea. Bauman continua refutando o caminho seguido pelo Estado nacional e diz:

A questão, porém, é que nenhuma tentativa de assimilar, transformar, aculturar ou absorver a heterogeneidade étnica, religiosa, lingüística, cultural etc. e dissolvê-la no corpo homogêneo da nação teve ou poderia ter de fato um sucesso incondicional. O mais comum é que a mistura fosse um mito, um projeto fracassado. Os estranhos recusaram-se a serem divididos claramente em ‘nós’ e ‘eles’, amigos e inimigos. Teimosa e irritantemente, eles permaneciam indeterminados... O assalto direto contra os estranhos tinha de ser desde o início ajudado, reforçado e suplementado por um vasto conjunto de técnicas que visava tornar possível a coabitação a longo prazo, talvez permanente, com estranhos. (Idem. p. 74-75)

O conceito “novo *ishuv*” em oposição ao “velho *ishuv*” ingressou na historiografia judaica a partir dos conflitos ideológicos e sociais pelos quais passou o mundo judaico na segunda metade do século XIX. O novo *ishuv* começou sua formação com a chegada dos integrantes da primeira onda imigratória em 1881, que viam a si mesmos como a antítese do velho *ishuv*, com um radicalismo ideológico e nacionalismo secular contra uma vida religiosa arcaica.

Os novos imigrantes eram secularistas e influenciados pelo movimento da ilustração e do iluminismo judaico, a *Hascalá*, iniciado no século XVIII. A imagem que estes imigrantes criaram a respeito do velho *ishuv* não era diferente da imagem que eles traziam das comunidades judaicas do leste europeu: agrupamentos não produtivos que levavam uma vida parasitária e dependente dos outros povos e da vontade dos governantes, ao mesmo tempo em que se encontravam totalmente submersos nos estudos do *Talmud*, a lei oral judaica. Eles encaravam o velho *ishuv* da Palestina como uma ramificação da sociedade judaica européia da qual eles mesmos tinham fugido por entenderem que esse modo de vida levava o povo à destruição.

Os integrantes do novo *ishuv* fizeram questão de demarcar a linha divisória que os separava do velho agrupamento, visto como um vestígio da sociedade tradicional e arcaica que precisava ser substituída por um novo modelo de existência. No entanto, movidos pela crença na produtividade como requisito para a criação da estrutura que daria corpo a uma vida independente, e a necessidade de quebrar as muralhas da vida tradicional, foram passos dados por alguns dos membros do próprio velho *ishuv* que decidiram fundar Petach Tikva em 1878 como a primeira colônia agrícola, antes portanto da chegada dos pioneiros da primeira onda imigratória.

Com a chegada dos pioneiros, foi descartado por estes o processo de desenvolvimento econômico feito pelos integrantes do velho *ishuv*. O caráter de novo devia ser exaltado e, como tal, devia ser entendido como um renascimento da vida judaica e do povo redimido mediante o trabalho essencialmente agrícola. O conceito de novo devia ser visto como a volta às origens de Israel, ou seja, a volta ao cultivo da terra como em tempos bíblicos, a urbanização deveria vir como uma etapa posterior.

Quem se encarregou de idealizar os pioneiros da 1ª onda imigratória foram os membros da segunda *aliá*. Estes colocaram os primeiros num pedestal como sendo os desbravadores de uma nova realidade, e os responsáveis por quebrar toda uma estrutura social que vigorou ao longo de séculos. Mas este idealismo foi deturpado diante do choque com a realidade da terra de Israel. Assim, uma minoria sacrificou-se para fundar as colônias agrícolas enquanto que os outros permitiram que os ideais se desfizessem ao ficar claro que os judeus não eram auto-suficientes. As novas colônias fracassaram ao passar a depender, ainda no final do século XIX, dos operários agrícolas árabes, transformando-se em colônias de empregadores e não de empregados, de patrões e não de produtores. A crítica dos membros da 2ª *aliá* mostrou que, mesmo após a chegada dos pioneiros desta nova onda imigratória, as colônias agrícolas continuaram dependendo economicamente das associações européias dos *Chovevêi Tsion* e prontamente a admiração transformou-se em crítica.

A acentuação das diferenças entre o novo e o velho *ishuv* foi produto da segunda onda imigratória. Para formar uma nova sociedade, era necessário um novo processo de ruptura com o velho *ishuv* para criar uma realidade separada, quase que isolada tanto do velho aglomerado assim como dos centros urbanos. Os integrantes da 2ª *aliá* não desejavam integrar-se à nova sociedade mas formar uma nova realidade, fazer o que os pioneiros anteriores não conseguiram pois tinham se integrado em parte na realidade sócio-econômica do velho *ishuv* tomando dele alguns vícios. Era ponto pacífico para estes novos pioneiros que o que era considerado moderno na Europa não podia servir nem se adaptava aos padrões ideológicos desta *aliá*. Se o comércio, a atividade bancária e outras funções econômicas da realidade capitalista européia foram adotados pelos judeus após a sua emancipação na Europa, estas atividades não podiam ser levadas para a terra de Israel. Na terra da redenção somente o trabalho agrícola poderia ser admitido. Ocupar-se com outras

atividades era apenas perpetuar o modelo sócio-econômico diaspórico e arcaico, quando a verdadeira redenção devia ser alcançada com a criação de um novo povo no sentido mais amplo, abrangendo os aspectos econômicos, sociais, culturais e políticos. Mas pode-se falar de duas vertentes do sionismo, uma que pregava o retorno ao mundo bíblico de natureza pastoril e povoado por heróis e a outra vertente que falava da ida para a terra de Israel como algo futurista.

A chegada dos integrantes da 2ª *aliá* a partir de 1904 despertou uma tensão com os agricultores já estabelecidos no país desde 1881, pois estes preferiam empregar trabalhadores árabes em lugar dos pioneiros que chegavam ansiosos por redimir o país e o povo mediante o trabalho. A primeira *aliá* não mostrou-se bem sucedida na criação do modelo do novo agricultor judeu pois a maioria do pessoal desta onda imigratória foi embora e esta tarefa coube aos integrantes da 2ª *aliá*. A segunda onda imigratória foi intensificada a partir de 1905 com o fracasso na Rússia da Revolução de Outubro. Foi portanto entre 1904 e 1914 que os fundamentos do lar nacional foram estabelecidos e sua configuração ideológica moldada.

A eclosão da Primeira Guerra Mundial em 1914 marcou o ocaso do decadente Império Turco Otomano. O domínio turco sobre a terra de Israel durou 400 anos, de 1517 a 1917. A partir de Istambul, a Palestina foi dividida em quatro distritos que dependiam administrativamente da província síria com sede em Damasco. No começo da era otomana havia por volta de mil famílias judias morando em Israel, descendentes dos judeus que nunca tinham deixado o país. Sob o domínio de Sulaimão, o Magnífico, houve melhorias na vida judaica e, em meados do século XVI, a cidade de Safed tornou-se no florescente centro de estudos da Cabalá, a mística judaica. Ao final do século XVIII, o Império entrou em crise e a Palestina ficou num estado de abandono geral. Uma grande parte das terras pertenciam a proprietários ausentes que as arrendavam a agricultores locais. No século XIX, as potências européias começaram a lutar por posições geopolíticas no Oriente Médio. Ao final desse século começaram a chegar os pioneiros inspirados pela ideologia sionista. A administração turca mostrou-se hostil e opressiva diante dessa imigração. O desenvolvimento da empreitada colonizadora judaica ficou travado então por causa das dificuldades burocráticas já que a aquisição de terras e as construções dependiam de permissões especiais emitidas desde Istambul. O ingresso das forças britânicas em

Jerusalém em 1917 e o fim do domínio Otomano mudaram completamente o panorama sócio-econômico do país e o sionismo entrou numa nova fase.

Com a eclosão da Primeira Guerra Mundial, uma feroz campanha foi iniciada em 1915 contra o *ishuv* que passou a enfrentar grandes dificuldades, pois a guerra interrompeu o afluxo de imigrantes assim como a ajuda financeira que as colônias recebiam do exterior. Quando o Império Turco Otomano ingressou na guerra ao lado das potências centrais, determinou que todos os súditos dos países inimigos fossem expulsos da Palestina, o que fez com que mais de 10 mil judeus fugissem do país. Também determinou que os jornais, as escolas e os escritórios políticos sionistas fossem fechados. Os títulos de posse de terra dos judeus foram invalidados e os árabes foram incentivados a pilhar as aldeias judaicas. Quando os líderes sionistas Itzhak Ben Zvi e David Ben Gurion ousaram protestar, foram sumariamente banidos ao exílio no Egito. Ali foram feitos os primeiros esforços para recrutar uma legião judaica para que lutasse ao lado dos ingleses. Esta legião foi formada por Vladimir Zeev Jabotinsky e apoiada por um oficial judeu condecorado na Rússia e que também tinha sido expulso da Palestina pelos turcos, cujo nome era Iossef Trumpeldor. Em 1916, com 650 voluntários, foi formado o Batalhão de Sion de condutores de mulas e lhes foi permitido usar distintivos com a estrela de David. Este agrupamento foi sucedido pelo Batalhão de Artilharia nº 800.

Na Inglaterra, os ativistas sionistas agiram para despertar o governo britânico a interessar-se pela causa sionista. O mais destacado ativista da causa era o Dr. Chaim Weizmann, professor de química na Universidade de Manchester e que revelou-se um importante propagandista da causa sionista entre os ingleses.

Um momento decisivo para a causa sionista ocorreu em 1916 quando Lloyd George tornou-se Primeiro Ministro britânico e Arthur Balfour seu Ministro das Relações Exteriores. Em 2 de novembro de 1917, a Grã Bretanha emitiu a Declaração Balfour, reconhecendo pela primeira vez os laços históricos entre o povo judeu e sua terra ancestral. Em forma de carta dirigida a Lord Rothschild, Presidente da Federação Sionista Britânica, a declaração afirmava que o governo daquele país via com bons olhos o estabelecimento na Palestina de um lar nacional para o povo judeu, comprometendo-se ainda em fazer todo o possível para facilitar a concretização desse objetivo.

Animados com a declaração, os integrantes da Legião Judaica ajudaram a libertar a Palestina das mãos dos turcos. Em 1917, o general inglês Allenby iniciou a invasão da Palestina e no dia 11 de dezembro ele adentrou Jerusalém. Coincidentemente a libertação da cidade ocorreu na festa de *Chanuká* que comemora o triunfo judaico sobre as forças selêucidas no século II a. C.. Enquanto brilhavam em Jerusalém as luzes das velas de *Chanuká*, os judeus faziam orações de gratidão pela espantosa coincidência. Quando os ingleses encerraram sua campanha militar em 1918, o número de judeus tinha diminuído de 85 mil para apenas 56 mil pessoas, pois muitos dos judeus da Palestina, que tinham cidadania de países hostis ao Império Turco, tinham sido expulsos para o Egito.

Apesar da promessa de fazer todo o possível para criar o lar nacional judaico, as esperanças em pouco tempo se desvaneceram. Os britânicos, sob forte pressão árabe, decidiram não disponibilizar aos judeus grandes extensões de terra obrigando-os assim a terem que continuar comprando terras de proprietários árabes a preços exorbitantes. Entre 1919 e 1923 chegaram ao país na terceira onda imigratória por volta de 37 mil pessoas. Os jovens chegavam com um entusiasmo que era indiferente à carência de acomodações e de oportunidades de trabalho. Em 1920, o governo mandatário restringiu o número de imigrantes judeus a no máximo 16 mil por ano e apenas para aqueles que tinham emprego garantido à espera. As medidas restritivas se intensificaram em 1922 quando a Grã Bretanha recebeu da Liga das Nações o Mandato sobre a Palestina. No mesmo ano, a potência mandatária dividiu a Palestina original desmembrando a porção oriental para criar a leste do rio Jordão o reino Hachemita da Transjordânia.

Apesar da crescente oposição árabe e britânica à imigração, os judeus movidos pelo sentimento de obrigação de redimir a terra para salvar todo o povo, seguiram trabalhando. Os jovens fortemente influenciados por Yossef Trumpeldor⁵ que tinha sido morto durante

⁵ Yossef Trumpeldor nasceu na Rússia em 1880. Após formar-se como dentista em 1902 alistou-se no exército russo. Foi gravemente ferido na guerra Rússia – Japão em 1904 na qual perdeu o braço esquerdo. Esteve um ano prisioneiro dos japoneses e ao retornar a seu país foi promovido a primeiro sargento judeu do exército russo. Em 1912, chegou a Palestina com um punhado de amigos também eles influenciados pelo socialismo. Ao estourar a Primeira Guerra Mundial, juntamente com Zabotinsky, criou no Egito uma unidade de combatentes judeus que, sob o comando britânico, foi enviada para lutar na região de Galipoli, na Turquia. Ao estourar a Revolução Russa em 1917, retornou a Rússia para recrutar judeus dispostos a imigrar a Palestina. Naquele ano retornou a Palestina e tornou-se o idealizador de uma organização dos operários judeus na terra de Israel, instituição que tornou-se realidade nove meses após sua morte com a fundação da Histadrut, a central dos operários e trabalhadores da terra de Israel. No final da Primeira Guerra Mundial, as forças francesas desocuparam o norte da Palestina deixando três assentamentos judaicos da região desamparados diante de salteadores árabes, Metula, Kfar Guiladi e Tel Chai. Quando as lideranças sionistas

um ataque árabe a seu assentamento, Tel Chai, em 1920, espelharam-se em suas palavras e estavam dispostos a seguir seu exemplo de total sacrifício em prol do povo e de total desprendimento de qualquer valor material.

‘Precisamos’, disse Trumpeldor, ‘de pessoas prontas para servirem a qualquer custo em qualquer tarefa exigida pela Palestina. O metal qualquer que seja necessário para se forjar qualquer coisa, o que quer que seja o que a máquina nacional exige. Falta uma roda? Sou essa roda. Pregos, parafusos, uma cunha? Tomem-me. A terra precisa ser cavada. Eu cavarei. É preciso atirar, há necessidade de soldados? Eu me alistarei. Policiais, médicos, advogados, professores, aguadeiros? Por favor, estou pronto para tudo. Não sou uma pessoa. Sou a pura corporificação do serviço, preparado para tudo. Não tenho vínculos. Conheço apenas um caminho: construir!’. (Citado por SACHAR, 1989, p. 147)

Os seguidores de Trumpeldor, animados ainda pelo exemplo de Aharon David Gordon de quem tratarei mais adiante, formaram os *Gdudei haavodá* (Os destacamentos de trabalho) dispostos a pôr em prática o trabalho como um meio de redenção. Eles pretendiam socializar o *ishuv* pela força da sua vontade e pelo exemplo pessoal. Seu plano não se limitava à agricultura e sim queriam introduzir trabalhadores em todas as atividades necessárias à construção de um novo país tais como a abertura de estradas, a drenagem dos pântanos, a construção de ferrovias, a redenção do deserto. Eles queriam transformar a Palestina numa comuna nacional de trabalhadores judeus.

pediram a desocupação da área pelos judeus, Trumpeldor organizou uma milícia para manter esses locais sob soberania judaica. Em 1º de março de 1920, Trumpeldor e seus 5 colegas tombaram pela defesa de Tel Chai quando esta localidade foi tomada de assalto por um grupo de atacantes árabes. A historiografia oficial sionista atribuiu a Trumpeldor as seguintes palavras que ele teria pronunciado antes de morrer: “Não importa, é bom morrer pela nossa pátria”. Com isto ganhou um lugar de destaque no panteão de heróis sionistas.

3. O renascimento da comunidade judaica na terra de Israel

Até a segunda metade do século XIX, a Palestina era um remoto e desolado território do Império Turco Otomano com uma debilitada e indigente população judaica. A maior parte deste chamado velho *ishuv*, era composta por judeus *sefaraditas* e por judeus orientais; já o número de judeus *ashkenazitas* era muito reduzido. O *ishuv* se concentrava nas quatro cidades sagradas – Jerusalém, Safed, Hebron e Tiberíades. A população somava alguns milhares de pessoas que viviam sob constantes catástrofes naturais como pragas agrícolas, terremotos e secas. No grande terremoto de 1837 perderam a vida por volta de 2 mil judeus de Safed e 700 de Tiberíades, reduzindo com isso a comunidade judaica no país. Entre 1882 e o começo do século XX, o número de judeus aumentou com o início das ondas imigratórias, passando de 24 mil para 85 mil¹. Com a ajuda do filantropo Sir Moses Montefiore, a partir de 1860, começaram a surgir novos bairros além dos muros da cidade velha de Jerusalém com população propriamente judaica tais como: Mishkenot Shaananim, Machané Israel, Nachalat Shivá, Mea Shearim e Even Israel.

Este incremento populacional foi possível devido à chegada de judeus *ashkenazitas* oriundos da Europa Oriental. Estes judeus, ao chegarem à Palestina, mantinham a cidadania dos países europeus e encontravam-se, portanto, sob a proteção e jurisdição dos consulados de seus países de origem. Neste período, como já foi mencionado, 85% da população judaica dependia da *chaluká*, a distribuição de fundos recolhidos por uma ramificada rede de coleta na Europa destinada a manter os residentes da terra sagrada.

Na época, a divisão entre as duas principais comunidades era bem definida: os *sefaraditas* eram favoráveis a uma aproximação com a população não judaica do país aprendendo sua língua e profissões artesanais. Já os *ashkenazitas* criticavam a fundação de escolas para o ensino de ofícios e profissões. Também eram contrários ao ensino da língua hebraica mantida então como a língua das orações.

Em 1881 teve início uma mudança radical na vida do povo judeu com a chegada à Palestina da primeira *aliá*, a primeira onda imigratória da era moderna. Não foram muitos

¹ Segundo dados publicados pelo *Leksikon Israel 1990 – 2000*. Tel Aviv, Entsiklopedia Aviv, 1999, página 41. No final do século XIX, somente Jerusalém contava com 45 mil habitantes dos quais 7 mil eram muçulmanos e 28 mil judeus. Já no início do século XX, a população judaica da cidade cresceu rapidamente. Em vésperas da Primeira Guerra Mundial, a população da cidade totalizava 80 mil habitantes dos quais 45 mil eram judeus. (Idem, p. 159)

os integrantes deste movimento, chegaram entre 20 mil e 30 mil pessoas nos anos compreendidos entre 1881 e 1904, mas eles tinham um objetivo definido que era o de criar colônias agrícolas como base para o assentamento judaico na pátria histórica. Eles se consideravam a vanguarda do povo e eram apoiados pelas associações dos *Chovevêi Tsion* – Os Amantes de Sion. Em 1882 estes imigrantes fundaram as primeiras colônias agrícolas: Rishon Letsion, Zichron Yaacov e Rosh Piná. Em 1883, um grupo se estabeleceu em Petach Tikva e Yessod Hamaalé. Mas sem possuir os meios econômicos para consolidar estas colônias, os recém chegados tiveram que apelar por ajuda ao Barão Edmond de Rothschild que demonstrou interesse em ajudar os empreendimentos agrícolas pois simpatizava com a causa dos *Chovevêi Tsion*.

O Barão Edmond de Rothschild, que depois foi chamado de “célebre filantropo” pois apoiava os pioneiros de forma anônima, nos quinze anos seguintes à chegada dos integrantes da 1ª *aliá*, doou grandes quantias para desenvolver a agricultura e em especial a viticultura. Para isso, enviou técnicos especializados que passaram a dirigir todas as tarefas destinadas ao desenvolvimento econômico das colônias. No entanto, os colonos passaram a uma situação de extrema dependência destes enviados do barão e de empreendedores, acabaram por transformar-se em lavradores. Em 1900, o barão decidiu entregar a direção das colônias que patrocinava à ICA² que começou a atuar na Palestina. Os novos encarregados procuraram incentivar a iniciativa pessoal dos colonos, outorgando aos mesmos a atribuição de planejarem as atividades agrícolas e econômicas nas novas colônias. Ao mesmo tempo em que continuavam a chegar ao país novos imigrantes, a economia judaica tinha como base a mão de obra local predominantemente árabe. Ao finalizar o século XIX, os resultados da colonização judaica mostravam-se limitados assim como verificava-se um claro fracasso na tentativa de tornar efetiva no país uma nova cultura nacional judaica.

Quem mudou o panorama geral para o qual se encaminhava a Palestina foram os integrantes da segunda *aliá*. Estes imigrantes tiveram um papel decisivo ao forjar o renascimento nacional judaico. É importante destacar que deste grupo surgiram os líderes do *ishuv* que depois tornaram-se os líderes políticos do Estado recém constituído. Em sua

² A ICA – “Jewish Colonization Association” - Companhia de colonização fundada em 1891 pelo filantropo judeu alemão, o Barão Moris Hirsch, com o objetivo inicial de criar colônias agrícolas na Argentina. A partir de 1900, a ICA passou a colaborar com as colônias agrícolas na Palestina.

maioria os novos imigrantes chegaram desiludidos com o panorama político vigente na Rússia czarista, que limitava os direitos de cidadania dos judeus, além do pogrom de Kishinev de 1903. Muitos dos imigrantes eram simpatizantes dos partidos que tinham participado da revolução russa ocorrida em 1905 e esmagada com vigor pelo Czar. A maioria dos que chegaram à Palestina eram jovens e apesar de que muitos deles acabaram abandonando o país devido às enormes dificuldades econômicas, foram os integrantes desta onda imigratória os que deram vigor à coletividade transformando completamente o caráter nacional da vida judaica no país assim como suas instituições políticas e sua orientação ideológica.

Em 1923, a população judaica somava 93 mil pessoas, destas 12 mil habitavam as colônias agrícolas. Foram os imigrantes deste período que em 1909 criaram fora da cidade de Jafa o subúrbio de Achuzat Bait, que, em pouco tempo, transformou-se na primeira cidade totalmente judaica e que recebeu o nome de Tel Aviv. Estes imigrantes eram jovens idealistas, em sua maioria dispostos a dedicar a vida ao ideal do renascimento nacional. Oriundos em sua maior parte da Rússia, chegaram influenciados pelos ideais socialistas dos quais se valeram para criar os primeiros partidos políticos na Palestina.

Entre os que chegaram ao país na segunda *aliá* encontrava-se Aharon David Gordon (1856-1922), um pensador que teve grande destaque na orientação ideológica do novo *ishuv* e que conseguiu arregimentar numerosos seguidores. A conduta pessoal de Gordon influenciou durante décadas muitos jovens e ajudou a moldar no imaginário israelense a figura do habitante judeu autóctone, o chamado *sabra*, que se desprende de todos os preconceitos com relação ao trabalho braçal e dedicou sua vida e sua história a moldar uma nação. Gordon foi o pensador cujas idéias surgiram do confronto com a realidade da terra de Israel que ele mesmo vivenciou. Gordon chegou da Rússia aos 47 anos, em 1904 e, assim que imigrou, decidiu dedicar-se ao trabalho agrícola. Trabalhou como operário em Petach Tikva e depois se trasladou para as colônias da região da Galiléia. Seu exemplo e esforço serviram de inspiração para a fundação do *Hapoel Hatzair*³, o movimento sionista

³ Hapoel Hatsair – Lit: O jovem operário. Movimento juvenil e político fundado pelos integrantes da segunda aliá em 1907.

operário da Palestina que seguiu o viés socialista moderado, ao contrário do *Poalei Tsion*⁴, o partido que em sua fundação seguia a orientação do socialismo marxista e em cujas fileiras militavam Berl Borochoy, Itschak Ben Tsvi e David Ben Gurion, futuros dirigentes destacados do *ishuv*. O *Hapoel Hatsair* batalhava pela conquista do trabalho, pelo surgimento de uma agricultura judaica e pela revitalização espiritual baseada na língua hebraica como meio de criação cultural. O *Poalei Tsion* tinha por objetivo criar para os operários judeus condições sociais e políticas que permitissem revigorar o socialismo no país. Para que isso ocorresse, foram necessários numerosos intentos para quebrar a resistência dos agricultores nas colônias em contratar apenas operários judeus.

Aharon David Gordon foi também um dos precursores do movimento dos *kibutsim* e pregou a salvação do povo judeu mediante o trabalho braçal na terra de Israel. Ele acreditava no poder revolucionário do trabalho braçal e na necessidade do retorno do povo à natureza pois somente mediante estes dois elementos ocorreria a regeneração de um povo condenado a ser um pária entre os outros povos. Para Gordon, “o cultivo da terra que redimiria os campos de sua esterilidade, daria também o direito moral de posse da terra produzindo o renascimento ético e espiritual do povo judeu”. (Citado por ETTINGUER, 1988, p. 1093)

Para Gordon, a auto-realização do novo judeu somente se daria mediante o trabalho braçal. Assim, o judeu iria livrar-se do exílio ao se libertar da dependência do outro e ao engajar-se numa vida produtiva e criativa. Segundo Gordon,

Existe um só caminho que pode levar-nos a nosso renascimento; o caminho do trabalho físico, da mobilização de todas as nossas energias nacionais... Um povo pode adquirir um território somente por seu próprio esforço, utilizando as potencialidades de seu corpo e de sua alma, fazendo aparecer seu íntimo. Trata-se de uma redenção recíproca, o povo está na frente, o povo precede à terra. Porém um povo parasita não pode conseguir a mudança. Nosso povo poderá ser devolvido à vida somente se cada um de nós se recriar por meio do trabalho e da vida próxima à natureza. É assim como com o passar do tempo, poderemos ter bons agricultores, bons operários, bons judeus e bons seres humanos. (Citado por AVINERI, 1983, p. 174-175)

⁴ Poalei Tsion – Lit: Os operários de Sion. Movimento político sionista socialista surgido ainda na Rússia no final do século XIX que impulsionou a segunda aliá e que teve um papel fundamental na evolução do movimento trabalhista israelense e na fundação do próprio estado judaico.

Percebe-se em suas palavras novamente a auto-crítica à própria vida judaica na diáspora, uma vida que alienou o povo e que deixou os judeus acostumados a viver à margem da sociedade européia e à mercê da vontade das autoridades nacionais em todos os países em que habitaram durante séculos. Para Gordon, a redenção somente ocorreria quando os judeus entrassem em contato com o que ele chamava de “energia cósmica contida na natureza”, e isso só poderia acontecer mediante o contato íntimo com a terra através do trabalho físico, onde o elemento humano e o natural iriam se integrar numa totalidade. Para ele jamais se materializaria o renascimento nacional apenas com uma imigração em massa dos judeus da diáspora, pois isto representaria apenas um transplante geográfico dos mesmos indivíduos da Europa para a Palestina.

Neste ponto de vista, da necessidade de modificar o próprio “eu” dos judeus da diáspora, Gordon aproximou-se de um outro pensador judeu de ampla influência no período do início do movimento sionista político, chamado Asher Guinsberg, que escreveu sob o pseudônimo de Achad Haam (Um do povo). Achad Haam (1856-1927), nasceu na Rússia e ali ele teve um importante papel no movimento dos *Chovevêi Tsion*. Participou como delegado russo no Primeiro Congresso Sionista realizado em Basileia, Suíça em 1897, e escreveu o panfleto *O Estado Judeu e o Problema Judeu*, assim que regressou a Rússia após o congresso sionista. Nele criticou a postura de Herzl e de outros sionistas políticos que acreditavam na solução do problema judaico apenas com a criação de um estado. Ao criticar Herzl, Achad Haam afirmava que um estado não se cria do nada ou por meio da ação diplomática. Um estado surgido de tal forma se mostraria um fenômeno efêmero pois careceria da estrutura sócio-cultural da qual, segundo ele, o povo judeu diaspórico precisava. O estado que Herzl pretendia criar era, para Achad Haam, um estado de judeus, porém jamais poderia ser um estado judaico. Um verdadeiro estado judaico somente poderia ser alcançado mediante a criação primeiro de um assentamento incipiente que, com o passar do tempo, se transformaria no centro da nação, lugar onde um novo espírito judaico surgiria até alcançar o grau mais alto de aperfeiçoamento cultural. Então, desse centro espiritual e cultural sairia a chama modificadora que transformaria até as comunidades da diáspora e, segundo Achad Haam “Quando nossa cultura na Palestina tiver alcançado esse nível, poderemos confiar em que ela engendrará homens capazes de

estabelecer numa oportunidade favorável, um verdadeiro estado judeu e não somente um estado judaico”. (Citado por AVINERI, 1983, p. 135)

Mas, voltando para Aharon David Gordon, cuja influência e ação própria influenciaram os integrantes da segunda *aliá*, para ele, a infraestrutura sócio-econômica devia basear-se no trabalho judaico e, por isso, rejeitava a contratação da mão de obra árabe, pois o sionismo não devia limitar-se a uma revolução política, ele devia ser encarado acima de tudo como uma ruptura psicológica com a diáspora e, sem a modificação da base produtiva judaica, o processo político estava fadado ao fracasso. Foi Gordon quem cunhou a expressão “a religião do trabalho” pois, por meio dele e somente dele, o povo cria raízes com sua terra. Por outro lado, dizia Gordon, uma vez que um povo se afasta do labor agrícola, até sua independência política se perde.

Para Gordon, todas as energias deviam centrar-se na transformação radical da vida judaica e, por isso, ele não admitia a possibilidade de transformar o *ishuv* da Palestina numa extensão da diáspora. Era necessário trabalhar em todas as atividades para sentir o que sentem os trabalhadores braçais e somente assim poderia ser alcançada uma nova cultura e uma nova vida. Gordon afirmou também

O que pretendemos estabelecer na Palestina é um povo judeu novo e renascido, não uma mera colônia da judiaria diaspórica. É nosso desejo fazer da Palestina a mãe pátria do judaísmo mundial, com as comunidades judaicas da diáspora como suas colônias e não vice-versa. (Citado por AVINERI, 1983, p. 180)

Era necessário então extirpar o exílio da alma judaica, encarar o sionismo como uma rebelião total contra dois mil anos de exílio e de humilhação, uma revolução contra o conformismo e contra a alienação. Se os judeus não pudessem exorcizar o exílio interno e a alienação da realidade inerente a esse exílio, o resultado que o sionismo iria alcançar seria meramente político, mostrando-se, em definitivo, uma amarga desilusão.

Quem tomou em suas mãos a liderança do renascimento judaico foi o sionismo trabalhista. Sua importância foi decisiva na definição ideológica do movimento sionista e posteriormente do Estado de Israel. É impossível negar a influência do socialismo russo no movimento trabalhista judaico e em sua atitude com relação à atividade política. Foi por

influência do socialismo que os judeus adotaram a convicção de que o trabalho físico era uma cura para todos os males que afligiam a sociedade diaspórica e o velho *ishuv* da Palestina.

Os integrantes da segunda *aliá* eram filhos da classe média baixa, oriundos da Rússia e da Polônia. Chegaram à Palestina cheios de entusiasmo para construir uma sociedade socialista nova. Eles chegaram desiludidos com a diáspora, com os avanços do socialismo e com a atuação dos líderes sionistas nos países da Europa Oriental. Os jovens pioneiros carregavam consigo um elemento romântico-místico e, movidos por esse ideal, queriam fincar raízes de forma tão rápida e tão profunda quanto fosse possível.

O maior contingente chegou da Rússia Branca (Belarus), da Polônia e da Lituânia. Todos tinham crescido num ambiente tradicional judaico e falavam ídiche e um pouco de hebraico. As dificuldades enfrentadas por eles foram enormes pois havia um abismo entre as expectativas dos pioneiros e a realidade com a qual eles se depararam. Tudo para eles era estranho e desconhecido: o clima, o ambiente, a paisagem de total abandono e as pessoas com sua cultura médio oriental atrasada se comparada à cultura européia. As condições de trabalho e de produção eram primitivas. Os pioneiros da segunda onda imigratória viviam em tendas ou em cabanas miseráveis. Eles tiveram que enfrentar a malária, cobras, escorpiões e insetos que eram desconhecidos na Europa. Não havia então empregos para todos eles e os capatazes nas colônias agrícolas existentes impunham sua vontade tornando a jornada muito pesada. No entanto, para os pioneiros “O trabalho manual não era um mal necessário mas um valor moral absoluto, um remédio para curar o povo judeu de todos os seus males sociais e nacionais”. (LAQUEUR, 1988, p. 221)

Os integrantes da segunda *aliá* decidiram ser trabalhadores braçais e se recusaram a criar suas próprias colônias agrícolas pois não queriam chegar a transformar-se em proprietários exploradores de mão de obra de outros trabalhadores. Eles não queriam repetir a experiência dos *biluim*. Diante das dificuldades enfrentadas, muitos dos que chegaram nesta *aliá* decidiram abandonar a Palestina para regressar a Rússia e outros partiram para os Estados Unidos. Mas os que decidiram permanecer no país formaram o núcleo do sionismo trabalhista. O que estes pioneiros trouxeram da Rússia foi o desejo de viver em comunas já que antes de emigrar compartilhavam em seu país natal dos mesmos ideais. Movidos pela influência socialista perceberam que

A desintegração da família na sociedade moderna fazia necessário o surgimento de um padrão de coexistência humana diferente, progressivo, uma família grande fundamentada em atitudes espirituais e em valores comuns e não mais em laços de sangue. (LAQUEUR, 1988, p. 229)

Assim, foram os integrantes desta aliá os que criaram a *kvutsá*, o núcleo agrícola de vida comunal que depois deu origem ao *kibuts*. Um grande problema que rondou as colônias agrícolas foi a questão da segurança. Tanto os beduínos como os camponeses árabes os atacavam causando danos às propriedades. Para proteger-se, os colonos encarregavam guardas árabes da proteção mas estes também os exploravam aliando-se aos saqueadores. Os colonos se viram obrigados a passar a vigilância das mãos dos árabes para suas próprias mãos. Então um grupo de judeus filiados ao partido dos *Poalei Tsion* fundou a associação Bar Guiora em 1907, com o objetivo de proteger algumas colônias na Galiléia. Dois anos depois, em 1909, foi criada a primeira organização de auto-defesa, o *Hashomer* (o guardião) com o objetivo de estender a vigilância para todas as colônias do país.

Esta geração dos pioneiros e dos pais fundadores do Estado de Israel foi uma geração especial movida pela ideologia sionista, pela coragem e pela decisão de pôr em prática um poderoso esforço conjunto. Estes jovens decidiram desprender-se de tudo e sair em auxílio de seus irmãos que estavam definhando nas agonizantes e mais remotas colônias agrícolas. Para um grupo de judeus que decidiram partir para a Palestina no período de 1904-1914, o rumo a ser seguido era o do sionismo trabalhista inflamado pelo desafio de desbravar a terra e pelo pioneirismo. As condições que encontraram eram terríveis, os imigrantes que chegaram antes deles estavam exaustos, a falta de empregos era marcante e o ressentimento com as dificuldades climáticas e de absorção na terra árida no centro e no sul do país ou pantanosa ao norte, eram acentuadas. A aversão que os agricultores já estabelecidos sentiam pelos recém-chegados era influenciada pela falta de experiência com o trabalho agrícola e também pelas idéias socialistas que traziam consigo da Europa.

Os recém-chegados perambulavam de colônia em colônia à procura de ocupação sem conseguir empregar-se. Calcula-se que por volta de 90% dos que chegaram na 2ª aliá tenham retornado a Europa ou tenham partido para a América semanas ou meses após a chegada. A partir do momento em que chegavam os novos imigrantes movidos por um forte sentimento de companheirismo, organizavam grupos de trabalho. A luta de classes ocupava a centralidade de suas reivindicações e de sua ideologia e para os quais se devia

lutar pela propriedade pública dos meios de produção. Eles não eram um tipo comum de colonos, sua noção de pioneirismo era movida por uma espécie de messianismo secular e por um forte desejo de redimir o povo mediante o trabalho físico e a criação de uma sociedade igualitária.

Os integrantes da 2ª *aliá* chegaram não somente para criar uma comunidade socialista mas para reconstruir também sua própria nacionalidade com o suor de seus rostos, e para enfatizar o sentido da própria existência por meio do trabalho no solo árido da Palestina. Havia entre eles um ressentimento para com o progresso industrial e com a incipiente vida burguesa nos centros urbanos. Para eles, somente o trabalho agrícola poderia dar aos judeus independência e dignidade. Havia neles o sentimento de culpa coletiva por vícios surgidos durante os dois mil anos de diáspora e que se deviam ao fato da desvalorização do trabalho manual. Por isso, Aharon David Gordon tornou-se o representante mais destacado da corrente que pregava a “religião do trabalho”. Ele, com seu trabalho, quis mostrar que não apenas os árabes sabiam como trabalhar mas que os próprios judeus deviam dar o exemplo para redimir-se mediante o trabalho. Esta era uma visão para o futuro indispensável para a constituição do Estado e para exercer a posse sobre o território. Trabalhar a terra era condição para poder criar um vínculo inquebrantável com a mesma. Era mediante este trabalho que os pioneiros iriam sentir seu apego a essa terra.

O início da 2ª *aliá* coincidiu com um impulso de colonização agrícola. Substituindo a agricultura de certos cultivos por viticultura e plantação de cítricos, algumas colônias da faixa costeira tornaram-se economicamente viáveis. Na mesma época, a Organização Sionista reconheceu que tinha que ser dado um incentivo maior à colonização e, na década de 1910, as propriedades compradas dos árabes seriam administradas pelo Fundo Nacional⁵ e a esta instituição cabia comprar mais terras. Como diretor da instituição foi nomeado o Dr. Arthur Ruppin. Além da aquisição de novas terras era necessário criar oportunidades de emprego para milhares de novos imigrantes. Ruppin iniciou a implementação de projetos de habitação urbana e de desenvolvimento agrícola. Ruppin foi um dos incentivadores da formação de uma das inovações sociais mais dignas do *ishuv*, o *kibuts*, a colônia coletiva.

⁵ Fundo Nacional – Em hebraico Keren Kaiemet Le-Israel (KKL). Fundo agrário estabelecido pela Organização Sionista Mundial em 1901 durante o 5º Congresso Sionista realizado na Basiléia, Suíça, para a aquisição de terras na Palestina, como patrimônio nacional judaico. Em 1922 sua sede foi transferida da Europa para Jerusalém. Após a criação do Estado, a principal função do KKL passou a ser o desenvolvimento das terras quanto à infraestrutura para possibilitar a criação de novos assentamentos e cidades.

Para Ruppin ficou claro que era necessário formar gente capacitada para o trabalho agrícola já que o fluxo de novos imigrantes continuava aumentando.

Degânia foi o primeiro *kibus* e, a partir dele, jovens se deslocaram para outras terras do Fundo Nacional para criarem fazendas coletivas. Elas eram formadas por grupos de 10 e 30 pessoas e, em 1914, já havia na Palestina 14 fazendas, todas voltadas ao coletivismo como principal perspectiva ideológica destinadas à conquista do trabalho. É importante destacar que todos os integrantes dos *kibutsim* partilhavam uma consciência de superioridade moral de uma experiência dedicada à conquista de uma vida justa e igualitária. O coletivismo tornou-se com o passar do tempo a mais inovadora experiência do sionismo.

A conquista do trabalho e da terra em moldes cooperativos abrangia necessariamente a conquista de uma língua e nada mais justo que recriar a língua dos antepassados como um meio de comunicação diário que unificasse todos os judeus dispostos a engajar-se na empreitada sionista. O impulso nesta direção tinha sido dado a partir da década de 80 do século XIX com a chegada ao país de Eliezer Ben Yehuda (1858-1922). Ele identificou desde a sua chegada a ligação que existia entre o renascimento da língua hebraica e a ressurreição política na terra de Israel afirmando:

A língua hebraica poderá viver somente se ressuscitarmos a nação e a mobilizarmos para retornar à sua pátria. Numa análise final, esta é a única maneira para conseguirmos nossa redenção perpétua. Sem esta solução, estaremos perdidos, perdidos para sempre. (Citado por AVINERI, 1983, p. 102)

Ben Yehuda tornou-se no início do século XX uma força no *ishuv* assim como no mundo sionista. Em 1904 publicou o 1º volume do seu dicionário hebraico, obra que iria ocupar uma grande parte de sua vida. Ben Yehuda ganhou em sua luta o apoio dos professores e, graças a eles, o hebraico acabou impondo-se como a língua do *ishuv* e do sionismo trabalhista. Para a popularização do hebraico foi também decisiva a vontade férrea dos próprios colonizadores e em especial dos integrantes da 2ª *aliá*. Eles submeteram-se à disciplina de somente usar o hebraico como meio de comunicação e como meio de instrução com o mesmo empenho que usaram ao enfrentar-se com as outras

adversidades da nova vida na terra de Israel. Com a proximidade da 1ª Guerra Mundial, a maioria dos colonos já falavam hebraico, manejavam seus próprios arados e suas próprias armas. Assim, este período foi decisivo para o esforço redentor com miras à criação de um estado judaico independente.

4. A narrativa oficial sionista: os mitos na fundação de Israel

Os mitos ao lado da religião, da história e da ideologia dão forma à memória coletiva do israelense. O sonho que era coletivo no início do sionismo tornou-se individual na era pós-sionista. Nesta era o israelense não valoriza mais o mito do pioneiro socialista. Cada um define seu caráter como israelense segundo seus próprios princípios, o israelense moderno sonha sua própria utopia particular. Ser israelense hoje implica carregar um acúmulo de lembranças e de mitos. Nesse contexto, o mito é um relato ideal por meio do qual uma sociedade apresenta a si mesma. O mito é um acontecimento do passado e que foi escolhido para atender às necessidades do presente. Para Ohana e Wistrich:

O mito é uma história de acontecimentos envoltos por uma certa aura de santidade, narrados de forma simbólica e que tratam de forma dramática o início de certos acontecimentos. O mito tem por objetivo despertar a identidade e também a solidariedade pois representa valores da vida social. O mito é uma estrutura de pensamento que pretende dirimir conflitos entre os indivíduos daquela sociedade mas acima de tudo, o mito tem como grande objetivo outorgar legitimidade ao presente. (OHANA e WISTRICH, 1997, p. 17)

Ohana e Wistrich, citando Durkhreim, avaliam o papel do mito na sociedade:

Uma sociedade não se mantém estável se não existir nela um alto grau de solidariedade social e essa solidariedade depende da intensidade dos mitos. A função dos mitos é unir o tecido social e por isso são uma condição para a estabilidade da sociedade. O mito outorga a um acontecimento ou a uma pessoa um significado que os faz transcender de seu tempo e espaço. O mito é a base que forma, que molda uma cultura, uma sociedade e uma nação. (OHANA e WISTRICH, 1997, p. 19)

A ideologia sionista foi erigida sobre o mito de retorno a Sion. A pátria recebeu o nome Sion, o movimento de libertação nacional recebeu o nome de sionismo e a história transformou-se num novo retorno a Sion. A renovação da nacionalidade judaica obrigou um retorno a símbolos, ritos e mitos da nacionalidade, da religião e da história judaicas. Desta forma:

O sacrifício pessoal com objetivos nacionalistas deve ser entendido como um valor supremo em todos os movimentos nacionais. Nessas sociedades, o mito serve para interpretar o cotidiano e fortalece a consciência individual e coletiva, instiga sentimentos, direciona um caminho e uma forma de atuação sem necessariamente ter uma exatidão histórica. (BITAN, 1997, p. 169)

Theodor Herzl, fundador do sionismo político organizado, mesmo não sendo religioso ou tradicionalista, entendeu que era requisito para o nacionalismo judaico a conciliação entre tradição e modernidade. A morte de Herzl em 3 de julho de 1904, aos 44 anos, o transformou em mito cultuado por décadas pelo movimento sionista.

Ele não foi somente o fundador de um movimento político organizado com suas instituições, seu sistema organizacional e publicista, seus estandartes e símbolos assim como o idealizador de sua ideologia política secular, mas ele também personificou seu lado mítico, o lado ‘irracional’ manifestado pelo poder de atração do movimento sionista, foi também o moldador do ‘novo judeu’ que o sionismo aspirava então criar. (WISTRICH, 1997, p. 127)

Dan Bitan vê na figura de Eliezer Ben Yehuda o início do sionismo nacionalista militante. Ele foi influenciado pelo nacionalismo europeu e foi um dos primeiros a entender que para alcançar os objetivos finais de liberdade e soberania era necessária uma guerra de libertação. Ele ajudou a moldar o mito do hebreu que derramava seu sangue para redimir a terra dos antepassados. Para Eliezer Ben Yehuda, a história era a maior fonte para a educação nacionalista. Ao historiador cabia dosar as cores da história até conseguir visualizar um quadro amplamente desejável e aceito.

Um dos responsáveis por valorizar o heroísmo judaico da antiguidade com o objetivo de reacendê-lo na era moderna foi o líder sionista Max Nordau, próximo de Herzl. No segundo Congresso Sionista, realizado em 1898, Nordau conclamou a reivindicação do “judaísmo dos músculos”. (BITAN, 1997, p. 178) Para ele era necessário incentivar os jovens às práticas esportivas para reviver o judaísmo da força que se perdeu ao longo da história. Ele foi um dos que mais acreditaram na necessidade de regenerar o judeu da vida diaspórica e um dos simpatizantes do novo lema sionista: *Nefesh briyá beguf bari* (uma alma sadia dentro de um corpo sadio).

Para Nordau, ser sionista era acima de tudo ser um soldado, um combatente judeu renascido. O chamado de Nordau repercutiu no mundo judaico e, em 1900, já havia

associações de esportistas judeus na Europa. A primeira associação recebeu o nome de Bar Cochvá e foi criada em Berlim; outras associações foram criadas em outras cidades da Alemanha assim como na Áustria, na Hungria e na Bulgária.

Para David Ben Gurion, um dos responsáveis por moldar muitos dos mitos sionistas, o mito tinha uma dupla função: por um lado, abrir os olhos do povo judeu que fora cegado por tantos séculos de dispersão e humilhação. Já a função externa do mito era outorgar legitimidade à pretensão sionista de ganhar o reconhecimento para a posse territorial. Ben Gurion acreditava que a convivência dos imigrantes com a nova realidade social do país revolucionaria o mundo judaico de forma dramática. Quem se incorporava à nova experiência era o “pó de seres humanos”, pessoas que deviam ser moldadas. Para constituir o “novo judeu” era necessário apresentar um modelo, um protótipo da nova imagem que se pretendia criar. Foi ele também o incentivador do mito sionista do povo eleito. Ben Gurion aspirava transformar Israel numa sociedade ideal que passaria a ser imitada por outros povos do mundo. Assim, acreditava ele:

Israel será o centro mundial de Torá, sabedoria, ciência e pesquisa, não porque a ênfase mundial será colocada em suas universidades, porém porque a vida de sua sociedade será administrada respeitando-se valores morais de solidariedade entre os cidadãos e por causa da eliminação de todos os vícios sociais. (Citado por TZAHOR, 1997, p. 139)

Ben Gurion demonstrava profundo interesse pelos estudos bíblicos como forma de enfatizar a época gloriosa que este texto retrata, época em que os judeus viveram como um povo livre em sua terra. Ben Gurion publicou em 1969 um livro intitulado *Iyunim batanach* (Leitura do Tanach) e mesmo não sendo um erudito no tema no verdadeiro sentido da palavra, Ben Gurion acreditava que somente o judeu que vivia a vida do trabalho na terra de Israel poderia entender o sentido da Bíblia em toda sua profundidade. O conhecimento íntimo das características geográficas, do clima, da história do país, combinados com o conhecimento da própria terra podiam outorgar ao judeu autóctone daquela terra o verdadeiro conhecimento da Bíblia. Para Ben Gurion, a Bíblia era a fonte mais fiel para conhecer a terra de Israel.

Ao falar da terra de Israel, Ben Gurion valia-se de descrições que ressaltavam o lado bucólico e mítico daquela terra:

Antes de vê-la pessoalmente, ele já sabia que aquela era uma terra fantástica, o país da melodia e da verdade, o país das flores e das visões dos profetas. Ali o céu era fantástico e brilhante nos vários tons do azul, ali podiam ser ouvidos o quebrar das ondas de um rio sagrado, ali podia ser escutada a canção dos pastores, ali o povo acordaria para a vida já que na diáspora ele se encontrava profundamente adormecido em sepulturas. (Citado por TZAHOR, 1997, p. 146)

O retorno à história exigia o sacrifício do particular em detrimento de algo maior. O ato de sacrifício das diferentes ondas migratórias do final do século XIX e início do século XX, que pretenderam ser a cabeça de lança para a imigração em massa do povo judeu, teve um prosseguimento trágico pois no lugar de congregar o povo judeu de forma espontânea teve que absorver os sobreviventes da *Shoá* e os judeus expulsos do mundo árabe. Era preciso transformar esse “pó de seres humanos” em “novos homens”, em *sabras*. Por esse motivo, foram instituídos mitos de heroísmo e rituais nacionais e ideológicos.

Para Ohana e Wistrich, o mito e a história podem coexistir em forma paralela. O valor normativo dos mitos tem mudado, a sociedade israelense passou do estágio de uma comunidade de pioneiros e heróis para uma sociedade individualista na qual um de seus traços é ser uma sociedade de consumo e por isso mudaram também seus mitos. A experiência israelense tem demonstrado dois fenômenos relacionados entre si: uma diminuição na valorização da empreitada sionista e a desconstrução da experiência coletiva israelense.

Os mitos que são às vezes racionalizações que têm por objetivo justificar um certo status quo, cumprem múltiplas funções e nem todas elas devem ser consideradas como negativas. Os mitos podem outorgar legitimidade a determinados comportamentos sociais e políticos e a uma elite ou a um determinado grupo social, mas os mitos servem também como fatores de comportamento e de identificação com um objetivo supremo e, no caso, o sionismo como movimento nacional, não difere de outros nacionalismos que têm surgido nos últimos duzentos anos. Desde o começo, foi necessário absorver as diferentes diásporas judaicas para moldá-las com o intuito de enfrentar uma longa série de dificuldades internas e externas. O sionismo, desde a origem, e o Estado, após sua constituição, tiveram que

confrontar-se com uma realidade geopolítica hostil. Desta forma, para formar uma nova sociedade, era necessário valer-se de mitos para permitir que surgisse uma identidade israelense. Não teria sido possível criar essa identidade israelense sem a ajuda dos mitos como o da volta a Sion, o da reunião das diásporas e o da criação de uma sociedade exemplar.

Mas estes mitos que tinham como eixo central a segurança do país e sua colonização, passaram por transformações após a Guerra dos Seis Dias, quando despontaram com grande intensidade no seio da sociedade israelense as idéias de expansão territorial e o domínio de uma grande população palestina e novos pontos polêmicos surgiram desde então. Novas formas de nacionalismo e um fundamentalismo religioso referente à santificação da terra de Israel começaram a mudar as linhas mestras que moldaram a identidade israelense até então. Todos estes componentes colocaram em questionamento a sociedade civil e contribuíram para a debilitação do consenso nacional, para o isolamento de Israel no cenário internacional e colocaram em xeque os princípios norteadores do sionismo quanto a sua ideologia e objetivos.

O revisionismo histórico é tema em voga em Israel. Assim, concepções ideológicas que eram aceitas no passado, encontram-se sob análise e crítica e às vezes sob questionamento quanto à sua veracidade. Uma nova geração de historiadores israelenses vê no sionismo uma tradição propositalmente inventada para forjar uma unidade nacional. A empreitada de colonização sionista é entendida por eles como uma ação colonialista européia que surgiu em oposição à autêntica nacionalidade palestina. Foi feita uma manipulação proposital da *Shoá*, primeiro quando a liderança sionista da Palestina se absteve dos esforços por salvar os judeus da Europa indo mais longe e insinuando a colaboração destes com os nazistas a fim de preservar o sionismo. Já a Guerra da Independência foi transformada no “pecado original” do qual surgiu o próprio Estado dos judeus que arrancou do solo 700 mil refugiados palestinos.

A partir das décadas de 1980 e 1990, historiadores israelenses têm colocado em questionamento os mitos sionistas que moldaram ao longo de décadas a sociedade e a política do país. Os “novos historiadores” têm se dedicado à desmistificação dos líderes sionistas, dos pioneiros das primeiras ondas imigratórias, dos precursores do movimento

trabalhista, dos combatentes de Israel, da geração de 1948 e dos líderes políticos desde a fundação do país. Com isso têm se dedicado a desconstruir o sionismo e até parece que os israelenses não precisam mais de grandes heróis do cotidiano.

O pós-sionismo se manifesta pela desvalorização e por um menosprezo do empreendimento sionista e, portanto, pela colocação em dúvida de todos os mitos que deram sustentação ao Estado desde seu nascedouro. Esses mitos vem sofrendo uma mudança passando do mito do sacrifício pelo coletivo na época da geração do *Palmach*, para uma situação em que o novo israelense não está mais disposto a continuar morrendo em nome do coletivo.

O questionamento do idealismo heróico não ocorreu repentinamente. Com o fortalecimento econômico do Estado após as duas primeiras décadas, teve início também o questionamento da figura do coletivo, do “nós” tão forte na constituição do Estado. O ano de 1973 representou uma ruptura no mito do sacrifício, uma quebra da experiência do coletivo israelense. A guerra de Yom Kipur serviu para colocar “o último prego no caixão de sepultura da figura do *sabra* mitológico”. (OHANA E WISTRICH, 1997, p. 22) A partir de então, o foco social passou de uma experiência plural para uma particular. Desde então, as famílias têm se dedicado a erguer monumentos particulares de lembrança para seus filhos caídos em combate. O luto coletivo e estatal cedeu lugar para o luto familiar. Uma prova concreta da necessidade de sair do marco coletivo e talvez sufocante de viver uma experiência de heroísmo, é demonstrado pelos milhares de jovens que, acabando o serviço militar, saem pelo mundo à procura de novas experiências a fim de distanciar-se o mais possível de seu cotidiano e de sua responsabilidade, permanentemente cobrada em relação à segurança e sobrevivência de seu país.

Mas retrocedendo ao começo, é possível afirmar que, para a historiografia oficial sionista, a história de Israel é um dos relatos mais bem sucedidos do século XX. Nos anos iniciais de sua existência, havia sempre o temor da não concretização do sonho, da precariedade de sua existência e de que esta existência seria apenas temporária. O sionismo foi uma mudança social e ideológica que fez nascer um novo tecido sócio-cultural diferente do conhecido até então no cotidiano judaico.

A primeira geração a chegar à Palestina desde o final do século XIX foi a geração dos pioneiros que lançaram as bases para a posterior criação de uma nova sociedade judaica. A segunda geração cresceu à luz de novas idéias e de novos valores que originaram um “novo ser humano”. A primeira geração foi chamada de “a geração dos pioneiros hebreus”, ou “a geração dos pais”, ou até mesmo “os homens das primeiras ondas imigratórias”. A segunda geração, a dos filhos, foi chamada de “geração dos *sabras*”, ou “a geração de 1948”, ou “a geração da terra”, “a geração do *Palmach*”, e também, “a geração dos lutadores pela independência”. A segunda geração, a dos *sabras*, incluía os jovens que nasceram na Palestina entre a Primeira Guerra Mundial e as décadas de 20 e 30 do século XX, assim como os jovens imigrantes que chegaram nessa época sozinhos ou com seus núcleos familiares inserindo-se dentro dos marcos dos assentamentos coletivos como os *kibutsum* e *moshavim*.

A segunda geração foi moldada por uma rede educacional e ideológica hebraico-sionista cuja língua era naturalmente o hebraico e onde esta camada foi educada sob a influência dos mitos do judeu colonizador, que foi redimir do abandono a terra de seus ancestrais do período bíblico. O uso do termo *sabra* para definir a geração nascida na terra de Israel ou que, vinda do exterior, adotou seu modelo de ser e estilo de vida, teve início na década de 1930 mas suas raízes remontam ao final do século XIX, quando os movimentos dos *Chovevêi Tsion* resgataram do passado o termo *hebreu* em oposição ao termo *judeu*. Na década de 1930, o termo *sabra* ligou-se ao termo hebreu e destinou-se a diferenciar o termo judeu, ligado à vida na diáspora do termo “novo judeu” fruto da experiência sionista. O termo *sabra* adequava-se à imagem do novo hebreu sem amarras com o passado judaico diaspórico. Em seu mais recente livro, Amós Oz faz uma referência à rejeição da diáspora com todas as conotações negativas que ela trazia implícitas. Em *De Amor e Trevas*, Oz conta a respeito de seu pai que imigrou à Palestina na década de 1930

Assim como muitos judeus sionistas do seu tempo, meu pai era um pouco um cananeu disfarçado: a aldeiazinha e tudo o que ela significava, e também os representantes dessa mesma aldeia na literatura moderna, Bialik e Agnon, o envergonhavam e o deixavam perplexo. Sua vontade era que todos nós nascêssemos de novo, puros, robustos, bronzeados hebreu-europeus, e não mais *ídn* escurraçados da Europa Oriental. Pois o *ídiche* era repugnante aos olhos do meu pai, que ao longo de quase toda a sua vida o chamou de ‘jargão’. Segundo ele, Bialik era o poeta da miséria, da ‘eterna angústia moral’, ao passo que Shaul Tchernichowski era o mensageiro da aurora de um novo dia

que já se anunciava, a aurora dos '*Covshei Cnaan beSofá*' (Os derradeiros conquistadores de Canaã. (OZ, 2005, p. 50-51)

O sionismo foi concebido como uma oposição ao mundo tradicional judaico e teve traços característicos semelhantes a outras revoluções nacionais ocorridas especialmente na Europa a partir da segunda metade do século XIX. É possível traçar linhas comuns entre o sionismo e os outros movimentos libertários da seguinte forma:

- Os movimentos revolucionários como o fascismo por um lado, o comunismo por outro lado, ou o capitalismo por outro, apresentaram ao público uma utopia futurista. O sionismo iria transformar Israel num exemplo. (ALMOG, 2001, p. 35 e 39)
- Nos movimentos revolucionários ocorria a mistificação e a glorificação dos líderes chegando-se a praticar o culto à personalidade desses líderes. (Idem, p. 88)
- Uma sociedade revolucionária se vê a si mesma como uma comunidade exemplar. (Idem, p. 39)
- As concepções sociais são entendidas e enunciadas sob termos como redenção, pacto e sacrifício. (Idem, p. 40 – 41)
- A realidade é entendida em termos absolutos, há por parte do público uma identificação total com a ideologia da revolução, muitas vezes acompanhada de fanatismo, uma disposição ao sacrifício pessoal em nome da concretização da mesma, e uma oposição forte contra todos aqueles que se desviam de sua rota. (Idem, p. 40)
- As idéias nacionalistas são introduzidas tanto na vida do indivíduo como na do coletivo por meio de tabus e de um ritual específico carregado de símbolos específicos. (Idem, p. 43)

Mesmo que desde o início o discurso sionista tentou se desvincular da religião judaica tradicional, na prática, isso mostrou-se impossível devido à ligação orgânica entre religião e nacionalidade dentro da história judaica. O sionismo outorgou novos significados à existência do povo judeu e desde o começo estava carregado de preceitos, de um ritual, de símbolos ligados ao passado judaico. O combustível para acender o fervor nacionalista foi o mesmo que moveu os movimentos nacionais europeus. Assim como ocorreu nas demais revoluções nacionais, os judeus conceberam a Palestina como a terra prometida. O pioneiro passou a cumprir os preceitos patrióticos com fervor e disposição ao sacrifício pessoal.

Todo aquele que tombou defendendo o *ishuv*, transformou-se em mártir que deu sua vida pela santificação da pátria. As festas judaicas tradicionais receberam uma nova conotação onde anulou-se, ao menos em parte, o lado do ritual e se acentuou o aspecto da ligação de cada festividade com o ciclo da natureza.

Assim como toda concepção nacionalista, o sionismo censurou fortemente todos aqueles que se desviaram dos novos preceitos passando a rejeitar também não somente os que abandonaram o país por causa das dificuldades do dia a dia, assim como todos aqueles judeus que, tendo a possibilidade de juntar-se aos desbravadores da antiga pátria, preferiram permanecer na diáspora. A crítica foi dirigida também contra aqueles que, mesmo incorporando-se à nova experiência nacional, preferiram a vida cidadina. Todo aquele que se mantinha longe da vida agrícola e do serviço militar era visto como escalador social e aquele que ousava abandonar a Palestina carregava consigo a marca de *io red* (aquele que desceu da terra de Israel). Esse termo era usado como antônimo do termo *olé* (aquele que subiu à terra de Israel).

Foram os filhos dos integrantes da 1ª *aliá* que receberam a denominação de *sabras* pois diferenciavam-se dos outros judeus por terem algumas características próprias como, por exemplo, ter o hebraico como língua materna, um modo de comunicação curto e direto, um conhecimento minucioso da terra de Israel do ponto de vista geográfico e uma rejeição da vida judaica na diáspora, mesmo que não a tivessem conhecido pessoalmente.

Nos anos 30 e 40 do século XX, o ser *sabra* tornou-se um fenômeno de ampla importância cultural e sua imagem vista como mitológica chegou ao auge na época da Guerra da Independência e após esta. A 1ª geração na Palestina, ou seja, a geração dos pioneiros, atribuiu todos os alcances obtidos nessa guerra aos *sabras*, diminuindo com isso a importância dos imigrantes que, em sua maioria, tiveram que juntar-se aos combatentes imediatamente após descerem dos navios e muitos deles eram sobreviventes da *Shoá*.

Um papel fundamental na transformação dos *sabras* em mito tiveram os pintores e caricaturistas que contribuíram para criar uma imagem estereotipada da figura do *sabra* e que sobreviveu por décadas, visto como o jovem que usava calças curtas e sandálias de couro, um jovem que não se importava em aparecer sempre vestido informalmente e quase sempre desleixado, com a cabeleira solta e despenteada. O *sabra* era sempre jovem, seguro

de si mesmo, dono de uma astúcia aguçada, valente, altivo. O *sabra* foi naturalmente identificado como o herói responsável pela vitória de Israel na guerra de 1948 sobre os exércitos árabes.

Mas, além dos pintores e caricaturistas foram os escritores da Geração do Estado, a geração do *Palmach*, os responsáveis por moldar o mito do *sabra* invencível. Estes escritores tiveram sua formação ideológica nos movimentos juvenis e fizeram suas publicações nas décadas de 30, 40, e 50 do século XX. Quatro escritores e compositores destacaram-se na exaltação da figura do *sabra*: o poeta Haim Guri, o compositor Haim Chefer, e os escritores S. Izhar e Moshé Shamir. Estes quatro tiveram um papel fundamental ao ligarem a figura do *sabra* com a do herói da Guerra da Independência e, mais ainda, a figura do *sabra* com a dos heróis caídos nessa guerra.¹

No final da década de 1960 e início da década seguinte, surgiu uma nova geração de escritores, compositores e dramaturgos, crítica ao olhar unilateral da Geração da Independência sobre o cotidiano e a ideologia da época. A nova geração de escritores passou a criticar de forma contundente a escrita ideologicamente direcionada que tinha como campo de exaltação o mundo coletivo dos pioneiros e a nascente sociedade israelense. A nova geração de escritores deu uma virada estilística passando a exaltar o mundo pessoal, a existência do indivíduo como uma entidade autônoma com luz própria. A nova geração de escritores passou a criticar toda a aura que rodeava a figura do *sabra*. Essa crítica foi dirigida também aos próprios pilares do sionismo, e tanto a imprensa como o cinema e a literatura passaram a desmistificar a figura heróica do *sabra*. A crítica tomou corpo e se fortaleceu após o trauma da Guerra de Yom Kipur de 1973, quando a figura do

¹ Haim Guri nasceu em Tel Aviv em 1923, filho de uma família de pioneiros. Ao acabar os estudos juntou-se à *Palmach* e em 1947 saiu com outros integrantes da Haganá afim de recrutar jovens para a imigração clandestina à Palestina. Voltou ao país em 1948 e lutou na Guerra da Independência. Moshé Shamir nasceu em Tel Aviv em 1921 e, em 1939, já tinha publicado alguns de seus escritos. Seu livro de maior marca ideológica foi *Hu halach bassadot*, publicado em 1948 e que foi visto pelo público como um livro biográfico da geração dos *sabras*. S. Izhar nasceu em 1916, na aldeia agrícola de Rechovot, de uma família de pioneiros. Lutou na Guerra da Independência. Em 1945 publicou seu primeiro livro *Befaatei neguev*. Porém seu livro de maior repercussão foi publicado no final da década de 1950. *Iemei tsiklag* é visto pelos críticos como a maior obra da Geração da Independência. Este livro é baseado em observações pessoais do autor a respeito da guerra, ao acompanhar um grupo de combatentes do *Palmach* que defendiam com bravura uma colina isolada dos ataques árabes. Haim Chefer nasceu na Polônia em 1925 e imigrou para a Palestina em 1936. Ingressou no *Palmach* e participou das operações de imigração clandestina ao país. Em 1948 fundou no exército a banda *Tsizbatron* e adquiriu popularidade com suas composições.

sabra enfraqueceu-se como modelo social único. Esta guerra deixou o *sabra* exposto à fraqueza e até o mostrou como uma figura digna de pena.

A década de 1970 e o início da década de 1980 representaram o momento do desmoronamento dos mitos sionistas devido a motivações sociais e históricas entre as quais pode ser mencionado o fim da hegemonia do sionismo de cunho socialista, com a grande reviravolta política ocorrida em 1977, quando o partido direitista Likud pôs fim a trinta anos de domínio exclusivo do partido Trabalhista. O acordo de paz assinado com o Egito, em 1979, contribuiu para colocar em dúvida o mito segundo o qual o país lutaria para sempre pela sua sobrevivência física pois nunca seria aceito pelo mundo árabe, mito que começou a ruir. Já a Guerra do Líbano de 1982 foi a primeira guerra que deixou a população dividida em dois campos antagônicos.

A influência do pensamento pós-moderno em Israel, chamado de pós- sionista, aguçou o questionamento da classe intelectual a respeito, entre outros, do mito do *sabra*. Este mito passou a ser dessacralizado e analisado pela comunidade acadêmica com olhares críticos. O afastamento do período da formação da sociedade israelense permitiu derrubar as barreiras ideológicas que rodeavam o mito do *sabra* e que eram naturalmente aceitos e idolatrados tanto por sociólogos como por historiadores.

Desde seu surgimento, os adeptos do sionismo sentiram que cabia a eles cumprir uma missão e participar de um processo com significação histórica única. Não foram eles que escolheram a missão, foi esta que obrigou-os a abraçá-la. Para os pioneiros, a colonização da terra foi vista sob o olhar da concretização de uma utopia e, conforme os pioneiros foram se acertando na nova terra, fortaleceu-se nos mesmos a convicção que aquela era a época da realização da redenção e do renascimento.

Os pioneiros estavam convencidos que sua ação e trabalho representavam uma continuidade do período bíblico interrompido por séculos de dispersão. A constante citação de trechos bíblicos na literatura, na poesia, na fala dos colonizadores e dos líderes, tinha o objetivo de mostrar que a empreitada sionista era uma prova do determinismo na vida do povo judeu, desde o momento em que este constituiu-se como nação.

Uma das formas de dar significação à existência humana é a orientação em direção ao futuro distante, a uma utopia, e este aspecto é típico de uma sociedade revolucionária e idealista. Neste tipo de sociedade, quase tudo é visto como um meio para alcançar objetivos

de grande significado para o futuro. A fé e o otimismo na possibilidade de que o sonho sionista se realizasse, ajudou os imigrantes a suportar as enormes dificuldades enfrentadas na nova terra e a dor pela separação de suas famílias que permaneceram na Europa. A convicção que a utopia se realizaria, ajudou a superar, em parte, as privações pelas quais passavam. Na prática, o vínculo com a Europa nunca foi cortado. Amós Oz conta este fato em *De Amor e Trevas*, ao narrar a vida de seus pais recém chegados da Europa nos anos 30 do século XX. A respeito de seus pais e outros imigrantes ele diz:

Se no mais das vezes liam livros em inglês e alemão por razões de ordem cultural, certamente era em ídiche que sonhavam à noite. Mas a mim só ensinaram hebraico: quem sabe temiam que, se eu ficasse conhecendo muitas línguas, também fosse seduzido pelos encantos da Europa maravilhosa e fatal. Pela escala de valores dos meus pais, quanto mais ocidental fosse uma coisa, mais alta se encontrava no plano da cultura... A Europa era para eles a Terra Prometida proibida – o continente encantado dos campanários, das praças calçadas com pedras muito antigas, dos bondes, das pontes e torres de igrejas, das aldeias remotas, das fontes de águas medicinais, das florestas e dos prados cobertos de neve. (OZ, 2005, p. 8-9)

Os líderes políticos e os ideólogos valiam-se de termos retirados do léxico religioso pois eles mesmos eram oriundos de lares onde tinha reinado a experiência religiosa tradicional. Com o tempo, o uso de termos religiosos mostrou-se útil ao discurso ideológico pois estes termos compunham uma ponte espiritual com o passado. É deste período a reintrodução de dois conceitos bíblicos para definir a lealdade do sionista a sua terra; o conceito de *aliá* no sentido de ascender, de subir à terra de Israel e o conceito de *ieridá*, no sentido de descer, de abandonar a terra. Assim, *aliá* passou a ser vista não apenas como uma elevação física da diáspora para a terra prometida, e sim uma elevação espiritual da vida fora da terra dos antepassados para uma nova experiência de totalidade. Tanto os pioneiros como os *sabras* costumavam encerrar suas cartas com a expressão *Naalê venichbosh* (subamos e conquistemos). Os pioneiros deram ao termo *aliá* uma conotação moral, referindo-se àquele que abandonou a diáspora em prol de uma vida com novos valores na terra ancestral. Por outro lado, aquele que abandonava uma aldeia agrícola e principalmente aquele que descia da terra retornando à diáspora, descia também na escala moral.

4.1 Os mitos sionistas

A historiografia oficial sionista cultuou vários mitos que tinham por objetivo dar coesão à nova nação em formação. Almog, um dos estudiosos do assunto, assim os classifica. (ALMOG, 2001, p. 67-81)

a) O mito da “salvação divina das mãos dos inimigos”. Mesmo que o sionismo tenha se insurgido contra a vida tradicional judaica da diáspora, na prática, continuou a existir uma relação de atração e ao mesmo tempo de rejeição dessa tradição religiosa. Mesmo tendo se oposto à tradição diaspórica, é inerente à própria concepção da fé judaica a idéia que Deus redime o povo de Israel das mãos de seus inimigos em todas as épocas e essa idéia foi central nos relatos bíblicos da antiguidade. Segundo este mito, o povo de Israel sempre teve que se erguer das cinzas para ser redimido, ao mesmo tempo em que seus inimigos eram vencidos e destinados a perecer.

O mito da salvação divina do povo judeu transformou-se em instrumento ideológico para o movimento sionista, uma ferramenta pedagógica por meio da qual o pioneiro e, após ele, o *sabra*, internalizaram este mito da vitória dos judeus contra todos aqueles que se levantavam para exterminá-los. Este mito foi enfatizado em contos e canções que eram ensinados nas escolas aos jovens vindos da diáspora ou nascidos na terra de Israel. A temática do milagre tinha por objetivo ensinar aos jovens que o que eles vivenciavam nada mais era que uma continuidade dos milagres dos heróis da história judaica.

b) O mito dos “poucos contra muitos”. A vitória dos mais fracos, mesmo contando com um número reduzido de soldados e com menos armamentos, foi bastante explorada e exposta ao longo da história judaica. Os mais fracos em quantidade de armamentos tinham a seu favor uma profunda coragem e uma fé na superioridade de seus valores morais, uma convicção que deu ao povo judeu grandes vitórias. Na era sionista era necessário resgatar esse velho mito. Se bem que seja verdade que oficialmente a ideologia sionista rejeitou toda influência religiosa na vida dos pioneiros assim como qualquer tipo de dependência deste da proteção divina dando destaque apenas à força criativa do esforço pessoal e do trabalho físico em prol da coletividade, na terra de Israel continuaram a ser celebradas as

festividades judaicas que davam destaque à intervenção divina em favor de seu povo, e este aspecto ganhou uma nova conotação após a vitória de Israel na Guerra da Independência.

A ideologia sionista aprimorou-se na exaltação do mito dos “poucos contra muitos”, revalorizando especialmente algumas das festas judaicas que têm como pano de fundo a luta contra potências estrangeiras, como a celebração de *Chanuká* (dando destaque à vitória dos Macabeus sobre os gregos Selêucidas) e de *Lag Baomer* (a luta heróica travada por Bar Cochvá contra as forças romanas). Este mito apareceu já no início da empreitada sionista com a presença do combatente judaico como encarnação dos lutadores bíblicos, e este combatente foi apresentado como alguém que não lutava apenas por sua vida, mas como o representante de uma nova geração, que lutava contra todos aqueles que tinham como missão extinguir o povo judeu. Canções e contos do período da 1ª e 2ª *aliot* exaltavam a luta heróica de guardas e camponeses que sozinhos tiveram que sobrepor-se a bandos de salteadores árabes. A conquista do deserto e a drenagem dos pântanos também foi encarada como uma vitória dos pioneiros que, sem meios, tinham que lutar contra as forças da natureza.

O mito ganhou reforço com uma revalorização de dois episódios, um antigo e o outro recente. O antigo referia-se à luta até a morte travada por mil judeus na fortaleza de Massada no ano 73 d. C., que preferiram tirar a própria vida morrendo com honra a morrer nas mãos dos romanos. Este episódio tornou-se tão marcante no cotidiano dos *sabras* que tanto os alunos das escolas assim como os integrantes dos movimentos juvenis e os membros das unidades combatentes como o *Palmach*, transformaram a fortaleza num local de peregrinação sionista fazendo sobre o mesmo juramentos solenes de lealdade à pátria e à causa sionista. Já o episódio recente tinha relação com a figura de Yossef Trumpeldor. O episódio de Tel Chai devolveu aos sionistas o respeito próprio que tinha sido perdido na diáspora. O judeu agora vivia em sua terra e ali não devia mais abaixar a cabeça em sinal de reverência com relação ao não-judeu. O novo judeu lutava por sua vida para resgatar o heroísmo que foi silenciado durante o exílio.

c) O mito do “sacrifício”. Este mito materializou-se com a transformação de todos aqueles que tombaram no campo de batalha em vítimas do sacrifício e, por conseguinte, em heróis nacionais. Este mito não foi típico apenas do movimento sionista e, sim, foi oriundo da

cultura européia do século XIX com o despertar ali dos movimentos nacionalistas. A morte do combatente judeu passou a ser vista como um ato voluntário e altruísta, a expressão mais clara de um patriotismo supremo. Eles, os novos judeus que lutaram pela pátria judaica, não morreram à toa, morreram para defender o povo e pela honra perdida pelos judeus após tantos anos de dispersão. Os pais cujos filhos tombaram pela santificação da pátria também passaram por um processo de glorificação, eram os pais de heróis caídos pela defesa da terra.

Se era necessário morrer, esta morte devia vir após descarregar a última bala do fuzil. A segunda geração, parte dela nascida na terra de Israel, agradecida com o heroísmo dos pioneiros desbravadores, aceitou seu destino com aparente alegria e resignação. Ao deslocar o foco para a figura do filho que se auto-sacrifica, formou-se uma linha de continuidade mostrando a fidelidade da segunda geração em relação aos pioneiros e seu mundo de valores, assim como a disposição destes de atender às expectativas que os pais depositaram neles, e estes deviam fazer tudo para não decepcionarem os pioneiros.

Amós Oz faz uma referência a este mito em *De Amor e Trevas* quando conta a respeito de sua juventude quando ele e todos os outros jovens sentiam orgulho em morrer, se necessário, pela pátria judaica:

Tempestades de sangue, terra, ferro e fogo me embriagavam. Vezes sem fim eu imaginava o heroísmo sublime da minha morte nos campos de batalha, a dor e o orgulho dos meus pais, e todavia, sem nenhuma contradição, depois da minha morte heróica, depois de merecer honras fúnebres, exéquias lacrimosas, discursos enlutados proferidos com emoção por Ben Gurion e Beguin ao mesmo tempo durante o cortejo fúnebre e na emocionante cerimônia do meu enterro, depois de manter luto fechado por mim mesmo e conter o nó na garganta à vista dos monumentos de mármore e ao ouvir os cânticos gloriosos entoados em minha memória, eu sempre dava um jeito de ressuscitar são e salvo de minha morte temporária, cheio de admiração por mim mesmo, e me nomear comandante em-chefe do Exército de Israel, e assim liderar minhas legiões para libertar pelo sangue e pelo fogo todos os territórios que os diaspóricos vermes de espírito desprezível não tinham ousado arrancar das garras inimigas. (OZ, 2005, p. 481)

d) O mito da “redenção de Israel”. Mesmo sendo um movimento nacionalista eminentemente secular, o sionismo não abandonou o conceito milenar da redenção de Israel. O sionismo negou a idéia da redenção passiva com a vinda do messias como se acreditava até o surgimento do nacionalismo judaico, passando a anunciar uma redenção

nacional secular de um povo que redime a si mesmo com seu próprio esforço. Mas os sionistas não renunciaram à concepção do determinismo da própria existência judaica. O sionismo fez uma releitura da história do povo judeu segundo a qual este amadureceu durante vinte séculos de dispersão. O constante sofrimento preparou de alguma maneira o povo a retornar à sua terra despertando nele uma intermitente saudade da pátria. O retorno a Sion transformou-se, na ideologia sionista, na concretização da redenção de Israel. Desta forma, o anti-semitismo tinha como objetivo acelerar essa redenção.

No século XX, como nos anteriores, novamente surgiu um inimigo determinado a aniquilar Israel, mas assim como em todos os episódios mitológicos da antiguidade, os judeus renasceram das cinzas. O inimigo nazista foi derrubado e imediatamente depois foi erguido o Estado judaico. Na consciência coletiva, a criação do Estado era mais um elo na cadeia de milagres que foram feitos ao povo judeu.

O mito da redenção de Israel ajudou a moldar o caráter do *sabra*. Este acreditava que a nova realidade judaica vivenciada na nova terra era um passo na concretização de um sonho antigo, o que ajudou a internalizar nele o sentimento de missão. Esta convicção ajudou o *sabra* a encarar a Guerra da Independência como uma missão e lhe deu a esperança de que sua luta poderia ser vitoriosa.

e) O mito do “direito sobre a terra de Israel”. Para a ideologia sionista, outorgar um lar para o povo judeu não era apenas dar a este povo um refúgio por motivos morais como compensação a tantos anos de perseguições, era necessário também reparar uma injustiça histórica; a vida dos judeus na diáspora fora uma realidade imposta e, portanto, o retorno do povo à Palestina era um direito óbvio. Este mito se auto-justificava por várias razões, tais como: a necessidade de eliminar o anti-semitismo, o direito dos colonos de povoar e fazer renascer uma terra abandonada e virgem, mais ainda, quando essa terra era comprada a altos custos, especialmente a terra desértica ou pantanosa. Este mito fortaleceu no *sabra* a idéia de que era legítimo anexar ao Estado todas aquelas terras que foram “abandonadas” pelos árabes durante a Guerra da Independência. É por isso que o termo mais utilizado no discurso oficial com referência à terra de Israel era o de *Shichrur* (libertação), jamais o de *Kibush* (conquista). Na concepção ideológica sionista, todos os assentamentos e aldeias árabes encontravam-se sobre as ruínas do antigo reino de Israel, e os árabes, vistos como

nômades, simplesmente apossaram-se das terras e de todos os assentamentos humanos que os judeus tiveram que abandonar após serem expulsos no século I da Era Comum.

Este mito ajudou a moldar a identidade do *sabra* aos olhos de seus pais, os pioneiros, e a seus próprios olhos. Assim, se as terras conquistadas em batalhas nada mais eram que terras liberadas, o *sabra* que lutara para libertá-las não era apenas membro da segunda geração em Israel mas, acima de tudo, era o sucessor natural dos antigos hebreus que, no período bíblico, andaram e lutaram por aqueles mesmos lugares. Este mito reforçou a idéia do direito natural de posse sobre a terra. Novamente recorrendo a Amós Oz, é possível ler a respeito de sua juventude no período anterior à independência:

Naqueles tempos eu não era um menino, mas uma pilha ambulante de argumentos convincentes. Um pequeno chauvinista na pele de paladino da justiça. Nacionalista exaltado e eloqüente. Propagandista ardoroso do sionismo aos nove anos de idade: nós somos os bons, nós temos razão, nós somos as vítimas sem ter nenhuma culpa, nós somos Davi enfrentando Golias, nós somos a ovelhinha frente aos setenta lobos, e nós somos o cordeiro da fábula, e nós somos a corça-Israel, e eles – todos eles, ingleses, árabes e todo o mundo góí – eles são os setenta lobos, todo o mundo cruel, cínico, sempre sedento do nosso sangue, vergonha e ignomínia para eles. (OZ, 2005, p. 384-385)

O *sabra* passou por um processo de doutrinação por meio de técnicas às vezes abertas, outras vezes subreptícias. A vida do *sabra* passou a estar totalmente cercada por símbolos e mensagens ideológicas na música, na pintura, nas propagandas radiofônicas, nas apresentações teatrais, no estilo de vestir-se e em todo o seu cotidiano. Os *sabras* foram introduzidos desde pequenos na convivência com a coletividade em detrimento da vida familiar. As crianças tinham suas próprias casas dentro dos *kibutsim*, e estas casas eram administradas por eles próprios, o que os obrigava desde cedo a ter responsabilidades semelhantes às dos adultos. Nos diversos movimentos juvenis, adolescentes tornavam-se monitores e cabia a eles a responsabilidade de educar outros grupos de adolescentes em relação aos quais tinham uma mínima diferença de idade. O movimento juvenil preparava o jovem a assumir posteriormente obrigações de comando nas forças militares. Os passeios a áreas distantes e não povoadas da terra de Israel, dentro do contexto da *Gadná*²,

² Gadná – Acrônimo de Gdudei Noar, ou Batalhões Juvenis, nos quais os jovens que ainda não completaram os dezoito anos fazem seu treinamento pré-militar enquanto ainda freqüentam o ensino médio, como fase preparatória para o futuro ingresso nas Forças Armadas de Israel.

intensificavam nos jovens o senso de independência e de responsabilidade em uma idade muito precoce, reforçando nestes jovens o comprometimento ideológico com o movimento sionista assim como com suas metas e realizações.

A ideologia sionista foi bem sucedida ao formar um ritual de culto aos heróis nacionais, quase que uma santificação. Com o passar do tempo, foram surgindo figuras de jovens heróis, de líderes políticos e operários que tornaram-se figuras mitológicas da empreitada sionista. Este fenômeno não foi próprio do sionismo, ele é típico de toda sociedade que passou por uma revolução assim como a que passou a sociedade judaica. Estes heróis tornaram-se figuras a serem seguidas e imitadas. Nas sociedades revolucionárias, esses heróis, líderes políticos e ideológicos, devem ser seguidos pois confundiram suas vidas particulares com a própria revolução. Também foram exaltados os combatentes e guerreiros reconhecidos ainda em vida ou após a morte por sua devoção aos princípios da revolução e sua disposição de sacrificar tudo para chegar a objetivo final. Aos líderes revolucionários são atribuídas características sobrenaturais transformando-se não apenas em figuras exemplares mas, também em figuras lendárias.

O panteão de heróis sionistas incluía os precursores do movimento e seus ideólogos como Herzl, Pinsker, Gordon e outros, mas também os realizadores como os *Biluim* (integrantes da 1ª alia de 1881), os integrantes do *Hashomer* (primeiro movimento de auto-defesa criado em 1909), e os pioneiros da colonização agrícola, os primeiros poetas e escritores que retrataram o renascimento nacional e, com o passar do tempo e com a consolidação do Estado, todos os soldados e jovens que tombaram nas várias guerras travadas por Israel ao longo de seus 57 anos de existência, também passaram a ocupar seu lugar neste panteão de heróis nacionais. Tudo o que diziam ou faziam era revestido de uma aura de santidade. Com o passar do tempo, os jovens adotaram como heróis figuras que tornaram-se mitológicas ligadas a atos de bravura e com eles se identificaram tais como Hannah Szenesh, Sara Ahronson e, em especial, Yossef Trumpeldor.

A educação dos jovens sob o olhar ideológico tornou-se também um dos instrumentos mais importantes de propagação do sionismo. Os dias de recordação tornaram-se um marco do despertar dos jovens, assim como a necessidade de santificá-los para a educação sionista e sua ligação com a pátria. Por meio de desfiles de tochas, de marchas militares, de danças e canções, de atos de plantação de novas árvores, foi

incentivada a participação dos jovens no novo marco ideológico e sua identificação com os pilares do sionismo.

Os escritores e compositores do período anterior à criação do Estado e após esse período, também contribuíram com suas obras para propagar os mitos sionistas. A maioria deles, salvo algumas exceções, analisaram o cotidiano israelense sob a ótica de sua identificação pessoal e sentimental com o “milagre” prestes a ocorrer. Em suas obras não havia críticas. Foi uma literatura que tentou mostrar uma sociedade sem conflitos intergeracionais, nem conflitos internos. Os conflitos mostrados eram os da sociedade judaica lutando contra os opressores árabes ou britânicos. Os personagens das obras literárias da época eram sempre combatentes *sabras* estereotipados: personagens donos de um agir reto e direto, dispostos a sacrifícios ilimitados em benefício de seu povo, sérios em suas concepções ideológicas e possuidores de uma fala curta e entrecortada por gírias. Seu sofrimento refletia um sofrimento coletivo e nunca pessoal nem íntimo. Na época, era a nação inteira que chorava pela morte de seus heróis, não havia luto familiar, em todos os atos de recordação pelos jovens caídos na defesa da terra o sofrimento era sempre nacional. Criticar ou se opor à guerra significava renunciar à própria sobrevivência já que, por ser uma sociedade de soldados, os escritores e outros intelectuais também vestiam a farda e marchavam para o combate.

Os jovens *sabras* sentiam um temor reverencial perante a figura dos pais fundadores e perante os pioneiros. Eles sentiam uma identificação com o mundo de seus pais, de seus professores e de seus líderes. Os jovens tinham consciência que não podiam decepcionar seus pais, pelo contrário, deviam atender a todas as expectativas destes em tudo o que se relacionava com os objetivos sionistas. Muitos sentiam que a primeira geração, a dos pioneiros e dos pais fundadores, os colocaram à prova, e eles deviam por isso esforçar-se ao máximo não somente para não decepcioná-los e sim para superá-los com sua coragem e altruísmo, com seu heroísmo e disposição para o sacrifício.

O jovem soldado sabia que estava lutando para mudar o destino de seu povo e, por falta de alternativa, devia vencer. A preservação da nação ou seu desaparecimento estavam diretamente ligados à capacidade do jovem combatente de demonstrar bravura e coragem diante do inimigo. Após o ocorrido na *Shoá*, o jovem teve a certeza que cabia a ele salvar seu povo pois nenhuma nação do mundo faria isto pelos judeus. O *sabra* não combatia em

terras distantes da sua pátria, ele lutava numa terra que conhecia como a si próprio, cada canto, cada rio, cada montanha. Os jovens nascidos no país alistavam-se voluntariamente para as missões militares mais perigosas. O jovem devia mostrar-se socialmente como um soldado, de preferência como um membro de uma comuna agrícola e como um membro partidário e ideológico exemplar. E o exemplo, pelo menos no discurso oficial, era o jovem que desbravava novas terras e realizava como seu suor o sonho sionista. O comentário de Amós Oz ilustra o contraste entre a imagem criada em torno da figura do *sabra* no contexto agrícola e a geração anterior:

Mas no começo da década de 1950, o pólo oposto à casa paterna era o kibuts. Lá, longe de Jerusalém, ‘para além das montanhas das trevas’, na Galiléia, no Sharon, no deserto do Neguev e nos vales florescia – assim pensávamos na Jerusalém daquele tempo – uma nova raça, sólida, de pioneiras e pioneiros, sérios mas não complicados, de poucas palavras, que sabiam guardar segredos, capazes de dançar e rodopiar vertiginosamente até a embriaguez, mas também afeitos ao isolamento, à reflexão, e acostumados à vida no campo e às tendas dos acampamentos: rapazes e moças robustos, obstinados, prontos a realizar qualquer tipo de trabalho, mas mantendo uma vida espiritual rica, plena, de sentimentos profundos. Eu queria ser como eles para não ser como meu pai, nem como minha mãe, nem como os literatos refugiados melancólicos que enchiam a Jerusalém judia. (OZ, Idem, p. 490)

E quando, aos 15 anos, o escritor decidiu ingressar no *kibuts* Hulda, expôs a sua experiência demonstrando a disposição de passar a fazer parte daquele grupo de jovens que o país colocou num pedestal:

Eu encarava isso tudo com humildade, pois sabia que o processo de erradicação da jerusalemice de dentro de mim, o meu novo trabalho de parto, seria necessariamente doloroso. Considerei as brincadeiras como trabalho e as humilhações justificadas não porque sofresse de algum complexo de inferioridade, mas porque eu era realmente inferior. Eles, os rapazes robustos, tismados de sol e poeira, a as moças esbeltas e charmosas, de coque e vestidos de dança, eles eram a canção da terra, o sal da terra, os senhores de toda a terra. Lindos como deuses. Lindas como as noites de Canaã... É assim que eu os contemplava o dia inteiro, e na minha cama, à noite, também, depois de fechar os olhos, eu não parava de olhar para eles, aqueles rapazes esplêndidos, descabelados, e sobretudo, eu não parava de olhar para as moças... Não que eu alimentasse falsas esperanças. Sabia que não eram destinadas a mim. Eles, os machos magníficos, o trunfo de Israel, e eu, o verme de Jacó. (Idem, p. 580-581)

O combatente *sabra* anelava estar em toda operação militar e, quanto maior fosse o risco, melhor. Este fato caracterizou os integrantes do exército israelense desde a fundação,

e é possível dizer que caracteriza parte considerável de soldados e grupos combatentes até a atualidade. Cada um dos combatentes *sabras* queria para si a missão mais perigosa, precisava provar sua capacidade combativa e defensiva para seu povo e para si mesmo. Heroísmo, na época, era sinônimo de status social. Não vivenciar as experiências traumáticas da guerra não seria visto pela sociedade como o herói que voltou orgulhoso do combate e por isso não poderia ser seguido como modelo pela nova geração. Esse era um preço muito alto a ser pago, pelos integrantes dos pequenos núcleos agrícolas onde todos se conheciam.

Morrer em combate passou a ser visto pela sociedade e pelos próprios jovens como um ato equivalente a morrer *Al Kidush Hashem* (morrer pela santificação do nome de Deus). Desta forma, servir nas unidades combativas do exército era visto como um dever nacional mas também como um grande mérito. Morrer combatendo ainda jovem não abalou os ideais sionistas, pelo contrário, o jovem combatente passava a integrar o mausoléu dos heróis sionistas. A fé inabalável nos objetivos sionistas, outorgava significado à própria morte.

4.2 - O mito do Povo Eleito

Os que aderiram ao sionismo, que em sua maior parte foram educados em lares tradicionais, acreditavam ser eles os escolhidos não somente por causa de sua identidade judaica mas também porque o movimento sionista consolidou-se a seus olhos como um movimento ímpar, e cuja mensagem e missão estavam destinados a ter uma repercussão no cenário mundial e na história universal. Ao mesmo tempo em que pregavam o renascimento político de um povo, entendiam que esse renascer trazia implícito consigo um renascimento cultural. O lar nacional judaico transformar-se-ia num exemplo para todos os povos do mundo.

Para os integrantes da 2ª *aliá* assim como para os da 3ª *aliá* que mantiveram-se fiéis à utopia socialista, criar uma sociedade judaica exemplar tinha um significado concreto: essa sociedade seria baseada nos princípios da igualdade mas de cunho marxista, e seriam eles mesmos os protagonistas dessa transformação histórica. Os integrantes destas ondas

imigrações denominavam a si mesmos *chalutsim*; pioneiros, o que mostrava a visão elitista que os mesmos tinham a seu próprio respeito e a respeito do papel histórico para o qual tinham sido destinados. Os pioneiros eram os desbravadores de uma terra retratada como abandonada mas também de uma nova sociedade. Desta forma, o pioneiro era um judeu de uma estirpe diferente, tinha uma auto-imagem que nunca existiu antes dele, e este sentimento de superioridade chegou ao ápice entre os integrantes do movimento *kibutsiano* que viam a si mesmos como a força cultural condutora da nova sociedade israelense ainda em formação, e como um grupo reduzido que encontrava-se num grau de elevação espiritual único. Amós Oz faz a seguinte referência ao retratar como os pioneiros eram vistos naquela época anterior à fundação do Estado

Aqueles pioneiros estavam além do nosso horizonte...Aqueles pioneiros e pioneiras me pareciam fortes, sensatos, capazes de guardar segredos, de entoar em volta da fogueira canções de saudade e nostalgia de cortar o coração e também canções engraçadas ou canções de amor atrevidas...Capazes de meditar na solidão e dispostos à vida espartana dos campos e das tendas, prontos para o trabalho pesado, ‘lifkudá tamid anachnu, tamid’ (estamos sempre, sempre atentos ao comando) (OZ, 2005, p. 12)

E novamente mostrando que os pioneiros estavam no topo da pirâmide social

Na verdade, no topo da escala de valores daqueles tempos estavam os pioneiros. Mas os pioneiros moravam bem longe de Jerusalém, nos vales, na Galiléia, no descampado que se estendia às margens do Mar Morto. Nós admirávamos de longe a figura robusta e pensativa que se erguia entre o trator e os sulcos abertos pelo arado nos cartazes do Keren Kaiemet. (Idem, p. 20)

Esta convicção de que o povo judeu era o povo eleito e por esse motivo sobreviveu a todas as adversidades da diáspora, foi sendo internalizada na consciência coletiva do *sabra* em todos os marcos educacionais que o rodeavam e esse fato lhe permitiu entender-se a si mesmo como mais um elo de um povo antigo, milenar e especial. Os resultados desse tipo de educação não demoraram a manifestar-se. A idéia de que o povo judeu é o “povo eleito” e, portanto, destinado a ser “uma luz para as outras nações”, foi interiorizada de tal forma que acabou gerando o que Oz Almog chamou de “chauvinismo social exagerado”. (ALMOG, 2001, p. 126)

O sionismo socialista em cujo seio foram educados os jovens nas aldeias agrícolas e nos movimentos juvenis e operários implantaram no jovem uma auto imagem elitista mostrando a ele que o sionismo era a concretização mais perfeita de uma utopia social que devia ser seguida como modelo não somente pelo *ishuv* mas pelo mundo judaico inteiro. Esse modelo educacional gerou nos jovens expressões constantes de elitismo setorial que foram determinantes na relação dos judeus com os árabes em Israel mas também destes em relação aos imigrantes que foram chegando ao país, e em especial daqueles oriundos dos países árabes e também dos sobreviventes da *Shoá* vistos então como covardes e subservientes dos nazistas.

A luta enfrentada pelo *ishuv* contra os árabes mas, em especial, a Guerra da Independência de 1948 e a Guerra do Sinai em 1956, reforçaram ainda mais o mito do “povo eleito” na consciência coletiva israelense. As vitórias contrariando a lógica contra todos os exércitos árabes mais numerosos e melhor equipados, deram a entender à nova geração e também aos pioneiros, seus pais, que a vitória israelense era fruto da superioridade moral do povo de Israel. Essa sensação de elevação espiritual sobre tudo e sobre todos permitiu entender outro mito que era o de que, por meio da negação do judeu diaspórico, se poderia compreender a figura do *sabra* como a personificação do novo judeu.

A negação da figura do judeu da diáspora ganhou contornos de demonização, muitas vezes de forma semelhante à empregada pelos anti-semitas na Europa. O judeu diaspórico foi retratado de forma negativa e estereotipada. Porém, como ocorreu na era moderna, particularmente na Europa, a construção da identidade sionista também se fez pela negação do outro e pela anulação da importância de um modelo social e cultural que pretendia-se suplantar.

A negação da imagem do judeu da diáspora tinha o objetivo de valorizar ainda mais a superioridade da cultura dos pioneiros sionistas sobre o judaísmo tradicional ao qual se opunha. Esta necessidade de negar o judeu tradicional acirrou-se nas décadas de 30 e 40 do século XX. Esta distinção foi proposital: hebreu e israelense simbolizavam o nascimento de uma nova nação e, ao mesmo tempo, ligavam esta nova figura “mitológica” à do hebreu bíblico. O hebreu tinha que falar hebraico, tinha que assumir o fato de querer renascer como o membro de uma entidade nacional renovada. Para acirrar ainda mais este mito, todo o sistema educacional no país acentuava o ensino de um novo mundo oposto ao vivido

pelos judeus da diáspora. Nos livros escolares anteriores à criação do Estado, o judeu era descrito como uma figura digna de pena. Os *pogroms* eram mostrados de forma burlesca dando a entender que ocorriam pela recusa dos judeus em reconhecer a validade dos princípios sionistas e por sua falta de iniciativa em querer imigrar para uma nova pátria em consolidação.

O *sabra* foi educado a se ver como o antônimo do “judeu covarde” que insistia em permanecer na diáspora. Graças à educação panfletária, no jovem sionista foi implantada a idéia que a história o escolheu para dar concretude ao surgimento de um novo ser humano. Fisicamente a diferença entre o judeu pioneiro integrante das primeiras *aliot* e o nascido na nova terra, também serviu para mostrar a metamorfose pela qual passou o povo desde o início do sionismo. O *sabra* foi retratado de forma estereotipada como sendo alto, forte, valente, nobre do ponto de vista espiritual, iluminado, dono de si mesmo e de seu futuro ao contrário do judeu perseguido da diáspora.

A imagem do *sabra* retratava total oposição entre ele e o judeu da dispersão. Em oposição àquele que usava barba, que tinha um aspecto sombrio, curvado e impotente diante de seus perseguidores, saltava a figura do jovem ereto e orgulhoso. É importante destacar que este fenômeno não foi uma criação sionista pois teve inspiração nos movimentos nacionalistas europeus do século XIX, até chegar a consolidar-se no extremismo que foram os movimentos fascista e nazista. O nacionalismo europeu veio para substituir o mundo antigo e ultrapassado das monarquias e aristocracias e para acentuar a nova Europa livre, na qual o jovem renovava a organização social e tornava-se símbolo da modernidade ao mesmo tempo em que despertava o otimismo diante da dinâmica trazida pelos avanços tecnológicos e industriais. Além do fascismo europeu, o sionismo teve grande influência da revolução socialista na Rússia.

Por serem os pioneiros oriundos da Europa Central e Oriental, a figura do *sabra*, o novo hebreu, originado do sionismo, foi entendida desde o início como um produto nitidamente *ashkenazita*. Até a criação do Estado, 85% da população judaica do país tinha essa origem. Mas conforme se acelerou a chegada dos judeus *sefaraditas* e dos orientais oriundos dos países árabes, o percentual de *ashkenazitas* desceu para a casa dos 60%. Por isso desde o momento da independência, a elite *ashkenazita* procurou manter sua hegemonia social, política e cultural no novo país.

Assim como ocorreu com os judeus oriundos dos países europeus e sobreviventes da *Shoá* que foram chegando após a independência, os quais era necessário “curar” da vida na dispersão para transformá-los em *sabras*, mais empenho devia ser feito com relação aos judeus vindos dos países árabes vistos como atrasados em relação a Europa. Se a adaptação dos imigrantes do Ocidente foi difícil, para os vindos do Médio Oriente e do Norte da África foi mais ainda, pois estes deviam renunciar aos traços culturais que traziam e precisavam “elevator-se” para poderem adotar os traços característicos dos *sabras*. Porém a grande diferença cultural somente aprofundou o abismo que separava os jovens orientais reforçando ainda mais entre os *sabras* a certeza de superioridade cultural que eles representavam.

Zygmunt Bauman trata amplamente deste aspecto da planificação da sociedade encarada pelo Estado moderno. O que o sionismo fez com os judeus orientais deve ser entendido dentro desse contexto social, conforme o autor expõe em *Modernidade e Holocausto*

A modernidade é uma era de ordem artificial e de grandiosos projetos societários, a era dos planejadores, visionários e, de forma mais geral, ‘jardineiros’ que tratam a sociedade como um torrão virgem de terra a ser planejado de forma especializada e então cultivado e cuidado para se manter dentro da forma planejada. Não há limite para a ambição e a autoconfiança. Com efeito, pelas lentes do poder moderno, a ‘humanidade’ parece tão onipotente e seus membros individuais tão ‘incompletos’, ineptos, submissos e tão necessitados de melhoria, que tratar as pessoas como plantas a serem podadas ou gado a ser engordado não parece uma fantasia, nem moralmente odioso. (BAUMAN, 1998, p. 138)

Em *Modernidade e Ambivalência* Bauman explica como cabia ao Estado moderno planejar a sociedade que ele desejava ter tanto quanto à uniformidade quanto da similaridade entre esses cidadãos

A ambição era criar artificialmente o que não se podia esperar que a natureza criasse; ou melhor, o que não se devia permitir que criasse. O Estado moderno era um poder planejador, e planejar significava definir a diferença entre ordem e caos, separar o próprio do impróprio, legitimar um padrão às expensas de todos os outros. O Estado moderno difundia alguns padrões e se punha a eliminar todos os outros. No todo, ele promovia a similaridade e a uniformidade. O princípio de uma lei uniforme para todo mundo em um dado território, da identidade dos súditos como cidadãos, proclamava que os membros da sociedade, como objetos de atenção e vigilância do Estado, eram

indistinguíveis um do outro, ou pelo menos deviam ser tratados assim. (BAUMAN, 1999, p. 117)

E finalmente, em *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*, Bauman explica que no Estado moderno não havia espaço para quem fosse diferente. Era necessário assimilar os diferentes moldando-os de tal forma que fossem assimilados como iguais pela sociedade mais ampla. Assim podemos encontrar a seguinte referência:

Na ordem harmoniosa e racional prestes a ser constituída não havia nenhum espaço – não podia haver nenhum espaço – para os ‘nem uma coisa, nem outra’, para os que se sentam escarranchados, para os cognitivamente ambivalentes. Constituir a ordem foi uma guerra de atrito empreendida contra os estranhos e o diferente. Nessa guerra, duas estratégias alternativas, mas também complementares, foram intermitentemente desenvolvidas. Uma era antropofágica: aniquilar os estranhos devorando-os e depois, metabolicamente transformando-os num tecido indistinguível do que já havia. Era esta a estratégia da assimilação: tornar a diferença semelhante; abafar as distinções culturais ou lingüísticas; proibir todas as tradições e lealdades...Na sociedade moderna, e sob a égide do estado moderno, a aniquilação cultural e física dos estranhos e do diferente foi uma destruição criativa, demolindo mas construindo ao mesmo tempo; mutilando para corrigir. Foi parte e parcela da constituição da ordem em curso, da constituição da nação, do esforço de constituição do Estado. (BAUMAN, 1997, p. 28-29)

Com o passar do tempo, os jovens judeus orientais foram definidos como *hanoar haoved* (os jovens que trabalhavam) já que transformaram-se na força de trabalho braçal em contraste com os jovens *ashkenazitas* chamados de *hanoar halomed* (os jovens que estudavam) a classe pensante e intelectualizada. Os jovens orientais, que em sua grande maioria habitavam as *maabarot*³ que para os imigrantes *ashkenazitas* tornaram-se apenas lugares de passagem para melhores condições de habitação, eram encarados como membros de uma comunidade atrasada e primitiva. A ideologia sionista decidiu educar estes imigrantes de tal forma que apagassem sua cultura de origem para que pudessem abraçar a nova.

A relação de superioridade da elite *ashkenazita* com relação aos judeus orientais não se originou apenas do fato de serem estes “estranhos e diaspóricos” mas, além disso, muitos desses imigrantes eram iletrados e a carga cultural que traziam era vista como arcaica e primitiva. Além do mais, a maioria deles eram religiosos e após terem imigrado ao país

³ Maabarot – Acampamentos provisórios dos novos imigrantes. Eram construções de lata, de compensado e papelão laminado com pano grosseiro onde foram socadas naquela época dezenas de milhares de refugiados judeus oriundos dos países árabes sem recursos e outras centenas de sobreviventes da *Shoa*.

ainda insistiam em preservar o modo de vida judaico tradicional negando-se a adotar o novo modo de vida israelense essencialmente secular. Até os mais jovens recusavam-se a abraçar o modo de vida secular, o que acirrou o estranhamento entre este grupo e a elite *ashkenazita*.

Se quase metade dos jovens *ashkenazitas* que chegaram ao país no âmbito da *Alyat hanoar* (operação de resgate de jovens judeus da Europa durante a Segunda Guerra Mundial e após a mesma até a criação do Estado) mais especificamente, 46% deles chegaram órfãos, somente 1% dos jovens oriundos dos países árabes eram órfãos. O que fez com que os laços dos jovens orientais com suas famílias fossem mais intensos do que o dos jovens oriundos da Europa. Este fato permite entender o porquê de apenas uma parcela minoritária de judeus oriundos dos países árabes terem sido absorvidos dentro dos *kibutsim* e *moshavim* e se transformado em “verdadeiros *sabras*”.

Alguns destes judeus tentaram ingressar nos *kibutsim* mas sentiram-se estranhos à cultura *ashkenazita* em geral e à cultura socialista em particular. A maioria deles abandonou os assentamentos coletivos voltando ao seio de suas famílias que, na década de 50 do século passado, já habitavam bairros e assentamentos com um caráter étnico definido como as *maabarot* e depois certas cidades em desenvolvimento. Já os oriundos dos países europeus, os que protagonizaram a empreitada sionista e fundaram o novo *ishuv*, por serem os “desbravadores”, passaram a ocupar postos-chaves na liderança tornando-se a elite *ashkenazita* dominante.

A utopia sionista pregava a criação de uma sociedade moderna, liberal e secular e, por isso, o judeu oriental posicionava-se como o oposto a essa aspiração. Ele era religioso, tradicional, não culto pelos padrões culturais europeus. Além do mais, fisicamente o judeu oriental assemelhava-se à figura do árabe que tornara-se o inimigo do sionismo. Portanto, a denominação *sabra* tornou-se sinônimo de jovem hebreu *ashkenazita* e quem fosse de origem oriental devia moldar-se para adaptar-se a esta denominação. Os judeus dos países europeus tornaram-se a elite também pelo fato de terem chegado ao país antes da criação do Estado, enquanto que os judeus orientais, em sua grande maioria, chegaram após a proclamação da independência. Este fato acentuou nos judeus orientais ainda mais o sentimento de inferioridade.

Já na década de 50 do século passado, o prestígio desfrutado pelos pioneiros e seus descendentes era muito grande, eram figuras reverenciadas por terem levado adiante a revolução sionista. Os judeus vindos do mundo árabe perceberam terem chegado a um país onde eles não tiveram parte na luta, não foram os protagonistas da conquista.

O sistema educacional também reforçou a ação e o mérito dos pioneiros e seus logros tendo como fundamento a origem européia dos mesmos e omitiu-se o passado dos judeus *sefaraditas* e dos oriundos dos países árabes. O empenho dos judeus oriundos do Iêmen e que tiveram papel importante nas colônias agrícolas da 1ª *aliá*, foi ignorado. Os livros escolares da história do povo judeu publicados no país até a década de 1970, traziam relatos sobre as diversas comunidades judaicas da Europa mas silenciavam a respeito da vida dos judeus no mundo árabe. Os judeus orientais fizeram a leitura segundo a qual toda a revolução sionista foi feita pelos judeus europeus e, portanto, era uma empreitada da qual eles não tomaram parte.

Os judeus orientais chegaram ao país na década de 1950 quando já tinha se consolidado uma cultura israelense secular baseada na cultura européia. O folclore oriental era visto então como algo retrógrado que não condizia com a nova cultura da pátria judaica. Nos *kibutsim* e *moshavim*, nos movimentos juvenis, nos grupos combatentes como o *Palmach*, a *Haganá* e depois o *Tzahal* (o exército de Israel), cantavam-se em grupo músicas heróicas com melodias russas. Viviam-se uma atmosfera de cunho europeu com o qual os judeus orientais não tinham qualquer tipo de vínculo.

O fosso cultural que se formou entre o jovem ashkenazita secular, filho da terra de Israel, e o jovem imigrante oriental assim como a hegemonia dos judeus oriundos da Europa nos marcos da colonização trabalhista e na liderança do *Ishuv* nos anos iniciais do Estado, demarcaram a superioridade do sabra (de ascendência européia) a seus próprios olhos, aos olhos de sua comunidade ashkenazita e aos olhos da comunidade de judeus sefaraditas e orientais. (ALMOG, 2001, p. 161)

Após a vitória nas guerras de 1948 e 1956, foi crescendo o mito da invencibilidade do sabra por ser ele o portador de uma luta moralmente justa. No país solidificou-se a idéia da similitude entre a figura do *sabra* e a do israelense combatente. Formou-se no país uma espécie de aristocracia militar de jovens com características estereotipadas da figura do *sabra* representativo e que, com o passar do tempo, galgou os mais altos cargos na política israelense.

Tanto no contexto escolar como no militar, os educadores e líderes dos movimentos juvenis, assim como os comandantes do exército, chegaram à conclusão que o modelo de educação espartana ao qual era submetido o *sabra* servia para lapidar seu caráter transformando-o num produto de perfeição física e moral. As enormes dificuldades e desafios que o jovem devia enfrentar, especialmente no exército, nos treinamentos prolongados, nas viagens para a exploração do terreno, os combates simulados e outras técnicas, faziam parte da criação de um mecanismo de transformação das unidades de combate do *Tzahal* em mitos. O serviço militar era a fase que moldava o caráter do *sabra* para toda a vida e quão mais valente e arriscadamente tivesse agido enquanto servia nos diferentes comandos, e em especial na força aérea e nos comandos de paraquedistas, maior a fama e a aceitação que este jovem ganharia socialmente.

Aos “heróis” tudo era permitido, inclusive cometer pequenos delitos a título de diversão pois não se lhes podia censurar. Quem poderia criticar um deslize cometido por um herói? Quem teria essa coragem? Pequenos furtos foram entendidos como atos de rebeldia. Pequenas infrações penais serviam para divertir e reforçar nos “heróis” a pertinência ao grupo e o espírito de aventura. Esta elite entendeu que ela tudo podia pois os que pertencia a ela sacrificavam-se para defender a pátria. Participar dos pequenos atos de vandalismo era uma forma de demonstrar, perante o grupo, pertinência àquele marco social. Aos “bons meninos” tudo se devia perdoar. Netiva Ben Yehuda, ativista de destaque daquela época, chegou a afirmar a respeito desse período e da convicção dos *sabras* a respeito de sua superioridade como seres especiais

Existia uma segurança interna em nós do *Palmach*, era a sensação de que o que nós fazíamos era o melhor, o mais certo. Ninguém no mundo sabia mais do que nós, ninguém podia dizer a nós o que fazer, nós sabíamos fazer tudo da melhor forma possível. (Citado por ALMOG, 2001, p. 182)

Esta elite de heróis criou para si um modo de comunicação que inseria no hebraico uma gíria específica que somente este grupo dominava. Eles valiam-se dessa gíria para criticar de forma burlesca todos aqueles imigrantes que tinham dificuldades em adaptar-se à nova língua. Riam assim dos novos imigrantes, dos árabes, dos judeus orientais, dos líderes políticos que ainda falavam o hebraico com um sotaque europeu carregado, e também zombavam dos sobreviventes da *Shoá*. Riam dos novos imigrantes pela pobreza de

vocabulário e, por conseguinte, de sua falta de conhecimento da cultura do novo país, o que reforçava mais ainda o abismo que separava os imigrantes da nova elite de *sabras*. Esse tom burlesco servia para reforçar o caráter estrangeiro dos novos imigrantes e era uma forma de resguardar a hegemonia cultural dos antigos membros do *ishuv*.

Era inerente à figura do *sabra* sua relação visceral com o serviço militar. Após a guerra de 1956, a sociedade israelense passou por um processo de militarização e a figura do *sabra* que lutava e tombava por sua pátria ganhou contornos de herói nacional. A vitória rápida e com poucas baixas em 1956, foi vista pela sociedade israelense como mais uma prova da validade do sionismo. Após essa guerra, o exército transformou-se na instituição sócio-cultural preponderante dentro da sociedade israelense e que iria ganhar maior notoriedade na guerra seguinte, a de 1967. A carreira no exército tornou-se cobiçada pela admiração social que seus integrantes alcançaram.

A aspiração dos ideólogos do sionismo era a de “curar” o povo dos vícios da vida na diáspora, adquiridos com a convivência num meio não-judaico. Uma geração que promove uma revolução deixa uma marca tão forte em seus filhos, que essa nova geração não pode libertar-se das marcas deixadas pela mesma tendo que aceitar as imposições morais da geração da revolução como algo subentendido. Assim, os membros da segunda geração não tinham força nem disposição de sublevar-se contra a ideologia imposta pelos seus pais.

Poder comprar a terra para cultivá-la e redimi-la representava a essência da normalização de um povo oprimido. Era a marca do fim de uma vida intinerante e a redenção dos judeus no seio da humanidade. Por outro lado, o trabalho na terra de Israel simbolizava a retomada da aquisição do direito de posse sobre a mesma. O pioneiro não foi redimir terras cultivadas por um outro povo, ele deu vida a terras que por séculos foram abandonadas e permaneceram incultivadas.

Conhecer a geografia e a topografia do país era visto como um sinal de status entre os novos hebreus. O vasto conhecimento da história e da arqueologia eram um sinal de pertinência àquela terra. Conhecer à perfeição os nomes das plantas, árvores, lugares históricos, sítios arqueológicos, era uma forma de demonstrar fidelidade às concepções sionistas. Cultivar a terra com devoção era também uma maneira de deslegitimar as acusações anti-semitas vigentes na Europa desde o século XIX, segundo as quais, os judeus

assemelhavam-se às plantas parasitárias que se alimentavam das plantas saudáveis. O judeu que cultivava a terra não era mais um parasita, nem mais um judeu errante, mas sim, um filho de sua terra, alguém que tem raízes profundas em uma terra que sempre lhe pertenceu.

Os pioneiros, ao chegarem na Palestina, mais especificamente os integrantes da 2ª *aliá*, ficaram encantados com a figura do pastor árabe, com o guarda e com o camponês árabe. Os pioneiros queriam imitar o árabe em sua forma de agir, de se vestir e de ser. A cultura árabe e levantina foi vista no início como uma forma de preservação da cultura dos antepassados judeus, ou seja, vendo os árabes em sua forma de ser e agir, acreditavam estar vendo a encarnação das figuras bíblicas. Mas com o passar do tempo, os imigrantes judeus perceberam que sua cultura europocêntrica não condizia com o nível intelectual e tecnológico da população árabe. Os judeus, como os próprios europeus, entenderam ser eles os portadores de uma cultura superior e, portanto, o encanto romântico do início da colonização da Palestina cedeu lugar a uma relação de estranhamento entre os dois povos. A cultura árabe saltava aos olhos agora como sendo primitiva e, conforme a empreitada sionista foi se consolidando e a hostilidade entre os povos foi crescendo, a figura do árabe também foi mudando para ele ser encarado como um inimigo.

O nacionalismo árabe eclodiu com violência entre os anos de 1936-1939. O assassinato de crianças e velhos, nos distúrbios ocorridos nesses anos, acirraram a hostilidade entre os dois povos. Após essa deterioração, a figura do árabe parece desaparecer no inconsciente coletivo dos judeus. Os livros escolares deixaram desde a década de 1930 de fazer referência à presença árabe no país. Os árabes passaram a ser encarados como mais um componente da natureza e da paisagem da Palestina. Com o aumento das hostilidades, especialmente após a decisão da ONU sobre a partilha da Palestina em 1947, a presença do árabe passou a ser ignorada no mapa cognitivo do *sabra* e de grande parte da população judaica. Ao silenciar a presença árabe no país, a liderança sionista omitiu-se de forma aparentemente proposital da necessidade de discutir politicamente uma solução para a hostilidade entre os dois povos.

Os imigrantes sionistas e seus líderes acreditavam que a presença árabe no país era um problema secundário na realização de seu sonho e que os árabes acabariam se aclimatando dentro do Estado judaico, ou que sua permanência naquele território seria

apenas passageira. Os árabes eram vistos como mais um dos inúmeros povos invasores que passaram por aquele território desde a antiguidade sem, no entanto, criar com ele qualquer vínculo, e por isso a expulsão de árabes de cidades e aldeias na época da Guerra da Independência também foi ignorada pela historiografia oficial da época.

Desde a década de 80 do século passado e em especial na década de 90, intensificou-se o debate na academia a respeito do comportamento moral dos combatentes da guerra de 1948, e em especial dos membros do *Palmach*. Com a abertura dos arquivos do Estado têm surgido diferentes revelações da nova história que têm mostrado uma faceta menos heróica e menos dignificante da que fora mostrada até então pela história oficial institucional, especialmente nas primeiras décadas do Estado. Mas mesmo atualmente, quando novos documentos surgem e a pesquisa deveria ser feita de forma mais objetiva e menos emocional, o tema gera extrema polêmica pois é a história de um povo, é a narrativa de uma revolução que tem seus alicerces de sustentação questionados.

A abertura dos arquivos têm revelado dados a respeito da implosão das casas da população árabe e sua expulsão, planejada em alguns lugares e não planejada em outros, para os países árabes vizinhos. Os soldados e comandantes do exército, que foram vistos como heróis, não demonstraram na época importar-se com o destino de milhares de refugiados árabes que se viram obrigados a abandonar suas terras e casas para dar lugar aos milhares de imigrantes judeus que o Estado precisava absorver. Para muitos estrategistas militares, a expulsão dos árabes era condição para poder ampliar as fronteiras do novo país além de evitar que as casas abandonadas pelos árabes fossem transformadas em trincheiras pelos exércitos árabes, portanto era necessário implodi-las. Mas esta implosão tinha o objetivo premeditado de evitar que a população árabe que fugiu tivesse um lugar para o qual retornar podendo dessa forma criar uma quinta coluna inimiga dentro de territórios que foram libertados da dominação árabe e de sua população hostil.

Segundo os “novos historiadores”, a liderança, primeiro do *ishuv* e depois a do Estado, não tinha uma política clara e determinada com relação ao destino a ser dado à população árabe. O desenvolvimento dramático da Guerra da Independência e o grande esforço necessário para deter os exércitos árabes que invadiram o país fizeram com que a questão dessa população árabe fosse deixada de lado. A quantidade de árabes que fugiram ou por vontade própria ou instigados pelas lideranças árabes foi tão grande que surpreendeu

os líderes políticos e militares de Israel, que se viram diante de uma encruzilhada: por um lado a tentação de ampliar as fronteiras do país livrando-se da população árabe hostil e, por outro lado, todas as implicações morais que essa expulsão trazia implícitas. Desta forma, ao não existir uma diretriz oficial da política israelense, foi deixada a cada comandante militar a decisão de como proceder com relação à população árabe.

Em muitos casos, a fuga ou expulsão desta população foi vista pelos comandantes militares como sendo mais uma etapa da guerra, a fuga era um sinal da derrota do inimigo ou sua submissão. Questões morais não deviam ser então discutidas quando o diminuto país estava lutando pela sua própria sobrevivência. O fato de existir um estranhamento entre judeus e árabes, já a partir da década de 1930, permitiu aos soldados passar a enxergar o árabe não como um sujeito mas como um objeto. A imagem do árabe como sujeito ficou embaçada diante do avanço dos exércitos árabes. Se aqueles exércitos eram inimigos e tentavam destruir o país, a população árabe local não podia ser vista de forma diferente.

5. Israel na era pós-sionista

O chamado pós-sionismo é uma linha de pensamento ideológico surgido após a guerra de Yom Kipur em 1973, e que coloca em xeque a própria existência de Israel como estado judaico. Para David Ohana e Robert Wistrich “o revisionismo histórico está atualmente na vanguarda em Israel” (Ohana e Wistrich, 1997, p. 21). Israel encontra-se no meio de um confronto no qual, de um lado um grupo gostaria de ver seu país continuando a existir como um Estado judaico e, em oposição, um outro grupo acredita que o sionismo chegou ao seu fim. Toda a empreitada sionista encontra-se no centro da discussão não somente quanto à sua legitimidade mas, também, quanto à sua veracidade. Assim, a colonização sionista a partir do final do século XIX é entendida pelos “novos historiadores”¹ como uma obra colonialista européia ocorrida em detrimento da nacionalidade árabe palestina autóctone. A partir da década de 1980, os “novos historiadores” têm se dedicado a desmontar os mitos sionistas que moldaram a nova sociedade israelense e nortearam a política do país desde sua fundação.

Os “novos historiadores” dedicam-se a desmistificar os líderes sionistas, os primeiros colonizadores, os ideólogos do movimento sionista trabalhista assim como seus executores, os combatentes que deram suas vidas pelo renascimento nacional, a geração da fundação do Estado, e nem os líderes políticos do moderno Israel escapam à crítica. Para os “novos historiadores”, o país não precisa mais cultuar a memória dos heróis pois toda a construção do nacionalismo judaico foi para eles um exagero. Eles dedicam-se a desmistificar os atos considerados até então como exemplos de sacrifício em nome do coletivo, para repensar assim o próprio sionismo. O pós-sionismo reflete-se no questionamento da empreitada sionista como uma experiência grupal. Verifica-se em Israel a passagem de uma identidade geracional, onde tudo era vivenciado de forma coletiva para um novo fenômeno social que valoriza em demasia o individualismo.

A escala social move-se atualmente da disposição para o sacrifício em prol do país verificada na geração dos fundadores do Estado, em direção àqueles que pregam que o sacrifício em benefício do próximo não faz mais sentido. Os pós-sionistas atacam o mito do

¹ Entre os historiadores desta corrente encontram-se: Avi Shlaim, Ilan Pappé, Simcha Flapan, Benny Morris e Tom Seguev.

heroísmo que forjou a figura do israelense autóctone, o *sabra*, disposto a morrer para defender seu povo e sua pátria. Ohana e Wistrich atribuem o esfacelamento dos ideais de sacrifício ainda às primeiras décadas do país, quando, nos anos 50 e 60, teve início a desconstrução da experiência coletiva que se acentuou na década de 70 do século passado. A guerra de Yom Kipur serviu para sepultar de vez a figura do *sabra* mitológico, quando a televisão passou a mostrar soldados israelenses capturados pelos exércitos árabes. Também o ataque surpresa colocou em evidência a fragilidade do mito da invencibilidade que tomou conta de muitos israelenses após a guerra dos Seis Dias de 1967.

Se até a guerra de 1967 a memória dos caídos em combate era venerada de forma oficial pelo Estado em atos militares coletivos, após 1973, as famílias dos 2800 soldados mortos nessa guerra passaram a construir monumentos de recordação a seus seres queridos. A dor passou a ser sentida como uma experiência pessoal e familiar e não apenas como uma experiência coletiva nacional.

Os pós-sionistas passaram a descrever a experiência sionista como tendo por trás de si uma forte instigação religiosa, e que teve por objetivo oprimir uma outra nacionalidade aproveitando-se da mesma para prosperar economicamente. Por sua própria definição, alguns dos pós-sionistas são anti-sionistas mas afirmam questionar não a validade do sionismo em si e sim o militarismo israelense e o desejo dos líderes do país de impor aos povos vizinhos seu ponto de vista quanto à segurança, fronteiras e acordos de paz. Isto significa que os mesmos acreditam que o empreendimento sionista carece de validade moral desde sua concepção e, portanto, deve ter seus princípios norteadores questionados. O jornalista Boaz Evron, um dos intelectuais desta corrente, chegou a afirmar que não existiria nenhum vínculo entre o povo e este território e que “o sionismo fabricou a falsa conexão entre os judeus e a terra de Israel”. (WURMSER, 1999, p. 3)

Os pós-sionistas questionam também as bases morais da religião do Estado e procuram provar a falta de validade do sonho sionista. Paralelamente ao processo pós-sionista, Israel está passando por um estágio pós-judaico². Para uma parte da elite israelense é necessário substituir o judeu nacional-sionista pelo homem universalista. Esta corrente

² Dentro do processo pós-judaico percebe-se uma polarização entre o segmento religioso e o segmento secular. Ao mesmo tempo em que se observa um afastamento de uma parte representativa dos israelenses de tudo o que tenha a ver com a religião judaica e suas imposições normativas, há uma outra vertente de retorno às raízes judaicas e este processo se verifica no movimento dos *chozrim bitshuvá* (judeus seculares que “retornam” às raízes, ou seja, abraçam por via de regra, a ortodoxia religiosa).

também entende Israel como um fenômeno destrutivo, opressor e muito fora de época e, portanto, inadequado. Pós-sionistas e pós-judeus aspiram a uma assimilação mental e física para poder engajar-se num idealismo universalista. “Pós-sionismo e pós-judaísmo andam lado a lado. O primeiro representa um assalto político e ideológico contra o nacionalismo sionista e o outro representa um golpe cultural contra a religião judaica”. (WURMSER, 1999, p. 4).

O objetivo pós-sionista é a colocação em xeque da idéia sionista sobre a qual Israel foi fundado sem oferecer nenhum substituto à experiência que a seus olhos falhou. Assim como tem ocorrido com os grandes movimentos sociais e com as correntes ideológicas do século XX, como o socialismo e o comunismo, o sionismo perdeu muito de sua força e de seu vigor inicial para oferecer respostas construtivas diante dos novos dilemas que foram surgindo à medida que se moldava uma nova sociedade. O sionismo não soube como angariar apoio interno e externo para levar a cabo seus objetivos, e isto possibilitou à sociedade do mundo Ocidental criticar e apontar um dedo acusador contra qualquer atitude vista como um desvio de conduta por parte de uma sociedade que tinha que tornar-se num modelo mundial de retidão moral. As expectativas colocadas no cenário mundial a respeito de Israel foram maiores do que aquelas às quais o movimento sionista poderia corresponder.

Após a euforia que sacudiu o país com a vitória na Guerra da Independência em 1949, a liderança sionista estabeleceu três metas de ação que eram: a absorção de milhares de imigrantes, a miscigenação das diferentes diásporas judaicas e o povoamento intensivo da terra de Israel. Estas três metas deviam ser alcançadas sob o modelo sionista socialista; todavia, esta absorção e acomodação forçada de imigrantes oriundos de mais de oitenta países com línguas e costumes diferentes mostrou-se falha ao querer moldar um novo homem e um novo judeu tal qual previa a ideologia sionista desde os dias de Theodor Herzl. Apesar do montante gasto pelo Estado na absorção dos novos imigrantes, esperava-se deles e, em especial, daqueles oriundos dos países da Ásia e do Norte da África, que se desprendessem de seus modos de vida atrasados e que deixassem de lado costumes e tradições e se engajassem na moldagem de um novo ser israelense autóctone, sem vínculos com a vida diaspórica. O sionismo provocou a desintegração dos judeus orientais. Hoje há

um despertar dos problemas que David Ben Gurion e os outros líderes sionistas não se preocuparam em conciliar.

A aspiração de moldar os judeus oriundos dos países árabes fracassou e os imigrantes viram-se perdidos entre dois mundos. Desta maneira formaram-se dentro do país dois Israel: o primeiro constituído pela vanguarda sócio-cultural oriunda da Europa e da América, e o outro Israel, formado pelos judeus oriundos da Ásia e do Norte da África e vistos como fracassados e originários de uma cultura atrasada. (COHEN, 1997, p. 159) Os pós-sionistas colocam no mesmo patamar os árabes palestinos e os judeus orientais como sendo grupos marginalizados pelo Estado sionista, acentuando assim as diferenças entre as minorias no país.

Os anos 70 do século XX colocaram em evidência esta disputa que até então a ideologia coletiva sionista não permitia que fosse mostrada, e acentuaram também as disputas políticas entre a esquerda e a direita, entre os secularistas e os religiosos, e estes fatos que mostraram o enfraquecimento da unidade nacional e da síntese universalista da experiência sionista. Vários escritores contemporâneos têm-se dedicado a abordar esta temática; entre eles é possível destacar a Amós Oz em sua obra *A Caixa Preta*.³

³ Um dos maiores representantes da literatura israelense contemporânea que, por meio da ficção, se propõe a entender e analisar os conflitos que se travam no seio da sociedade israelense é Amós Oz. *A Caixa Preta* (1993) nos descreve um aspecto desse embate ideológico, em que mostra a desestruturação, em Israel contemporâneo, de uma família *ashkenazita* bem estabelecida, que acaba acolhendo um membro da comunidade judaica oriental, o que acelera o sepultamento de uma era cujo tempo de glória e de superioridade acabou.

Um dos principais personagens do livro é o oriental Michael Sommo, possuidor de convicção religiosa e idéias direitistas sobre o “Grande Israel”, que vem definitivamente desbancar a figura todo poderosa do outro grande personagem principal do livro, o intelectual bem sucedido Alex Guideon que, além desta condição, é simpatizante da esquerda política israelense.

Alex Guideon serviu no exército e se tornou um pensador da esquerda, alcançando reconhecimento internacional, porém foi para o exterior, abandonou Israel, deixou o país nas mãos dos direitistas.

Amós Oz, neste livro, adianta-se no tempo. A trama ocorre em 1976, antes, portanto, da grande virada política de 1977, quando a direita alcançou o poder, deslocando da primeira linha os trabalhistas que foram sempre apoiados pela elite *ashkenazita*.

A Caixa Preta anuncia o que viria a acontecer nas décadas de 80 e 90 do século XX, quando o período heróico dos sabras (judeus nascidos em Israel) de ascendência européia começou a esgotar-se. Os pioneiros, que sonharam em criar uma sociedade laica e pluralista, depararam-se com a ascensão social e política de uma nova força que demorou em perceber seu próprio poder. Esta nova força era integrada pelas comunidades orientais, imigradas dos países árabes do Oriente Médio, da costa do Mediterrâneo e do norte da África. Sua forma de pensamento e estilo de vida diferem completamente da antiga elite *ashkenazita*.

A preponderância secularista começou a ser questionada por uma visão de mundo centrada nas fontes judaicas religiosas. Considerando-se guiados pelas escrituras sagradas, os orientais foram penetrando na política, tomando em suas mãos decisões cruciais para o futuro nacional.

A liderança sionista, em *A Caixa Preta*, foi perdida das mãos da elite *ashkenazita* para ser alcançada pelo grupo oriental que se encontra em franca ascensão social. No contexto da ficção, o ilustre intelectual

Com o passar dos anos, a política israelense tornou-se rotineira, e interesses parciais e particulares foram colocados acima das metas ideológicas do sionismo. Muitas das idéias inovadoras e até utópicas do início da colonização judaica da Palestina perderam parte de sua relevância. Os *kibutsim* e os *moshavim* perderam nas últimas décadas sua centralidade no cenário sócio-econômico israelense devido às mudanças ocorridas na economia globalizada assim como pela falta de investimentos dos diferentes governos que se sucederam no poder a partir de 1977.

Como já foi colocado, a guerra de Yom Kipur socavou a sensação de superioridade e de segurança que dominou a sociedade e seus líderes, e a transição de 1967 a 1973 permitiu a passagem para um novo contorno social, ou seja, verificou-se o fim do sionismo clássico e a passagem da sociedade israelense para a chamada era pós-sionista. A rápida vitória na guerra de 1967 foi interpretada por muitos como um sinal do início da redenção. Desde então, tornou-se difícil separar a libertação nacional, como uma experiência eminentemente secular, da anexação de novos territórios, algo que passou a ser visto por

Alex Guideon agoniza e é sucedido por um judeu oriental. Michael Sommo é um indivíduo religioso, nacionalista, que acredita na expansão territorial como um fundamento essencial para o futuro do país.

A hegemonia da elite *ashkenazita* é posta em jogo no livro por Michael Sommo, judeu argelino que, quando morou na França em sua juventude, trabalhou como garçom. Humilhado ali, pois as pessoas o consideravam um árabe e o chamavam Ahmed, decidiu imigrar para Israel, cheio de esperanças e idealismo. Mas a pátria judaica também lhe foi hostil. Ex-estudante da Sorbonne de Paris, teve que aceitar o trabalho de pedreiro, sentindo-se em seu próprio país, um indivíduo marginalizado.

Michael Sommo e Alex Guideon são ambos doentes renais. Sommo foi dispensado por esse motivo do exército, Alex foi atingido por um câncer renal. Simbolicamente, os dois mundos que se enfrentam são incapazes de eliminar as próprias toxinas e purificar o corpo (o Estado).

Estes dois personagens representam as forças que se defrontam dentro de Israel: Alex, o *ashkenazita*, membro da elite cultural, militar e política, versus Michael Sommo, o oriental, considerado por Alex e seus semelhantes como culturalmente inferior e atrasado, e cada grupo olha apenas para os defeitos do lado oposto sem enxergar os próprios. Alex agoniza, mas Sommo, seu “discípulo” e sucessor na empreitada sionista, ainda tem tempo para rever seu fanatismo, é o que o livro nos sugere. Boaz, filho de Alex, tenta mostrar isso a Michael ao convidá-lo a integrar-se à sua comunidade agrícola que foi formar nas terras em que outrora os pioneiros iniciaram a consolidação do estado dos judeus. Se aprender com as lições de seu antecessor, ou seja, com Alex Guideon e sua geração e seus desacertos, será capaz de impedir que a nação acabe num beco sem saída, dominada pelo conflito inter-judaico e pelo fanatismo religioso.

As chances disto acontecer são pequenas, mas ainda há esperança. Ela está depositada por Amós Oz em Boaz, membro da nova geração de israelenses nativos. Boaz acredita na paz com os árabes, é contrário ao conflito étnico e é favorável à vida e à reconciliação pelo bem do país.

Para Amós Oz, nem tudo está perdido, há confiança num futuro melhor. Até os fundamentalistas serão capazes, no final, de enxergar a verdade, buscar a harmonia social entre todas as comunidades étnicas e religiosas que compõem a nação judaica. (STEINBERG, Gabriel – *Abrindo a Caixa Preta: Uma leitura da sociedade israelense na década de 70*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação da Profa. Dra. Nancy Rozenchan em outubro de 2000).

muitos como movido pelo dedo de Deus. Este período de transição permitiu o aparecimento de duas correntes ideológicas atualmente representativas no cenário político: a fundação do movimento nacionalista *Gush Emunim* (Bloco dos Crentes) em 1974, guiado por uma forte inspiração sionista religiosa cujo rumo uniu a experiência sionista com o viés teológico de redenção, fato que contribuiu para o enfraquecimento do componente secularista do movimento sionista. Por outro lado, o fosso que separa os judeus secularistas dos religiosos tem crescido de forma alarmante; estas diferenças acentuaram-se com a fundação do movimento pacifista *Shalom Achshav* (Paz Agora) em 1977, de cunho esquerdista e secularista. As aspirações sionistas de criar uma sociedade igualitária de cultura ocidental em moldes universalistas, receberam uma reinterpretação pelas novas correntes nacionalistas que traduziram estas aspirações e lhes deram uma nova fundamentação. Esta nova leitura social mostra que Israel encaminha-se talvez para uma guerra cultural interna onde as várias correntes ideológicas judaicas se confrontarão. Verifica-se no país um crescimento acentuado do viés nacionalista religioso do sionismo assim como o afastamento cada vez maior dos segmentos secularistas da religião e da tradição, vistas como uma maneira de imposição de valores que deveriam ser um fenômeno coletivo, mas que tornaram-se monopólio de um segmento da sociedade que faz uso desses valores para legitimar todos seus atos políticos e ideológicos.

A experiência colonizadora judaica inicial deixou de ser relevante e cedeu lugar uma nova experiência. A partir de 1967 tornou-se necessário colonizar novos territórios pois este é, segundo os nacionalistas religiosos, o desejo divino. As aspirações messiânicas dos integrantes do *Gush Emunim* forneceram os recursos e a força humana para esta “nova empreitada sionista”. Se até 1967 falava-se em construir o Estado de Israel como exemplo de modernidade e de redenção nacional, após esta data o discurso passou a ter um outro objetivo, o de reerguer o antigo território bíblico, o chamado Grande Israel. Assim, o conceito Estado de Israel, que tem uma conotação política está cedendo lugar para o conceito de *Eretz Israel* cuja conotação é nacionalista e religiosa. A era de transição também se verifica na mudança de paradigmas e no surgimento de novos mitos. Ela é vista “na passagem de uma sociedade com identidade *kibutsiana*, baseada em símbolos políticos sionistas e secularistas para uma sociedade baseada em símbolos religiosos e tradicionalistas”. (COHEN, 1997, p. 162)

A natureza e os objetivos do sionismo mudaram, fato que está levando a sociedade israelense a uma crise onde se confrontam interesses particulares de forma intransigente. A era pós-sionista caracteriza-se pela perda de valores que nortearam toda a empreitada sionista desde sua origem. Devido ao conflito externo, os grandes confrontos internos estão em situação de aparente inércia. Neste cenário, a divisão ideológica é cada vez mais acentuada, confrontando de um lado o nacionalismo religioso e o nacionalismo secular com o movimento pacifista. O primeiro encontra-se em efervescência desde a chegada do partido *Likud* ao poder em 1977 e é representado pelo movimento *Gush Emunim* e pelo Partido Nacional Religioso, baluartes da idéia do Grande Israel. Esta corrente atua no sentido de afastar o sionismo de suas raízes secularistas para ressaltar os interesses e objetivos apenas judaicos, dentro de uma visão messiânica de redenção. Esta corrente nacionalista não reconhece mais o caráter universalista do sionismo. Já a corrente nacionalista secularista é dominada pela ideologia do partido sionista revisionista cujos integrantes ainda acreditam na anexação dos territórios conquistados na guerra de 1967 e na transferência de sua população árabe para a outra margem do rio Jordão.

A corrente pós-sionista apregoa a desmistificação dos mitos cultivados pelo movimento sionista e a transformação de Israel em um Estado como qualquer outro do mundo ocidental, ou seja, que Israel deixe de ser um Estado eminentemente judaico para ser um país pertencente àqueles que afetivamente nele residem, independentemente de nacionalidade ou religião. Os pós-sionistas conclamam a cortar os laços que unem a terra de Israel com a nacionalidade e com a religião judaicas.

Por outro lado, e em oposição aos pós-sionistas que são secularistas, os integrantes do *Gush Emunim* foram os responsáveis pela criação de um novo mito, o de serem eles os verdadeiros sucessores dos pioneiros sionistas do início da colonização. Mas sua função é reconstruir o modelo mítico do Grande Israel. O mito da colonização heróica da terra de Israel nos dias da primeira onda imigratória formou-se nos pântanos da região do Lago Kinéret, foi transferido para o vale de Jezreel na década de 20 do século passado, depois recebeu um reforço com o ato de coragem de Tel Chai na figura de Yossef Trumpeldor. Este mito da colonização feita apesar dos inúmeros obstáculos, serviu de inspiração para os líderes do movimento sionista trabalhista. Após a guerra dos Seis Dias verificou-se a transição do sionismo como empreitada secular para uma imbuída de espírito divino. A

chama da santidade secular baseada em Tel Chai transferiu-se para os locais bíblicos dos territórios ocupados em 1967. (OHANA e WISTRICH, 1997, p. 24)

A mudança ideológica do sionismo verifica-se no país na desconstrução de valores consagrados, como o papel desempenhado pelos líderes do país, pelo exército e pela própria historiografia sionista. Os ideais de patriotismo e de disposição para o sacrifício pessoal em prol da coletividade assim como os ideais que nortearam os colonizadores são considerados na era pós-sionista como valores ultrapassados e anacrônicos, tanto por parte da esquerda liberal como pela direita nacionalista.

A sociedade israelense está preocupada em resgatar o caráter individual, e em fazê-lo com os valores que guiam o homem na era da globalização capitalista; não quer mais sujeitar-se a valores que foram importantes para a geração dos pais fundadores e até de seus filhos, mas que não são mais relevantes para os integrantes da terceira geração do país. Neste ambiente pós-sionista, em Israel “estilhaçar mitos passou a ser um esporte nacional”. (OHANA e WISTRICH, 1997, p. 26) Esta concepção tem levado a um enfraquecimento do consenso nacional e tem colocado em xeque o status quo vigente até a década de 1980.

Quem moldou a expressão “novos historiadores” foi Benny Morris, e ele, juntamente com um grupo de pesquisadores contemporâneos da sociedade israelense tais como Avi Shlaim, Simcha Flapan, Tom Segev e Ilan Pappé, consideram que a verdadeira história de Israel teve início em 1948 com a Guerra da Independência. Eles auto-proclamam-se como sendo os elaboradores da “verdadeira história da criação do Estado de Israel e tudo o que foi escrito antes deles a respeito deste assunto, não passa de propaganda sionista destinada a moldar o mito da criação do Estado sob uma ótica positiva”. (SHAPIRA, 1998, p. 20)

Para Anita Shapira, uma das críticas desta corrente, a intenção dos revisionistas históricos é negativa e seus argumentos não se destinam a melhorar o sionismo mas a destruí-lo. Os pós-sionistas são intelectuais de esquerda e sua ideologia foi primeiramente introduzida na vida israelense através de obras acadêmicas. Estes intelectuais desafiaram a viga mestra da historiografia sionista retratando-a como preconcebida, que não hesitou em marginalizar, oprimir, e silenciar minorias para alcançar seus objetivos. Os pesquisadores auto-denominados pós-sionistas têm uma visão negativa de Israel e da empreitada sionista.

Eles demonstram indiferença e até suspeita em relação ao país, eles colocam ênfase apenas nos defeitos do sionismo e do Estado judaico. Apregoam a transformação de Israel num estado democrático secularista sem nenhuma conotação nacionalista, ou seja, são favoráveis à renúncia de Israel como Estado eminentemente judaico. (SHAPIRA, 1998, p. 22)

Os pós-sionistas são favoráveis ao cancelamento da Lei do Retorno aprovada pela *Knesset*, o parlamento, em 1950, e que outorga cidadania israelense automaticamente a todos os judeus ou descendentes de judeus que ao desembarcarem em Israel a solicitem. Anita Shapira faz uma crítica aos “novos historiadores” nascidos após 1948 quando o sonho já tinha sido alcançado, e diz que os mesmos não tiveram uma participação na fundação da nova empreitada nem vivenciaram o sacrifício dos pioneiros e dos pais fundadores do Estado. Segundo a historiadora, para eles “Israel é um país como qualquer outro que tem aspectos positivos e negativos e, em especial, negativos, que eles se esforçam em ressaltar e em criticar e contra os quais mobilizam a opinião pública nacional”. (SHAPIRA, 1998, p. 23)

A crítica aos historiadores pós-sionistas vai no sentido de que os mesmos demonstram indiferença diante da cifra de 6 mil combatentes judeus que morreram na Guerra da Independência mas interessam-se em discutir a injustiça cometida pelos soldados do país recém-criado que levaram para o exílio 700 mil árabes. Aos olhos destes novos historiadores, Israel representa o lado forte e opressivo do conflito enquanto que os palestinos são colocados como o lado fraco e oprimido. Benny Morris, um destes autores dedicou-se a expor a desgraça árabe, a desestruturar o aspecto heróico da liderança da geração do *Palmach* (geração do Estado) para mostrar os atos de crueldade cometidos pelos judeus em detrimento dos habitantes árabes.

O dedo acusador dos “novos historiadores” não se dirige em especial contra a direita nacionalista e, sim, contra o movimento sionista trabalhista que dominou o cenário político durante as três primeiras décadas da independência. Os líderes do sionismo trabalhista são colocados no banco dos réus da história israelense. Para estes historiadores, todo o mal teve início em 1948 como resultado de uma política deliberadamente planejada pelo movimento sionista que tinha por meta a expulsão do país dos habitantes autóctones da Palestina,

usurpando dos mesmos suas terras para criar ali um Estado judaico baseado em mitos de heroísmo e de redenção.

Os pós-sionistas também criticam os líderes sionistas por sua passividade diante da matança dos judeus na época da *Shoá*. Tom Seguev escreveu que o sionismo usou a *Shoá* para avançar em suas metas políticas e que os líderes sionistas viram na destruição do judaísmo europeu uma oportunidade histórica de implementar os objetivos sionistas sem ter feito nada para salvar seus irmãos dos fornos crematórios. Os pós-sionistas estendem sua crítica ao tratamento dado pelos *sabras* aos sobreviventes da guerra após 1945. Os *sabras* encarregados de absorver os refugiados os trataram de forma brutal e ríspida menosprezando o sofrimento pelo qual tinham passado na Europa; além disto, esta atitude teria sido intencional. Assim, os refugiados palestinos pós 1948 e os refugiados judeus da *Shoá* estão para os novos historiadores no mesmo patamar e ambos são colocados como vítimas injustiçadas da política deliberada do movimento sionista e de seus líderes. Os pós-sionistas analisam na mesma medida acontecimentos que efetivamente ocorreram, como fatos que poderiam ter acontecido, e assim, sob a ótica do presente, “os heróis do passado são solicitados a prestar contas não apenas pelo que fizeram mas também pelo que deixaram de fazer e isto diante de um tribunal intolerante” que, para Shapira, é formado pelos auto-denominados “novos historiadores”. (SHAPIRA, 1998, P. 38)

A corrente pós-sionista, mesmo que pequena, tem uma forte presença na mídia, na cultura e nas artes, nas instituições educacionais e intelectuais e nos mais altos postos militares. Esta minoria dominou na década de 1990 as imagens, as vozes e o poder que guia a vida diária dos israelenses ganhando uma influência cada vez maior entre as novas gerações. O pós-sionismo tem um impacto nos jovens já que parte dos textos escolares segue esta tendência com conseqüências que extrapolam a sua intenção básica:

Onde sentimentos anti-nacionalistas ganham legitimidade crescente. Estas idéias estão fervendo nas escolas. Um texto histórico recentemente publicado para ser usado por estudantes do ginásio incluiu um artigo que descreve o sionismo como ‘uma forma de colonialismo’ sem nenhuma legitimidade de reivindicação territorial sobre Israel. Em pesquisa publicada em 1993, 30% dos estudantes secularistas declararam que para eles, ser judeus não é uma parte relevante em suas vidas. (WURMSER, 1999, p. 6)

A crítica aos “novos historiadores” ocorre devido à sua obsessão em desmistificar o passado. Assim são capazes de desestruturar as bases da identidade coletiva israelense e

judaica. Na era do domínio dos meios de comunicação de massas, a moldagem dessa identidade não é feita mais pela memória e pela tradição. Qualquer publicitário ou entrevistador se toma o direito de moldar idéias que podem modificar essa história. O passado coletivo que encheu de orgulho duas gerações de israelenses é estilhaçado pela crítica. A acusação a eles feita é no sentido de que quem vai diametralmente contra as concepções ideológicas que foram forjadas com sacrifício ganha imediato destaque na mídia israelense. O que se verifica no atual Israel é um menosprezo pela própria memória e uma tentativa de quebrar os mitos fundadores da nova vida do povo judeu em sua terra. Os historiadores tradicionais afirmam que para preservar a unidade do país é necessário fixar os limites do que é possível fazer daquilo que se torna daninho à própria identidade coletiva. Esta busca por desvendar o passado não pode ocorrer quando há quem queira recriar a história milenar do povo judeu a partir do ponto zero, ou seja, a partir de 1948. Estudar a história dessa maneira significa injustiçar o passado levando também a um perecimento de valores que até a década de 1980 eram considerados como importantes e imprescindíveis para garantir o futuro de Israel.

Tom Seguev desconfia da denominação criada por Benny Morris que chamou os revisionistas históricos de “novos historiadores” e afirma que eles deveriam ser chamados de primeiros historiadores pois para ele que também faz parte do grupo: “Nos primeiros anos da existência de Israel não havia historiografia e sim mitologia. Havia ideologia e muita doutrinação”. (SEGUEV, 2001, p. 9) Dessa forma, ao serem abertos os arquivos do Estado na década de 1980, os primeiros historiadores se depararam com uma história que era diferente daquela que eles tinham estudado. Eles foram desde então acusados como aqueles que vieram para romper mitos. Querer quebrar mitos ou pretender duvidar dos mesmos foi considerado como uma atitude não patriótica. Até a abertura dos arquivos, os livros publicados a respeito da história do surgimento do Estado não eram livros históricos pela impossibilidade de recorrer às fontes mas, sim, livros baseados em fontes oficiais como relatórios e anuários que eram publicados por órgãos governamentais como o Ministério da Defesa ou as publicações dos partidos políticos.

Até a década de 1980, o movimento sionista financiava a publicação de pesquisas com o objetivo de mostrar a justeza do sionismo e suas metas e, entre elas, a de mostrar a

todos que os árabes tinham chegado ao país apenas nas primeiras décadas do século XX motivados pela expansão econômica levada ao Oriente Médio pelo sionismo. A historiografia sionista oficial tinha como objetivo mostrar a justiça de sua empreitada aos olhos do mundo não-judaico mas serviu para fortalecer seus pilares diante dos próprios judeus. Os arquivos abertos na década de 1980 continham correspondências entre os diferentes ministérios do governo e os arquivos da Agência Judaica. Também foram abertos os diários pessoais dos pais fundadores do Estado e, em especial, o cobiçado diário de David Ben Gurion. No entanto, a publicação dos diários revelou uma brecha entre o que disseram e escreveram os pais fundadores e o que efetivamente fizeram à época da criação do Estado. Segundo Seguev, o que impulsionou a “nova história” não foi uma vertente ideológica que tinha por fim colocar em xeque os princípios sionistas e, sim, o que eles pretenderam era deparar-se com material de arquivo para revelar uma outra face do sionismo até então desconhecida.

Com a abertura dos arquivos, os “novos historiadores” descobriram que a verdadeira história do país era menos bonita, menos nobre, menos inocente e menos justa do que a história oficial sustentou. Os arquivos abriram também as áreas cinzentas e despertaram uma discussão e o questionamento dos mitos oficiais e a maneira como eles foram usados pela historiografia oficial para justificar o passado. Uma parte dos documentos encontrados lançaram uma luz a respeito da Guerra da Independência e da formação do problema dos refugiados palestinos. A história oficial sempre negou que o Estado judaico tivesse tido qualquer participação na fuga dos árabes ou até que tivesse desejado sua saída do país. Pelo contrário, a história oficial sempre sustentou que ao longo da Guerra da Independência, os comandantes da *Haganá* fizeram o melhor que puderam para convencer os árabes a permanecerem no país. Ao serem abertos os arquivos, os “novos historiadores” não encontraram apenas ordens expressas de expulsão da população árabe mas também testemunhos de atrocidades cometidas por soldados judeus contra árabes entre eles atos de tortura, assassinatos, estupros e saques de bens.

Os documentos têm mostrado que vários líderes sionistas defenderam de forma clara a transferência da população árabe ou ao menos de parte dela para o outro lado das fronteiras de Israel. A idéia foi apoiada tanto por Theodor Herzl como por Ben Gurion e este último acreditava que o problema dos refugiados palestinos se solucionaria por si só:

uma parte seria absorvida pelos países árabes e os outros deveriam adaptar-se a seu novo destino, teriam que aprender a viver como refugiados.

Tom Seguev refuta a idéia de que os livros lançados pelos “novos historiadores” nas décadas de 1980 e 1990 foram os responsáveis pelo surgimento do pós-sionismo. Os livros dos “novos historiadores” foram aceitos pelo público que já tinha amadurecido a idéia de que não podiam mais confiar de olhos fechados no discurso oficial e nem na política governamental. O pós-sionismo surgiu no auge da Guerra do Líbano (1982 – 2000) quando tornaram-se representativos os movimentos de protesto contra a perda incessante de soldados numa guerra que para a maioria dos israelenses revelou-se sem sentido. Em 1987 estourou também a primeira *Intifada* palestina o que acirrou ainda mais as discussões internas a respeito dos rumos que o sionismo estava trilhando. As descobertas e os trabalhos publicados pelos “novos historiadores” transformaram-se rapidamente em filmes e documentários transmitidos na TV israelense como por exemplo a série *Tkumá*, que colocou em xeque na década de 1990 várias das verdades absolutas sustentadas durante décadas pela historiografia oficial sionista.

Ohana e Wistrich indicam os rumos de Israel na era da pós-modernidade:

A concepção pós-sionista conclama a um processo de de-sionização de Israel e sua transformação em um Estado para todos os seus cidadãos. No lugar de um país eminentemente judaico, os pós-sionistas chamam a uma concepção de nacionalidade autóctone: somente aqueles que moram no país deveriam ser considerados cidadãos de uma entidade a-sionista, entidade esta que não deveria outorgar relevância à historiografia judaica nem à ideologia sionista e nem à condição de cidadania israelense que é produto das duas influências mencionadas. Israel não poderia ser considerado como a pátria histórica de um povo que retornou para constituir sua nacionalidade em seu país e por isso, não deveria mais ser considerado como a ponta de lança do povo judeu cujas portas encontram-se abertas ante todos os judeus do mundo. Os pós-sionistas chamam à desconexão da ligação que se tentou impor entre Israel, a nacionalidade e a religião judaicas. (OHANA e WISTRICH, 1997, p. 24)

Em oposição a esta postura anti-nacionalista fortaleceu-se a partir da década de 1970 o *Gush Emunim* (Bloco dos Crentes) que, por meio de uma política massiva de colonização dos territórios ocupados em 1967, tem buscado dar legitimidade ao mito do Grande Israel. Os seguidores desta corrente ideológica têm tentado se mostrar como sendo os continuadores e sucessores dos antigos pioneiros. Os integrantes do *Gush Emunim*

pretendem apresentar ao povo um novo mito segundo o qual o sacrifício deles por desbravar novas terras na Cisjordânia e na Faixa de Gaza, deve ser visto como equivalente ao sacrifício dos pioneiros que ergueram a nação desbravando os pântanos e o deserto. Após a guerra de 1973, tanto o *Gush Emunim* como o movimento pacifista *Shalom Achshav* (Paz Agora) transformaram-se nos substitutos de uma concepção de um Estado no qual aparentemente não existiam divisões ideológicas.

Os colonos dos territórios ocupados apoderaram-se do mito da colonização que surgiu ainda nos dias da 1ª *aliá*, e este movimento serviu de inspiração para os nacionalistas que passaram a ver a si mesmos como os legítimos continuadores dos antigos colonizadores do Vale de Jezreel. A partir de então, colonizar terras ocupadas militarmente mas com valor histórico bíblico, passou a ser visto como algo equivalente a colonizar as terras áridas ou pantanosas do início da colonização judaica da terra de Israel. Após a Guerra dos Seis Dias, o mito da colonização, que era monopólio da esquerda israelense, tornou-se patrimônio e estandarte político da direita.

Nesse clima de revisão dos mitos passou a ser questionada a imagem dos pais fundadores e tudo o que tinha a ver com o Estado pioneiro, heróico, socialista e secular. Se em Israel quebrar os mitos tornou-se um esporte nacional, a esquerda vê nesse fato um sinal de maturidade da sociedade israelense, um sinal da pós-modernidade e da libertação das amarras ideológicas e dogmáticas. Para os “novos historiadores”, a desmistificação dos mitos servirá como contribuição positiva ao processo de paz já que o mito do sacrifício pela nação e a disposição de morrer pela pátria, tão glorificados pelas primeiras gerações de israelenses, darão lugar ao diálogo e à disposição para a negociação política com os países árabes e com os palestinos. Já a direita vê esta tentativa dos “novos historiadores” como sendo uma grave ameaça para os objetivos sionistas, como um golpe fatal no esforço nacional coletivo que marcou a sociedade israelense desde o início da colonização judaica na Palestina ainda no final do século XIX. O ataque aos mitos constituintes da nacionalidade israelense são vistos e apresentados pela direita como sinal de decadência, de decepção cultural e de derrota, o que poderá conduzir o país a uma crise de identidade nacional.

Um outro sinal de crise pela qual passa a sociedade israelense é a relativa ao modelo do *kibuts*. Pela desvalorização no mundo da atividade agrícola, pelos escassos recursos

territoriais e hídricos e pela emergência da economia globalizada, este modelo de assentamento a partir da década de 1970 perdeu no país uma parte importante de sua centralidade no campo ideológico socialista, apesar de representar uma pequena fração quantitativa dentro da sociedade do país. Também o *moshav*, como um assentamento agrícola cooperativo, fracassou na absorção em massa dos imigrantes.

As novas correntes ideológicas (os partidos políticos da direita como o *Mafdal* e o movimento *Gush Emunim*) têm conduzido as aspirações sionistas para conceitos religiosos. Toda tentativa feita por uma das partes, o campo religioso ou o secular, de levantar uma discussão para determinar a essência da identidade judaica em Israel poderá levar a graves consequências políticas despertando o fantasma de uma guerra cultural.

Se até 1967 o foco da discussão política encontrava-se na necessidade de consolidar o Estado de Israel, após a Guerra dos Seis Dias o foco foi deslocado para a urgência em consolidar a presença judaica sobre toda Israel. Essa mudança sinalizou a passagem de uma identidade coletiva baseada em símbolos políticos sionistas para uma nova identidade baseada em símbolos judaicos religiosos tradicionais.

Desde 1967, o sionismo não conseguiu reagir de forma original frente aos dilemas levantados com a conquista de novos territórios nessa guerra. Se no início o sionismo surgiu como uma utopia e como uma visão com plano programático para o futuro, após 1967 ele transformou-se em ideologia, ou seja, um instrumento em mãos de certos grupos que dela se utilizaram para defenderem seus interesses e o status quo por eles imaginado. A natureza do sionismo foi assim modificada e até desvirtuada de seus princípios constituintes, conforme foi resumida por Arik Cohen:

O dilema pós-sionista é um dilema de falta de parâmetros claro e de imperativos ideológicos que outorguem um consenso geral e legitimidade para decisões corajosas e inovadoras. Israel encontra-se num estado de paralisia política já que os grupos políticos rivais que tem forças equilibradas conseguem silenciar qualquer mudança mais ousada no cenário político do país. (COHEN, 1997, p. 163)

5.1 – O rompimento dos mitos na era pós-sionista

Theodor Herzl, em “*O estado dos judeus*”, foi talvez um dos primeiros a perceberem que as aspirações sionistas encontrariam oposição entre a população árabe da Palestina. Talvez a guerra pela Palestina não valeria a pena, a Argentina poderia ser uma solução mais pacífica. Nem mesmo a língua hebraica, que não era então a principal língua de comunicação dos judeus, era fundamental para o pai do sionismo político. Se comparado ao sionismo israelense, o sionismo expresso e pensado por Herzl não seria visto hoje como patriótico. Algumas de suas idéias, expressas em “*O estado dos judeus*”, contêm elementos que seriam identificados hoje pela direita política israelense como sendo idéias pós-sionistas. Mas retrocedendo ao período do surgimento do sionismo, os principais opositores às idéias de Herzl foram judeus. Propugnadores de idéias e de ideais diversos, os ortodoxos, os marxistas e até os liberais na Europa e na América do Norte foram os mais ferrenhos opositores ao nacionalismo judaico. Para Tom Seguev, a oposição ao sionismo não é uma temática nova que surgiu na década de 90 do século XX, e nem foi uma invenção israelense. A oposição ao sionismo acompanhou este movimento desde sua origem. Até a criação do Estado, a maioria dos judeus não eram sionistas. (SEGUEV, 2001, p. 18)

Os primeiros opositores ao movimento sionista foram os judeus ortodoxos que entenderam ser este movimento um perigo para o judaísmo tradicional e um risco para suas posições como líderes dos judeus na diáspora. Além disso, o sionismo traía a concepção judaica sobre a redenção divina. O sionismo foi visto como concorrente da religião, como movimento que veio a questionar a milenar autoridade rabínica ao moldar uma nova identidade judaica secular. Com o passar do tempo, membros da ortodoxia escolheram como plataforma política o sionismo sob o viés religioso.

O judaísmo liberal também se opôs ao sionismo por acreditar que, abandonando os traços característicos da cultura judaica milenar, os judeus poderiam ser absorvidos nas sociedades liberais européias como cidadãos iguais. Judeus reformistas também tornaram-se ferrenhos opositores do sionismo. Se estes e os liberais pretendiam que o tempo apagasse todos os traços que os identificavam como judeus, o sionismo veio somente para apontá-los como diferentes mas já não como minoria religiosa, e sim, como uma minoria nacional. Outros judeus optaram pela via marxista. Mesmo que o sionismo adotou o socialismo como sua bandeira ideológica, os líderes entenderam que havia uma profunda contradição entre

sionismo e marxismo. O *Bund* foi uma corrente criada pelos judeus marxistas em nítida oposição ao sionismo.

Em seu nascimento o movimento não conseguia convencer segmentos importantes do povo a respeito da sua necessidade de existência. Foi somente com o passar do tempo e com o advento da *Shoá* que as correntes da oposição judaica ao sionismo foram se diluindo.

Os historiadores pós-sionistas tentam desmistificar um outro fato mostrando que se os sionistas sempre apresentaram orgulhosos a terra de Israel como a pátria renascida do povo judeu, a realidade mostrou que a maioria dos judeus que chegaram à terra de Israel não eram sionistas, chegaram como refugiados, apesar de muitos deles não serem sionistas. O mesmo pode ser dito com relação aos integrantes das *alioth*, pois muitos deles chegaram fugidos das perseguições na Europa.

O movimento sionista apresentou os judeus como sendo um povo sem território que retornava para uma terra despovoada. A historiografia sionista desenvolveu a tese segundo a qual os sionistas foram pegos de surpresa ao ficarem sabendo que a terra já estava povoada pelos árabes. Para Tom Seguev, a verdade é que os líderes sionistas sabiam da existência da população árabe e de sua oposição ao sionismo. Desde o início, os sionistas souberam que sua ação requeria o enfrentamento com a população local. (SEGUEV, 2001, p. 35)

Um outro mito que o país quebrou na era pós-sionista foi o do fim da ideologia socialista. Se nos primeiros anos da era de David Ben Gurion o país tendia para o marxismo, com o passar do tempo, a americanização tomou conta de todos os espaços culturais e econômicos. O país tornou-se totalmente dependente do modelo americano. A americanização de Israel enfraqueceu a solidariedade social e, ao contrário da ideologia sionista original que valorizava o coletivo, este processo colocou o indivíduo no centro da experiência israelense. Dos Estados Unidos chegou a Israel também o conceito do pluralismo cultural suplantando a uniformização que os pais pioneiros pretenderam implantar.

A dependência israelense dos Estados Unidos teve início na década de 60 do século XX, quando o país passou a comprar armamentos necessários a seu exército. Até essa época, havia uma aliança estratégica com a França mas esse país tendeu para o lado árabe.

Na Guerra de Yom Kipur, em 1973, Israel sobreviveu graças à ponte aérea enviada pelo presidente Richard Nixon, no valor de 2,2 bilhões de dólares. Mas a mudança radical da economia socialista planificada para a economia de mercado acelerou-se com a ascensão do partido Likud ao poder em 1977. Menachem Begin apontou sua ira contra os *kibutsim* como principal alvo de seu ataque à economia planificada. A crise social, econômica e ideológica na qual adentraram então os *kibutsim* e *moshavim*, sinalizou a passagem do país para a economia de mercado. Foi então que a organização-teto do movimento sindical, a *Histadrut*, perdeu força e a disparidade entre ricos e pobres tem se acentuado no país até a atualidade. Para Tom Seguev, a história econômica de Israel é “mais um claro retrato que mostra a distância entre a realidade e o ideal que guiou os pais pioneiros do movimento sionista”. (SEGUEV, 2001, p. 53)

A grande influência americana em Israel trouxe consigo reflexos da política daquele país sobre a política israelense. A oposição interna nos Estados Unidos contra a Guerra do Vietnã encerrada em 1975, despertou em segmentos da sociedade israelense oposição à manutenção da permanência do país nos territórios ocupados em 1967. O movimento pelos direitos dos negros nos Estados Unidos também se refletiu em Israel quando teve início a luta pelo fim da discriminação sofrida pelos judeus oriundos dos países árabes, os chamados judeus orientais, no final da década de 1970 e na década seguinte.

A crescente influência americana na vida dos israelenses transformou estes por completo. Os israelenses passaram a vestir-se à moda americana. A maior influência americana foi a de permitir ao israelense descobrir a figura do singular. Deixou-se de lado a primeira figura do plural para descobrir o “eu” e, com isso, sepultou-se a principal contribuição da experiência dos pioneiros para os quais o “eu” devia ser relegado diante da figura do “nós”.

Se nas três primeiras décadas após a criação do Estado e ainda antes dele, servir no exército era uma obrigação moral sagrada em benefício do coletivo, atualmente o número de jovens alistando-se no exército vem diminuindo, os jovens israelenses já não pensam que é bom morrer pelo país ou por qualquer outro objetivo ou que sequer é bom morrer como acreditavam e se orgulhavam os *sabras* durante as primeiras décadas do Estado.

Os colonos judeus nos territórios ocupados na Guerra dos Seis Dias tornaram-se os “novos pioneiros” de Israel, os desbravadores de terras estéreis. Desde então, a *kipá* passou

a substituir o tradicional boné chamado *cova tembel* (símbolo da vestimenta do jovem *sabra*). O bloco ultra-nacionalista *Gush Emunim* fundado em 1977 tomou para si o monopólio sobre o patriotismo, e o país passou a ser cercado por uma aura de fanatismo messiânico. Para este grupo, a terra por inteiro passou a ser santificada, sua posse era um direito divino e a renúncia a qualquer pedaço da mesma, um sacrilégio, conforme exposto por Seguev

O patriotismo de cunho messiânico identificou-se a si mesmo como o verdadeiro sionismo mas, na realidade, acabou arrastando o país para uma situação nitidamente pós-sionista, pois foi o responsável pela implementação de colônias nas terras ocupadas e do assentamento de uma minoria judaica no meio de uma população majoritariamente não judaica. Ao contrário do princípio que norteou o movimento sionista desde o início de sua atuação na terra de Israel, e que pregava por uma maioria judaica mesmo que numa parte do território, como sendo uma solução preferível a uma área amplamente povoada por uma população árabe. (SEGUEV, 2001, p. 73)

Desta forma, a conquista dos territórios em 1967 desvirtuou os objetivos supremos do movimento sionista. A decisão governamental de criar as colônias e a concordância dos colonos em ser uma minoria rodeada de uma maioria não-judaica levou esses colonos a uma situação semelhante e paradoxal da antiga tradição da vida judaica na diáspora, onde os judeus constituíam uma minoria rodeada por uma população maioritária e quase sempre hostil⁴.

Na década de 1990, com o fim da União Soviética, chegaram a Israel perto de 1 milhão de imigrantes das diferentes repúblicas soviéticas. Esta chegada fez com que a população judaica crescesse 20%. No entanto, apesar do país alardear que Israel atraia os imigrantes por ser seu lar nacional, a realidade mostrou que não foi o componente sionista que atraiu os imigrantes para lá. Se na década de 1970 os poucos judeus que conseguiram abandonar a União Soviética e chegaram a Israel o fizeram por convicções sionistas, os que

⁴ Esta comparação mostra-se arriscada, pois os colonos mesmo sendo uma minoria rodeada por uma maioria hostil representam o lado forte, pois os mesmos tem permissão estatal para portar armas e são guarnecidos e protegidos por centenas de soldados do exército israelense o que tem acirrado as discussões no cenário político a respeito dos rumos que o sionismo tem seguido em seu empenho de constituir um estado judaico democrático, quando ao mesmo tempo, mantêm um território e sua respectiva população sob ocupação militar.

saíram na década de 1990 o fizeram pela falta de opção. A maioria deles teria preferido imigrar para qualquer outro país desenvolvido que estivesse disposto a recebê-los.

O embate cultural e político entre a direita e a esquerda israelense é também uma marca da era pós-sionista e em forma figurativa é simbolizado pelo confronto ideológico entre duas cidades que são Jerusalém e Tel Aviv. Ironicamente, Jerusalém, que tinha se tornado o baluarte da oposição anti-sionista quando os primeiros imigrantes começaram a chegar, acabou por transformar-se após a Guerra dos Seis Dias na fortaleza do novo patriotismo e nacionalismo sionista. Já Tel Aviv, que surgiu como o símbolo de uma nova era, como o prenúncio do renascimento nacional e por isso fortaleza natural do patriotismo e onde foi proclamada a independência de Israel, tornou-se nas últimas décadas o baluarte do pós-sionismo e do secularismo e este, por sua vez, é rotulado como a maior expressão cultural da esquerda política de Israel.

Um outro mito que a nova história insiste em derrubar é a afirmativa oficial desde os dias de Ben Gurion de que o país sempre fez o que esteve a seu alcance para resolver o conflito territorial com o mundo árabe. A história oficial afirmou desde o início que Israel sempre quis tratar com o mundo árabe porém este sempre fechou seus ouvidos aos apelos sionistas. A abertura dos arquivos mostrou que houve inúmeros apelos por parte de líderes árabes para negociar a paz com Israel em troca de territórios mas que os líderes sionistas, fortalecidos pela vitória em todas as guerras desde 1948, recusaram-se a negociar com os líderes árabes.

A sociedade israelense tem uma cultura marcante de recordação de seus cidadãos que tombaram pela defesa do país. Alguns dos que caíram foram elevados ao posto de figuras mitológicas como os já mencionados Yossef Trumpeldor e Hanna Szenesh, os combatentes dos guetos na Europa que após a *Shoá* chegaram ao país, e os lutadores do *Palmach*, o grupo de elite da *Haganá*. Mas os israelenses das décadas de 1980 e 1990 começaram a ter com esses heróis uma relação dupla, uma relação crítica e às vezes até burlesca que ganhou na época uma legitimidade crescente. Segundo Michael Faiga, as bases de sustentação dos mitos, tais como o do heroísmo e o do sacrifício, tornaram-se duvidosas no país e a respeito das mesmas não há mais um consenso social sobre seu

significado verdadeiro. O resultado disso é que os mitos tornaram-se setoriais pois formaram-se no país periferias de recordação, ou seja:

Os mitos políticos na sociedade israelense assim como a necessidade de sua existência, deslocaram-se do centro político em direção a movimentos sociais extremistas que se confrontam entre si (o *Gush Emunim* e o movimento pacifista *Shalom Achshav*). O mito político é uma narrativa: ele contém heróis e inimigos apresentados sob a denominação maniqueísta de bons e maus, e ele serve para dar uma lição com significação moral e política. O mito moderno baseia-se, geralmente, numa raiz de verdade histórica mas como sofre uma seleção deliberada, ele elabora um relato épico de fatos concretos. (FAIGA, 1997, p. 305)

Faiga sinaliza para o fato da necessidade de um comprometimento da sociedade israelense com os ideais do movimento sionista que possibilitou a criação do país, pois o mito tem por finalidade outorgar segurança diante dos dilemas da existência da sociedade israelense.

Um dos mitos que os “novos historiadores” querem romper é o de “David contra Golias”, mito este que foi insistentemente apresentado pelos “velhos historiadores”. Segundo este mito, os árabes tinham uma ampla vantagem militar sobre os integrantes do *ishuv* à época da criação de Israel. A verdade para os “novos historiadores” é a de que:

O lado forte venceu. E mais, o *ishuv* no período anterior a 1948 organizou-se para criar um Estado e para a guerra; os árabes palestinos, que tinham o dobro de população, simplesmente não se organizaram para isso, nem previram ao certo a determinação dos judeus de criar um Estado e de lutar por ele até as últimas conseqüências. Como na guerra o comando e a organização do exército são tudo, já na época que vai de dezembro de 1947 a 14 de maio de 1948, o *ishuv* estava bem melhor armado e tinha à sua disposição um pessoal muito mais bem treinado que os árabes locais cujos militares eram em grande parte, voluntários dos países árabes... Se acrescentarmos a este fato - a moral e a motivação dos integrantes do *ishuv* -, isso ocorreu apenas 3 anos após a *Shoá*, os combatentes da *Haganá* sabiam que essa era uma batalha de vida ou morte. Assim, era evidente que os palestinos não tiveram nenhuma chance. (MORRIS, 2000, p. 31 – 32)

Para a “nova história”, tanto o comando como a organização militar dos judeus eram superiores ao dos árabes em todos os campos de batalha, o número de combatentes judeus superava o dos árabes. Na metade de maio de 1948, a *Haganá* contava com 35 mil

efetivos. Já os árabes em conjunto, somando-se aos integrantes dos países invasores somavam entre 25 mil e 30 mil integrantes. (MORRIS, 2000, p. 32)

Um outro mito que os “novos historiadores” pretendem quebrar é o de que o problema dos refugiados palestinos surgiu apenas por culpa dos próprios árabes e dos invasores dos países vizinhos. Para eles, além de permitir o nascimento do Estado de Israel, a guerra de 1948 originou como questão central o problema dos refugiados. O motivo do surgimento dessa questão serviu como peça de propaganda para os dois lados do conflito. Se fosse aceita a versão segundo a qual os judeus expulsaram de forma sistemática a população árabe optando por uma política premeditada de transferência e de “limpeza étnica”, como afirmam os árabes, então Israel deveria ser considerado um país opressor e usurpador de terras. Mas se, por outro lado, fosse aceita a versão israelense segundo a qual os palestinos fugiram da Palestina por vontade própria seguindo o chamado dos líderes dos países árabes, então Israel deveria ser considerado e aceito como um país inocente e livre de qualquer culpa. Benny Morris estabelece um ponto intermediário:

A verdade encontra-se de alguma forma no meio, entre estas duas versões contraditórias. Apesar de que a maior parte dos líderes do *ishuv*, incluindo aí David Ben Gurion, desejavam já desde a segunda metade dos anos 1930 criar um Estado judaico com o menor número possível de árabes e apoiaram a idéia de uma transferência desta população para os países vizinhos, o *ishuv* não entrou na guerra de 1948 com um plano previamente elaborado e destinado à expulsão dos árabes, e seus líderes políticos e militares nunca adotaram um plano nessa direção. Houve, sim, atos de expulsão, que ocorreram sob a iniciativa de comandantes da *Haganá* e, depois, do exército de Israel, de certas comunidades, aldeias e cidades árabes como em Lod e Ramle, por exemplo, em julho de 1948. Mas nunca houve um plano maior ou completo para a expulsão da população árabe. Por outro lado, em nenhuma etapa da guerra os líderes árabes publicaram qualquer declaração chamando os árabes palestinos a abandonarem suas casas e aldeias para tomarem o caminho do exílio. Assim, não houve uma campanha pelo rádio ou pelos jornais que orientasse os árabes a fugirem. Não encontrei nenhum sinal sequer de algum tipo de transmissão nesse sentido”. (MORRIS, 2000, p. 33 – 34)

Os primeiros árabes que abandonaram a Palestina (entre 600 mil e 700 mil) foram os ricos e os intelectuais, a classe média que tinha casas nos países árabes vizinhos, assim como a totalidade da liderança política e econômica do país. Milhares de palestinos já tinham fugido antes mesmo de Israel ter proclamado sua independência. Entre 250 mil e 300 mil árabes saíram nas semanas que antecederam a independência mas as campanhas militares judaicas teriam contribuído para aumentar essa fuga. Em muitos lugares a fuga foi

causada pelo medo de possíveis ataques judaicos, e não houve necessidade de ordens de expulsão. As fraquezas e debilidades da sociedade palestina na época anterior a maio de 1948 provocaram o desmoronamento da mesma em pouco tempo e o caos surgido nas grandes cidades árabes entre abril e maio de 1948. Desta forma, a queda da cidade de Safed entre 10 e 11 de maio de 1948 e sua evacuação forçada provocou a fuga dos moradores de todas as aldeias árabes vizinhas. Essa fuga das aldeias por temor teve influências circunstanciais sobre os líderes sionistas, tanto os políticos como os militares, conforme analisado por Morris

Olhando pelo lado judaico, a fuga e a evacuação em massa da população árabe despertou o apetite sionista por mais casos semelhantes. Todos, em todos os níveis de tomada de decisões políticas e militares, entenderam que um Estado judaico sem uma minoria árabe numerosa seria mais forte tanto do ponto de vista militar como político. Essa convicção se fortaleceu entre os comandantes locais e assim que a guerra foi se desenvolvendo, ‘incentivaram’ os árabes a fugirem. Os massacres cometidos por judeus, muito mais numerosos do que foram apontados pelos velhos historiadores, também contribuíram de forma decisiva para a fuga da população árabe. (MORRIS, 2000, p. 37)

Um terceiro mito com o qual os “novos historiadores” têm se confrontado é o de que Israel desejou sempre alcançar a paz com seus vizinhos árabes especialmente no período entre 1948 – 1949 e que o mundo árabe rejeitou com veemência todas as tentativas insistentes dos líderes sionistas de alcançar a paz. Novamente citando Morris que afirma o seguinte a respeito desse terceiro mito:

Existem evidências contundentes mostrando que os líderes israelenses não tentaram nem insistiram em chegar a acordos de paz e que não estavam dispostos a fazer grandes concessões para dar chances à paz. Em Tel Aviv reinava a embriaguez, a sensação de vitória e a convicção de que os árabes prontamente ou finalmente iriam pedir a paz de tal forma que não era necessário acelerar as coisas ou fazer concessões, pois, em última instância, a vitória alcançada e o poderio militar iriam ser entendidos pelos países árabes como uma vitória diplomática e política (de Israel). (MORRIS, 2000, p. 37)

Os acordos de armistício assinados em 1949 trouxeram uma paz relativa para as fronteiras israelenses, e a paz deixou de ser uma prioridade para o Estado que acabara de nascer e de vencer sua primeira grande guerra. O país encontrava-se totalmente imerso na necessidade de absorver os milhares de imigrantes que chegavam. Os graves problemas

econômicos fizeram com que a paz não fosse vista como uma prioridade diante de tamanhas dificuldades. Desta forma Israel recusou-se a qualquer concessão territorial e muito menos a qualquer tentativa de permitir o retorno dos refugiados árabes. Os “novos historiadores” sustentam que a “nova história” é um sinal do amadurecimento de Israel e que o que eles escrevem tem por finalidade traçar um passado mais equilibrado e verdadeiro sobre a história do país. Israel estava “cego” com sua supremacia militar e essa cegueira o impediu de chegar a qualquer acordo de paz com os países vizinhos durante suas primeiras três décadas de existência.

6. Os israelenses e a *Shoá*

A *Shoá* tornou-se desde a década de 1960 um dos principais componentes da identidade judaica dos israelenses. Se até o julgamento de Adolf Eichmann em 1961 os israelenses pouco se importavam com as experiências vividas durante a Segunda Guerra Mundial pelos sobreviventes, uma mudança radical ocorreu após o mesmo. O julgamento do carrasco nazista transformou-se em uma terapia coletiva para todo o país. No lugar de envergonhar-se dos sobreviventes como faziam até então, os israelenses aprenderam a identificar-se com a tragédia das vítimas e esta nova solidariedade passou a fazer parte de sua identidade.

A capacidade dos israelenses de identificar-se com as vítimas da *Shoá* foi aumentando ano após ano. Em vésperas da Guerra dos Seis Dias em 1967, surgiu novamente o medo semelhante ao que passaram os judeus na Europa. Desta vez, os israelenses sentiram que os árabes estavam se preparando para eliminar Israel. Os jornais começaram a falar na época em extermínio. As lembranças da *Shoá* foram internalizadas mesmo por aqueles que não estiveram durante a guerra na Europa. Essa sensação de vulnerabilidade contribuiu para mudar o desprezo que os israelenses sentiam pelos judeus vítimas da *Shoá* por sua fraqueza e suposta covardia.

Já a Guerra de Yom Kipur em 1973 mostrou aos israelenses que, ao contrário do que eles sempre imaginaram, Israel não era o lugar mais seguro para o povo judeu. Essa guerra forçou mais ainda os israelenses a identificarem-se com as vítimas da *Shoá* que até esse momento não passavam de um amontoado cinzento de pessoas que somente despertavam vergonha e desprezo. Tom Seguev faz uma referência a esse momento ao afirmar que a guerra mostrou aos israelenses os limites da sensação de invencibilidade que eles sentiam e os aproximou ainda mais do sofrimento judaico durante a *Shoá*, “Até então acreditamos na junção dos termos *Shoá* e Heroísmo e identificamos a nós mesmos com o termo Heroísmo. A guerra mostrou-nos o significado da *Shoá* e as limitações do Heroísmo”¹. (SEGUEV, 2001, p. 83)

¹ O “Dia do Holocausto e do heroísmo”, em hebraico - *Iom Hashoá Vehagvurá* – é o dia de recordação nacional dos seis milhões de judeus mortos durante a Segunda Guerra Mundial e de recordação dos combatentes judeus que lutaram nos guetos e bosques contra os soldados nazistas e seus colaboradores. Esse dia foi fixado no calendário judaico na data de 27 do mês de *Nissan*, coincidindo com a data em que fora esmagada a revolta dos judeus no gueto de Varsóvia em 1943. Este dia de recordação foi instituído por

Com o passar do tempo e o aumento da consciência de que mesmo em Israel os judeus não eram invencíveis, os israelenses aprenderam a valorizar como atos de heroísmo dos judeus da época da *Shoá* não apenas os que se sublevaram nos guetos e os que lutaram nos bosques, porém toda forma de resistência passiva pela qual os judeus se recusaram a perder as características humanas como pretendiam os nazistas. A criação de grupos teatrais, de orquestras, a manutenção de escolas, orfanatos e refeitórios nas condições mais precárias, passaram a ser entendidos pelos israelenses como sendo provas de atos de heroísmo judaico diante da barbárie nazista.

O estudo da *Shoá* desde a década de 1980 fortaleceu a identidade judaica especialmente entre os jovens seculares. A revalorização do trágico evento mostrou a necessidade interior de muitos israelenses de renovar os laços com a tradição judaica desenvolvida durante séculos na diáspora. A *Shoá* e suas implicações tornaram-se uma oportunidade dos judeus seculares de encontrarem vias de ligação com o passado judaico pelo viés histórico e não pelo religioso tão estigmatizado por amplos segmentos da sociedade contemporânea no país.

A revalorização da *Shoá* tem-se verificado também com a ênfase em conhecer a história individual e familiar das vítimas. Assim, a tragédia individual e o sofrimento particular tomaram o lugar da experiência coletiva das vítimas e esta é mais uma característica da influência individualista da sociedade norte-americana, adotada pela experiência sionista em Israel.

A *Shoá* na época da criação do Estado teve uma importância muito grande na consolidação do mito do jovem hebreu e sionista como sendo a antítese do judeu diaspórico do qual queria diferenciar-se. O jovem hebreu não teria caminhado como rebanho ao matadouro nem teria morrido sem lutar. As notícias do extermínio de milhões de judeus na Europa chocaram o *ishuv* porém a necessidade de anular a diáspora estava tão enraizada, que esse extermínio de milhões trouxe consigo um certo desprezo por aqueles que morreram, sentimento que persistiu até o início da década de 60 do século passado.

decisão da *Knesset*, o parlamento de Israel, em 1951. A denominação da data de recordação deixa implícita a ideologia sionista da época que não poderia se conformar em lembrar apenas o Holocausto e a matança de judeus, sem deixar de ressaltar a coragem daqueles que lutaram sabendo que não teriam chances de sobreviver.

A tragédia vivida pelo judaísmo europeu apenas deu razão às concepções do *ishuv* sobre as diferenças insuperáveis que existiam na personalidade e no caráter entre o judeu de lá e o novo hebreu que teria se oposto com bravura aos opressores nazistas. Em todos os meios de divulgação imperava a idéia de que se os judeus da Europa tivessem agido como agiam seus irmãos em Israel, eles não teriam sido mortos aos milhões ou se haveriam de morrer, pelo menos que o tivessem feito com bravura e dignidade como lutaram os insurgentes dentro dos guetos. A perda da honra foi simbólica para os *sabras* e nessa perda havia uma mensagem velada: deles, jovens hebreus, esperava-se a partir de então que agissem diferentemente daqueles que morreram sem se defender.

O mito da bravura dos *partizans* (os lutadores contra o nazismo) acentuou-se em Israel logo após a chegada a Israel dos *Lochamei haguetaot* (os que combateram nos guetos) tais como Aba Kobner, Tsivia Lubetkin e Itzhak Zukerman. Em seus discursos, estes sobreviventes acentuaram a separação entre a *Shoá* e o Heroísmo, mostrando sua luta em oposição àqueles que cavaram com suas mãos as próprias sepulturas diante do cinismo nazista. O mito da bravura demonstrada pelos *Lochamei haguetaot* serviu para acentuar o aspecto escuro e humilhante carregado por aqueles sobreviventes que “por obra do acaso” chegaram ao final da guerra mas não por terem lutado. Ao revalorizar a luta dos *partizans*, a mensagem que se pretendia passar aos jovens era a de que os judeus de lá poderiam ter agido de forma diferente, faltou-lhes apenas vontade e iniciativa para ter agido, teria bastado somente querer e o destino dos judeus europeus teria sido diferente.

A distinção que se fez no país ao ser instituído o dia da recordação do Holocausto e do Heroísmo a partir de 1951, serviu para deixar clara a oposição entre a morte humilhante dos judeus nos campos de extermínio e a morte heróica do combatente judeu que morreu lutando contra o inimigo assim como os seus irmãos que combatiam e tombavam na Palestina, forjando ao mesmo tempo o nascimento de um novo povo. O *Iom Hashoá* tinha por objetivo transmitir aos jovens uma lição: a lição sionista de que a *Shoá* com a existência de Israel jamais se repetirá pois cabe ao jovem nascido lá evitar que a tragédia contra o povo judeu volte a ocorrer.

O mito que distinguia o *sabra* corajoso do judeu incapaz de defender-se acentuou-se ainda mais durante as operações da imigração clandestina, quando milhares de judeus chegaram de forma ilegal ao país driblando os decretos e proibições emitidos pelos

governantes britânicos sendo resgatados para uma nova vida. A história efetivamente heróica do transporte de imigrantes foi idealizada e executada em sua totalidade pelos integrantes do *ishuv* durante a Segunda Guerra Mundial e após esta até a criação do Estado em 1948. Mas, ao mesmo tempo, essa operação reforçou a contradição entre a figura do *sabra* ativo e corajoso e o judeu diaspórico eminentemente passivo. Nas crônicas da época “mais do que descrever as peripécias e as dificuldades e sofrimentos enfrentados pelos imigrantes clandestinos era descrita a bravura dos ‘nossos jovens’ que carregavam o seu povo sobre seus ombros”. (ALMOG, 2001, p. 143)

Ao chegarem na Palestina, os sobreviventes tiveram que enfrentar o desprezo por representarem a decadência tanto moral como social do judaísmo europeu em oposição aos jovens nascidos na nova terra e que arriscavam suas vidas para resgatá-los da Europa e introduzi-los por caminhos tortuosos na nova terra. Os sobreviventes eram então descritos como uma espécie de pó de seres humanos. A respeito deles disse na época David Ben Gurion: “Pó humano sem língua, sem educação, sem raízes e sem laços com a tradição e a visão de nação. A transformação deste pó humano numa nação de elevado padrão cultural, independente e dona de um legado nacional, é uma tarefa nada fácil”. (Citado por ALMOG, 2001, p. 143)

Se já antes da Segunda Guerra Mundial existia a convicção sobre a superioridade moral e física do judeu nascido em Israel, o estado físico deplorável em que se encontravam muitos dos sobreviventes somente reforçou a imagem estereotipada destes em oposição à imagem daqueles. Muitos dos que chegaram estavam tão debilitados, alguns sofriam de demência, outros de doenças crônicas como resultado das privações da guerra, que muitos entenderam serem estes sobreviventes verdadeiros doentes tanto física como espiritualmente.

O relato de Amós Oz em *De Amor e Trevas* é contundente sobre a visão causada nos habitantes do *ishuv* a chegada ao país dos sobreviventes da *Shoá*. Após ter descrito os pioneiros e os demais habitantes judeus da Palestina no período anterior à independência, os sobreviventes são abordados por meio dos chavões lingüísticos cáusticos repetidos tantas vezes no país:

Havia ainda os refugiados e *ma'apilim*, os salvos por milagre, os sobreviventes, trapos humanos, e para esses geralmente eram reservadas compaixão e certa repulsa: pobres

coitados, refugos do mundo, com toda a sua cultura e inteligência, quem mandou ficarem esperando por Hitler em vez de vir logo para cá? E por que deixaram que os conduzissem como um rebanho para o matadouro em vez de se organizar e resistir com armas na mão? Que parem de uma vez por todas de se lamuriar em ídiche, e não venham nos contar tudo o que fizeram lá com eles, pois o que fizeram lá não eleva ninguém, nem eles, nem nós. Nós, aqui, estamos voltados para o futuro, e não para o passado, e já que estamos falando em passado, nosso passado tem muitos episódios edificantes de heroísmo judaico, dos tempos bíblicos, do *Tanach*, os macabeus por exemplo, e não há a menor necessidade de lembrar esse judaísmo deprimente, todo ele só *tzarót* (e a palavra *tzarót* era sempre pronunciada em ídiche, *tzures*, com expressão de náusea e sarcasmo, para que o menino soubesse que esses *tzures* todos eram uma espécie de lepra, e que os *tzures* eram deles, e não nossos. (OZ, 2005, p. 20-21)

Toda a temática da *Shoá* tem ocupado os novos historiadores que vem estudando o papel da liderança sionista, e algumas vozes têm se levantado para acusar a pouca ação dos líderes da época. Tom Seguev tomou um rumo diferente ao sustentar que os líderes fizeram o que puderam e se não agiram como deveriam ter agido não foi de forma proposital mas por falta de alternativas e de condições para terem feito mais.

Entender a *Shoá* a fundo e solidarizar-se com o sofrimento das vítimas serviu para tornar a figura do *sabra* mais humana e mais consciente de sua fragilidade. A captura de Eichmann na Argentina na década de 1960 e seu julgamento em Jerusalém, abriu para os israelenses todo o horror da *Shoá* e os fez entender que as vítimas da época reagiram da maneira que puderam, resistiram de forma ativa ou passiva e que o drama por eles vivido não foi culpa dos judeus mas resultado de um plano rigorosamente planejado por uma política oficial que estava determinada a aniquilar um povo inteiro e que, mesmo resistindo, a sorte contra eles já estava lançada. E essa política oficial não economizou recursos nem determinação para colocar esse plano em ação. Somente ao ouvir os depoimentos de Eichmann e das testemunhas de acusação no processo, o israelense pode ter um panorama claro do tamanho da engrenagem da máquina colocada pelo Estado alemão para sua execução.

A nova história discute em Israel se o *ishuv* em geral, e seus líderes, em particular, fizeram tudo o que puderam para salvar seus irmãos do massacre na Europa. A abertura dos arquivos do Estado na década de 1980 lançou uma nova luz sobre os acontecimentos daquela época e mostra a apreensão do *ishuv* com a chegada de Hitler ao poder e as consequências dessa ascensão no destino do povo judeu. Hoje se sabe que, em 1933 os

jornais do *ishuv* já conclamavam a salvar os judeus da Alemanha. Na época, os jornais já falavam nos termos ‘aniquilamento’ e ‘*Shoá*’ e pediam pelo resgate dos remanescentes sem imaginar sequer o que estava prestes a ocorrer.

Os arquivos revelaram também que na década de 1930 o *ishuv* encontrava-se numa disputa ideológica entre a esquerda e a direita sionistas. Entra aqui a documentação dos arquivos que mostra que a esquerda política era favorável à transferência dos judeus alemães mas somente para a Palestina e não para qualquer outro lugar. Por ocasião da Noite dos Cristais em 1938, Ben Gurion declarou:

‘Se eu soubesse que é possível salvar todas as crianças judias da Alemanha transferindo-as para a Inglaterra ou somente metade delas transferindo-as para Israel, eu escolheria a segunda opção. Pois estamos diante de uma conta histórica com o povo de Israel’. Após a Noite dos Cristais ele mostrou-se apreensivo diante da possibilidade de que ‘a consciência humana poderia mover diversos países a abrirem suas portas diante dos refugiados judeus alemães’. (SEGUEV, 1991, p. 22)

Com isso o próprio sionismo estaria correndo perigo se Israel não fosse considerado como sendo o lar natural dos refugiados judeus. Condenar Ben Gurion é uma questão complexa pois naquela época ninguém imaginava ainda o que estava prestes a ocorrer.

Uma outra constatação da “nova história” é a de que Ben Gurion e a liderança política do Mapai na época anterior à Segunda Guerra Mundial eram contrários à imigração ilegal da Europa. Ben Gurion via na Agência Judaica a representante do povo judeu na Palestina perante o Mandato Britânico e como tal devia manter com ele laços de cooperação. Uma outra acusação feita ao *ishuv* da época diz respeito à discussão travada entre o *Mapai* e os revisionistas quanto à “qualidade” dos imigrantes que deviam ser aceitos na Palestina. Em 1932, Zeev Jabotinsky começou a clamar pela rápida evacuação das comunidades da Europa para formar uma maioria judaica no país. Ele acusava o *Mapai* de favorecer a imigração de jovens e de preferência que esses jovens fossem de cunho ideológico de esquerda pois a Agência Judaica recebia então do Mandato Britânico quotas a serem preenchidas por imigrantes judeus. Após o fim da guerra, os revisionistas e seu líder, Manachem Béguin, continuaram acusando o *Mapai* de ter agido deliberadamente para boicotar a fuga dos judeus alemães se esses não fossem levados unicamente para a Palestina e de terem feito uma cruel seleção entre os candidatos ao salvamento escolhendo para tanto

sempre os mais jovens, ou seja, aqueles que poderiam contribuir para o fortalecimento do *ishuv*.

Uma circular de 1935 mostrou que os candidatos à imigração, maiores de 35 anos, deveriam receber permissão de chegada somente se não houvesse a respeito dos mesmos a suspeita que se tornariam uma carga para o *ishuv*. Para não se tornarem um peso, deveriam ter uma profissão. Quem declarasse ser comerciante ou ter uma outra ocupação semelhante, não deveria de forma alguma receber a certidão para imigrar salvo se fosse um sionista comprovadamente militante. Essa determinação persistiu durante os dois primeiros anos da chegada dos nazistas ao poder. (SEGUEV, 1991, p. 37)

Com o início da guerra em 1939, começaram a chegar notícias sobre o que era feito com os judeus na Europa, mas assim como em outros lugares do mundo, as notícias não podiam ser aceitas como verdadeiras pois contradiziam toda lógica, como cita Tom Seguev,

A história dos líderes do *ishuv* à época da *Shoá* é um relato de impotência. Eles conseguiram resgatar da Europa alguns milhares de judeus. Talvez pudessem ter salvo mais judeus, mas com certeza eles não poderiam ter salvo milhões de judeus. (SEGUEV, 1991, p. 72)

Seguev hesita em acusar os líderes de não terem feito tudo o que podiam na época e afirma que eles agiram de acordo com a geopolítica então vigente no mundo, ou seja, o mundo devia atuar para combater a Alemanha nazista, e os judeus e o *ishuv* deviam se inserir dentro desse contexto. Para Seguev, acusar os líderes sionistas de não terem feito nada seria uma injustiça que careceria de toda fundamentação chegando a beirar o cinismo.

A grande pergunta que inquietou os líderes do *ishuv* era o que fazer diante das dimensões do massacre que se aproximavam de uma grande catástrofe. Ben Gurion e os outros líderes acreditavam, no início da guerra, que a missão do *ishuv* não era salvar os judeus da Europa mas construir Israel. O papel da Agência Judaica, em se tratando do salvamento, devia ser no resgate de judeus apenas para serem levados a Israel. Porém, com o avanço da guerra, Ben Gurion decidiu que, apesar do Livro Branco de 1939 que limitava a imigração judaica à Palestina assim como a aquisição de terras por parte dos judeus, o *ishuv* devia se engajar na luta contra os nazistas ao lado das forças britânicas.

Com o fim da guerra, restaram na Europa 3 milhões de judeus dos quais uma pequena parcela foi resgatada pelos esforços da Agência Judaica. Durante a guerra, enquanto as notícias chegavam ao *ishuv*, seus líderes tentavam afastar-se da tragédia e, com esta atitude, começaram a aumentar o fosso que após o fim da guerra separou por décadas os judeus pioneiros e renovadores da nacionalidade judaica e os “farrapos humanos” que começaram a chegar à Palestina.

Em 28/09/1944, em reunião da Agência Judaica, o ativista Moshé Sharret já demonstrava a aversão do *ishuv* aos judeus que ficaram na Europa e depois aos sobreviventes. Nessa reunião ele fez a seguinte declaração:

‘Não é a intenção dos sionistas aproveitar-se da terrível tragédia do judaísmo europeu. Mas nós não podemos deixar de ressaltar que os acontecimentos justificaram plenamente a posição sionista a respeito da solução do problema judaico. O sionismo previu o Holocausto ainda dezenas de anos antes’. O jornal *Davar* publicou então um artigo que descreveu o extermínio dos judeus como ‘um castigo do céu por terem os judeus permanecido na diáspora em lugar de imigrarem para Israel’. ‘Eles mesmos são os responsáveis pela sua morte’ afirmou também o membro da Agência Judaica Moshé Shapira. (SEGUEV, 1991, p. 85)

Uma outra face da tragédia que já foi mencionada aqui anteriormente ficou evidente com a chegada dos sobreviventes da *Shoá* ao país. Apesar de a empreitada sionista ter sido compreendida como uma missão que envolvia todo o povo, o resgate e a absorção dos sobreviventes teve que ser feito pelos *sabras*, pela segunda geração no país, por jovens que cresceram negando a diáspora e que tinham sido educados sob a certeza de que era necessário criar uma outra espécie de judeus. Com a chegada dos emissários e mensageiros da Agência Judaica à Europa após a guerra, o choque que os sobreviventes causaram aos emissários foi tão grande que estes passaram a retratá-los como “animais”, como uma espécie de “pó da terra”, como “uma grande comunidade de mendigos decadentes” não somente do ponto de vista físico e espiritual mas também moral. Ainda os olhavam com estranheza pela rapidez com que muitos dos sobreviventes levaram para constituir novas famílias e terem novos filhos substituindo os que tinham sido aniquilados. “No início pensei que fossem animais” disse um dos emissários chamado Samy Levi. (Citado por SEGUEV, 1991, p. 105)

A posição do *ishuv* com relação aos sobreviventes mostrou-se paradoxal. Israel tinha a obrigação moral de resgatá-los, mas também tinha a obrigação ideológica como justificativa para o sionismo como movimento libertário do povo judeu. Porém os integrantes do *ishuv* não ocultaram dos sobreviventes a constatação de que eles não representavam o “material humano” ideal para erguer o Estado judaico.

Entre o fim da guerra e a criação de Israel, 140 navios² com 70 mil sobreviventes da *Shoá* e que então eram imigrantes clandestinos partiram da Europa mas a maior parte dos navios foi capturada pelos britânicos e os judeus foram levados para campos de detenção em Chipre. Na mesma época, outros 60 mil conseguiram driblar a vigilância inglesa e alcançaram as costas da Palestina. Quando o país foi criado, milhares foram resgatados de Chipre e, um ano depois, em 1949, já havia em Israel 350 mil sobreviventes da *Shoá*.

Ao chegarem a Israel, um novo drama teve que ser enfrentado pelos sobreviventes: seus relatos pareciam exagerados e, com o passar do tempo, não interessavam mais a ninguém. Se os sobreviventes sentiam a necessidade de perpetuar a memória dos que morreram, muitas vezes seus interlocutores no país ou não sentiam-se capazes de escutá-los ou muitas vezes não acreditavam no que estavam relatando. A seguir, o relato feito por um dos sobreviventes chamado Miky Goldman após ter chagado a Israel:

No campo de trabalhos forçados que os alemães ergueram em Przemysl, na Polônia, havia em 1943 um prisioneiro de 17 anos chamado Miky Goldman. Um dia, Goldman foi levado diante do comandante do campo. Este bateu e bateu tanto até que Goldman perdeu a consciência e ao acordar o comandante ainda lhe bateu várias outras vezes. No total levou 80 chibatadas. Suas costas ficaram cobertas de sangue porém ele conseguiu sobreviver. De alguma forma conseguiu chegar a Israel. Mas quando começou a relatar o que lhe acontecera na Europa, as pessoas negavam-se a acreditar nele, pensaram que estava mentindo ou exagerando. Se seu relato fosse verdadeiro disseram, ele não teria sobrevivido. Ele não conseguiu convencê-los. Essa foi a 81ª chibatada que tinha levado, disse Goldman tempos depois. (Citado por SEGUEV, 1991, p. 140)

Esse foi um dos primeiros obstáculos que os sobreviventes tiveram que enfrentar em seu próprio país. A segunda dificuldade era que deviam aceitar serem moldados de acordo

² 140 navios chegaram entre 1945 e 1948 com 70 mil judeus a bordo, a maioria deles eram sobreviventes da guerra. A maior parte dos navios foi detida pelas forças britânicas que transferiam seus ocupantes para campos de detenção primeiro em Atlit (ao lado da cidade de Haifa) e depois para a ilha de Chipre. (SEGUEV, 1991, p. 119)

com o interesse ideológico do novo país que estava sendo erguido. Os líderes e ideólogos pretendiam moldar nos sobreviventes uma nova identidade introduzindo nos mesmos novos valores, deviam ser reeducados para amar a pátria que os acolheu.

Com o início da Guerra da Independência em 1948, milhares de casas habitadas por árabes foram desocupadas, a fuga destes habitantes e muitas vezes sua expulsão forçada tiveram início meses antes, assunto este que será abordado em outro capítulo. Cidades inteiras e dezenas de aldeias ficaram vazias e foram povoadas por imigrantes judeus. Em 1949, quase 100 mil judeus ocupavam aldeias e cidades árabes, a maioria deles eram sobreviventes da *Shoá*. Os imigrantes, ao chegar, eram instados a abraçarem a colonização agrícola pois para a política oficial sionista da época, a concentração de imigrantes nas cidades poderia prejudicar a estrutura sócio-econômica do país. Na mesma época os imigrantes foram criticados pela insistente rejeição à idéia de transformar-se em agricultores.

Ao chegarem, muitos dos sobreviventes da *Shoá* foram recrutados para lutarem na Guerra da Independência. Calcula-se em 22 mil o número de sobreviventes que combateram nessa guerra, um de cada três combatentes. A maior parte deles foram recrutados ainda nos campos de trânsito na Europa ou em Chipre. Somente uma pequena parte deles recebeu treinamento militar. A maior parte deles foi transformada em soldados poucos dias após terem chegado ao país, e sem saber a língua nem conhecer o país foram enviados para a guerra. Assim, um de cada três soldados que tombaram era um novo imigrante e sobrevivente da *Shoá*.

No dia 11 de maio de 1960, Adolf Eichmann foi capturado na Argentina e levado para Israel. Ben Gurion constatou então que essa captura devia servir para revigorar ideologicamente a empreitada sionista. Os membros da nova geração deveriam aprender do julgamento do carrasco nazista que os judeus não eram um rebanho que poderia ser levado novamente ao matadouro porém um povo capaz de revidar a toda provocação com a guerra se fosse preciso. Por isso, o julgamento de Eichmann devia servir para recordar aos jovens que no mundo inteiro somente existia um país capaz de garantir a segurança dos judeus e este lugar era Israel.

Desde então, a *Shoá* tornou-se uma marca na formação da identidade e da ideologia do país e de sua sociedade. O julgamento sinalizou o início de uma reviravolta na relação dos israelenses com a *Shoá*. Os israelenses que até então pouco queriam ouvir a respeito do assunto passaram a se solidarizar tanto com as vítimas como com os sobreviventes. A marca da *Shoá* tem acompanhado a história de Israel desde então. Na segunda metade de 1967, o presidente egípcio, Gamal Abdel Nasser decidiu expulsar da Península do Sinai as tropas da ONU que ali se encontravam desde 1957. Israel se viu cercada e as ameaças à existência do país tornaram-se constantes. As rádios árabes transmitiam constantes notícias em hebraico sobre a iminente destruição de Israel. Em todos os meios de comunicação do país se falava sobre o próximo aniquilamento do país. Somente uma nação que tinha em sua memória a consciência do que era um extermínio em massa, poderia se preparar para a guerra prestes a ocorrer e para a ameaça de um novo massacre como se anunciava. A ameaça se dissipou após seis dias e uma sensação de euforia tomou conta do país inteiro.

Em poucos anos, no entanto, a euforia pela rápida vitória foi se desvanecendo e o trauma da *Shoá* voltou a rondar o país. O golpe fatal na auto-estima israelense veio em 1973, quando, em pleno Yom Kipur, o Egito e a Síria atacaram Israel de surpresa. O temor de um novo Holocausto deixou a euforia de lado e o medo da aniquilação fez os israelenses se identificarem e sentirem o drama vivenciado pelos judeus à época da Segunda Guerra Mundial. Israel venceu sua quarta guerra mas não havia qualquer paralelo entre essa vitória e todas as anteriores. O preço pago foi alto, 2.800 mortos. Essa guerra abalou as bases da política israelense, atingiu a moral dos cidadãos e abriu o caminho para a virada política ocorrida 4 anos depois, em 1977.

O terror palestino continuou a atingir Israel e as lembranças da *Shoá* tornaram-se cada vez mais presentes. Em 1976 foi seqüestrado um avião da Air France e desviado até Uganda onde foi mantido preso. Ao ser aprovada a decisão de resgatar os judeus presos em Entebbe, Itzhak Rabin e Shimon Peres, então Primeiro Ministro e Ministro da Defesa respectivamente, justificaram entre outros motivos a razão para a operação de resgate nas lições e marcas deixadas no povo judeu pela *Shoá*. Ninguém além de Israel estava disposto a agir para resgatar do terrorismo mundial reféns judeus e israelenses.

Para internalizar os objetivos do sionismo, o Ministério da Educação decidiu na década de 1980 elaborar um programa para ressaltar o aspecto da resistência individual de

milhões de judeus ao terror nazista. Essa tendência fazia parte da mudança coletiva enfrentada pela sociedade israelense que começou a descobrir o indivíduo em lugar de ressaltar a coletividade. Dessa forma foi criada uma unidade de estudos de 60 horas anuais destinada à compreensão da luta pela criação do Estado e, dentro desta grade curricular, deviam ser destinadas 10 aulas para estudo da *Shoá*. Dentro da nova concepção ideológica na era pós-moderna:

Os professores foram instruídos a centrar o estudo do Holocausto nas figuras individuais como Anne Frank e outras. Números, passou a explicar o programa, particularmente quando se fala em milhões, não são significativos e certamente não despertam um forte eco sentimental. Ao ressaltar a tragédia particular, individual, no lugar da experiência coletiva, representou uma mudança no cotidiano israelense: mais e mais israelenses aprenderam a pensar sobre si mesmos na primeira pessoa do singular, o 'eu' normal começou a afastar o 'nós' heróico que tinha sido cultuado até então no país. (SEGUEV, 1991, p. 433)

Desde a década de 1970 observa-se em Israel o resgate do relato da *Shoá* e uma descoberta por parte dos israelenses de seu laço com o judaísmo diaspórico. Essa descoberta fez o israelense mover-se de uma postura de encerramento social, onde o estrangeiro nem sempre era bem visto, para um cenário de abertura universal e humanista. Quanto mais a *Shoá* se afastou historicamente, mais cresceu a conscientização do israelense da *Shoá* como um trauma individual e familiar que marca até hoje o dia a dia do israelense. Do grande silêncio auto-imposto na década de 1950, passou-se a uma época na qual milhares de alunos israelenses viajam à Polônia para ver pessoalmente as provas do aniquilamento de seu povo e os vestígios que ficaram na Europa do passado judaico, e essa viagem os faz entender melhor a história de seu povo e sua identidade como judeus.

A Guerra do Golfo em 1991 voltou a acender na sociedade israelense novamente os temores da época da *Shoá*. O Estado não se encontrava em perigo de existência pois na época abriram-se os portões da União Soviética e milhares de imigrantes começaram a chegar ao país. Nessa guerra, ao contrário das anteriores, os israelenses não tiveram que se esconder em refúgios subterrâneos. Cada indivíduo com sua família teve que esperar os mísseis iraquianos serem lançados sem saber ao certo em que lugar cairiam. Mas todos sabiam que cada experiência individual se repetia em cada lar do centro do país (região visada pelos mísseis). Milhares de israelenses de Tel Aviv e seus subúrbios abandonaram suas casas viajando para o sul do país. Nunca até então os israelenses tinham vivenciado

uma experiência tipicamente judaica de estarem trancafiados em casa esperando o perigo passar. Os israelenses fortes e valentes passaram a vivenciar pessoalmente os medos dos judeus amedrontados na Europa à época da *Shoá*. Mais um mito foi quebrado então definitivamente: os israelenses descobriram-se judeus novamente.

7. A “nova historiografia”: Israel se confronta com seu passado

Nas duas últimas décadas tem ocorrido em Israel o que o historiador revisionista Benny Morris tem chamado de “revolução historiográfica”. Os “novos historiadores” têm se dedicado, com a abertura dos arquivos do Estado, a estudar o sionismo e o período da criação do Estado de Israel. No foco da discussão encontra-se a empreitada sionista e sua luta ao longo dos mais de 100 últimos anos com o mundo árabe e com a população árabe local. A nova historiografia tem se dedicado a analisar de forma crítica a experiência sionista e, desta forma, os “novos historiadores” têm traçado sua linha de atuação em dois eixos principais: a experiência sionista e o conflito com o mundo árabe de um lado, e a relação do *ishuv* à época da *Shoá* com os judeus que tentavam fugir da Europa nazista, assim como o uso que os líderes em Israel teriam feito desse episódio histórico para alcançar os objetivos da empreitada sionista.

Os “novos historiadores” têm sustentado que suas pesquisas e publicações vêm servindo para aprofundar a discussão historiográfica e com isso acordar a sociedade israelense para as provas encontradas nos arquivos do Estado. O ponto de partida foi dado por Benny Morris quando, em 1988, expôs um artigo em dezembro daquele ano na publicação *Tikkun* que apareceu nos Estados Unidos sob o título: “Israel se confronta com seu passado”. Foi Benny Morris que nesse artigo cunhou a terminologia usada a partir de então pelos historiadores revisionistas: “nova historiografia” e “novos historiadores” em oposição à “velha historiografia” e aos “velhos historiadores”.

Benny Morris despertou uma grande polêmica ao publicar o livro *Leydatá shel beaiat haplitim hafalastinim* (O surgimento do problema dos refugiados palestinos), publicado na Inglaterra em 1988 e em Israel em 1991. No livro, Morris atribui parte da culpa pelo problema dos refugiados palestinos aos líderes israelenses no episódio da transferência dos palestinos no período anterior a 1948 para ceder lugar à criação do estado judaico. A idéia da necessidade de transferir os árabes para fora dos territórios destinados ao estado judaico teve influência durante a guerra de 1948 – 1949, o que provocou na época uma “limpeza étnica” limitada segundo as palavras de Morris. No entanto, o próprio Morris nega que a liderança sionista elaborou nas décadas anteriores à criação de Israel um plano ideológico e consensual e que tenha adotado uma política deliberada de expulsão contra a

população palestina, e que a tenha executado ao longo da guerra de forma sistemática seguindo um plano elaborado com antecedência.

Morris não nega que a liderança sionista entrou na guerra com a idéia de que a transferência dos árabes era necessária e interessante para a criação do Estado e que essa liderança viu com bons olhos a saída dos árabes voluntariamente e, às vezes, e dependendo do lugar, tenha ordenado a expulsão dos mesmos. Os líderes sionistas efetivamente pretenderam acabar a guerra com o menor número possível de população árabe e fizeram tudo o que puderam para impedir o retorno dos árabes que fugiram. Morris sustenta que a liderança sionista tentou ocultar provas que pudessem demonstrar estarem de acordo com a transferência de árabes para fora da Palestina. Morris acusa o Estado, os arquivos centrais e o arquivo do exército de terem censurado documentos para se manterem acima de prováveis críticas com o intuito de embelezar o passado de Israel mas com isso ocultaram do grande público provas a respeito de seu próprio passado.

Pesquisando nos arquivos, Morris fez o levantamento segundo o qual cidades árabes como Ramle e Lod, hoje no centro de Israel, foram desocupadas à força de sua população árabe que foi expulsa dali por ordens oficiais. No dia 11 de julho de 1948, por exemplo, ocorreu em Lod a operação Dani na qual 250 árabes foram mortos. No dia seguinte, o comandante da operação Dani, Itzhak Rabin, deu a ordem de expulsar rapidamente toda a população da cidade de Lod. Entre 12 e 13 de julho, entre 50 e 60 mil árabes foram expulsos tanto de Lod como de Ramle, hoje a 16 km de Tel Aviv. Os líderes sionistas viam na população árabe das duas cidades um perigo constante à movimentação judaica entre Tel Aviv e Jerusalém. Muitos dos árabes fugiram em direção à Margem Ocidental do Rio Jordão onde permanecem até hoje em campos de refugiados. (MORRIS, 2000, p. 24)

Morris confronta suas descobertas com a versão histórica oficial a que chama de “velha história”. A história oficial da época da criação de Israel afirmava que os árabes tinham desrespeitado o tratado de rendição assinado com Israel e, como temiam atos de represália, viram com alívio a possibilidade de poderem se deslocar em direção ao leste, para o território sob o domínio da Jordânia. Morris acusa a “velha história” de ter acomodado os fatos históricos de tal modo a agradar a população judaica e os judeus da diáspora, de sustentar durante décadas

que o sionismo é um movimento nacional com boas intenções, que Israel surgiu como um Estado puro no seio de um mundo doentio e opressor, que todos os esforços sionistas por encontrar a reconciliação foram rejeitados pelos estados árabes por motivos egoísticos, e por odiar estrangeiros negaram-se a aceitar a presença sionista, e que entre 1947 – 1948 partiram para a guerra para arrancar de vez esse corpo estranho do meio do mundo árabe. Os árabes, assim conta a velha história, valeram-se do apoio dos britânicos mas, apesar desse apoio, foram derrotados. O *ishuv*, apesar de estar armado e ter um número muito menor de efetivos, lutou com bravura, golpeou os salteadores palestinos e seus aliados árabes e expulsou os 5 exércitos árabes que invadiram o jovem país. E, durante a guerra, sustenta a velha história, com o intuito de denegrir a imagem de Israel, e para permitir a invasão do país, os países árabes ordenaram aos palestinos que abandonassem suas casas e as áreas sionistas, para poderem retornar após a vitória previsível das forças árabes. De acordo com essa versão oficial, assim teve início a fuga árabe que fez surgir o problema dos refugiados palestinos. A velha história sustenta ainda que, na última fase da Guerra da Independência e em anos posteriores, Israel aspirou e fez tudo o que pôde para alcançar a paz com os estados árabes vizinhos mas estes, por teimosia, rejeitaram todos os pedidos, já que estavam determinados a destruir Israel. Os velhos historiadores ofereceram uma interpretação simplista e deliberadamente pró Israel do passado e propositalmente abstiveram-se de mencionar qualquer detalhe que pudesse prejudicar a imagem de Israel. Eles sustentavam que como o conflito com o mundo árabe ainda perdurava e esse confronto não era apenas militar mas também político, denegrir a imagem de Israel, enfraqueceria o país em sua luta pela sobrevivência. Em resumo, a *raison d'état* foi privilegiada em detrimento do dizer a verdade. (MORRIS, 2000, p. 26)

Nas duas últimas décadas Israel viu proliferar as pesquisas dos “novos historiadores” cujas conclusões contrariam às dos “velhos historiadores”. Obedecendo à Lei dos Arquivos de Israel aprovada em 1955 e que mantinha em segredo documentos oficiais por 30 anos, começaram a ser abertos os arquivos em 1985. Todos os documentos do gabinete do Primeiro Ministro foram abertos assim como os arquivos do Ministério das Relações Exteriores mas não os arquivos do Ministério da Defesa nem os do exército. Ao mesmo tempo, arquivos particulares começaram a ser abertos assim como os documentos pertencentes aos partidos políticos. A “velha história” foi acusada de basear-se em entrevistas e memórias ou de ter usado de forma seletiva documentos confidenciais ou censurados. Os “novos historiadores” orgulham-se de ter nascido nas décadas de 1940 e 1950 e terem crescido numa sociedade mais aberta e que foi desenvolvendo sua auto-crítica. Para Morris, os “velhos historiadores” eram adultos ou velhos em 1948 e viram-se obrigados a retratar o fantástico e heróico relato do renascimento do povo judeu. Eles não conseguiram separar sua vida pessoal desse fato histórico e analisar sem preconceitos e de forma objetiva as provas e processos que foram vivenciando e depois narrando em seus escritos.

Os “novos historiadores” afirmam que suas pesquisas vieram para questionar de forma significativa e até para fazer desmoronar uma série de conceitos e de idéias formadoras que acompanharam a essência da “velha história”. Morris acusa os “velhos historiadores” de não terem sido fiéis ao passado e afirma o seguinte:

Os velhos historiadores têm se esquecido de uma regra básica da historiografia segundo a qual é necessário olhar com suspeita qualquer documento oficial e que o historiador deve sempre procurar chegar às fontes. Estas afirmações são ainda mais verdadeiras quando se trata de um movimento nacionalista e ideológico que, desde a sua criação esteve submerso num conflito com seus vizinhos árabes pela própria sobrevivência e não se preocupou em particular com valores e com a justiça universal e certamente não com a exatidão histórica. Esta não se encontrava no topo de suas prioridades. (MORRIS, 2000, p. 46)

Os “novos historiadores” têm se empenhado em entender o pensamento e a atuação de David Ben Gurion com relação à questão das relações entre o *ishuv* e depois de Israel com a população árabe da Palestina. Benny Morris diz que em 1941, Ben Gurion apoiava a transferência dos árabes e que dedicou muito tempo a este assunto; que ele acreditava que a imigração em massa de judeus poderia se dar mesmo que não ocorresse a transferência dos árabes; que ele acreditava que a transferência, ao menos em parte, era algo aceitável e desejável e que devia ser feita com a ajuda dos países árabes vizinhos; que o movimento sionista não poderia adotar como bandeira a idéia da transferência da população árabe local de forma forçada pois esse assunto poderia afetar o apoio mundial e judaico à causa sionista. (MORRIS, 2000, p. 53)

Morris acusa Ben Gurion de ter tomado todo o cuidado nas décadas de 1930 e 1940 para não aventar publicamente a idéia da transferência dos árabes e que ele tinha para isso motivações políticas. Numa reunião da diretoria da Agência Judaica realizada em 12 de junho de 1938, Ben Gurion disse: “Eu estou comprometido com a transferência forçada (dos árabes da Palestina). Não vejo nisso nenhum impedimento moral”. (MORRIS, 2000, p. 53)

Tom Seguev também se deteve na atuação de Ben Gurion diante da população árabe no período anterior e posterior à criação do Estado de Israel. Sobre Ben Gurion ele afirma o seguinte:

Dezenas de milhares de árabes abandonaram naqueles meses suas casas. Umas semanas antes da declaração da independência Ben Gurion observou: ‘A história comprovou

agora quem realmente está ligado a esta terra e para quem é fácil renunciar a ela. Até agora, nem um ponto, nem um assentamento judaico por mais distante, fraco ou isolado que se encontre, foi abandonado. Em comparação a isso, foram abandonadas pelos árabes cidades inteiras como Tiberíades e Haifa com extrema facilidade após a primeira derrota, apesar de que não havia para os árabes nenhum perigo de massacre ou extermínio. Agora foi demonstrado com total clareza qual é o povo que tem uma profunda relação com esta terra. (Citado por SEGUEV, 2002, p. 40)

Ben Gurion tendia a ignorar a presença árabe e o sofrimento que lhes fora causado pela criação de Israel. Para ele, a terra que não possuía árabes era diferente da que os possuía. Um outro “novo historiador” também teceu comentários negativos a respeito da atuação política de Ben Gurion com relação à população árabe tanto da Palestina quanto à dos países árabes vizinhos. Avi Shlaim afirma o seguinte a respeito de Ben Gurion:

No âmago de suas diferenças políticas estão as imagens divergentes a respeito dos árabes. Ben Gurion tinha um conhecimento surpreendentemente restrito sobre a cultura e a história árabes e nenhuma simpatia por esse povo. O árabe não estava entre a meia dúzia de idiomas que ele falava. Sua experiência de contato direto com árabes comuns era limitada e não lhe inspirava nenhuma confiança ou afeição por eles. Sua imagem básica dos árabes era a de um inimigo primitivo, feroz e fanático que só entendia a linguagem da força. Em seus discursos monumentalmente prolixos, enfatizava repetidas vezes a alienação e o abismo entre ‘nós’ e ‘eles’. ‘Nós vivemos no século XX, eles no XV’, disse ele em um discurso. Orgulhava-se do fato de que ‘nós criamos uma sociedade respeitável... em meio ao mundo da Idade Média’. Ben Gurion não conseguia conceber uma sociedade multiétnica abrangendo judeus e árabes. Com frequência ele comparava Israel a um barco e os árabes, a um mar cruel, e excluía a possibilidade de harmonia entre eles. Seu objetivo era tornar o barco tão robusto que nenhuma tempestade ou turbulência no mar pudesse fazê-lo soçobrar. (SHLAIM, 2004, p. 140)

Benny Morris analisou documentos do arquivo de Ben Gurion onde encontrou algumas provas sobre sua posição com relação à população árabe. Assim, em carta datada de 5 de outubro de 1937, endereçada a seu filho Amós, Ben Gurion explicou por que decidiu aceitar as recomendações da Comissão Peel que recomendava a divisão da Palestina em dois estados, criando um diminuto Estado judaico com essa divisão. Na carta escreveu que, por ser um fervoroso partidário da auto-determinação, para ele

Um estado judaico pequeno não é o fim do mundo, porém o início. Quando nós adquirimos mil ou dez mil hectares ficamos felizes pois a aquisição é importante não apenas por si mesma mas porque ela serve para reforçar nosso poder... A criação de um

Estado, mesmo que parcial, é uma demonstração de força máxima nesta época e ela servirá de impulso para os nossos esforços históricos em redimir a terra em sua totalidade. (Citado por MORRIS, 2000, p. 107)

Desta forma, Ben Gurion demonstrou que o presente justificava a aceitação das recomendações da Comissão Peel como um passo estratégico que daria aos judeus, antes de mais nada, um Estado. Mas que mesmo aceitando a partilha, Ben Gurion não abandonava sua meta tradicional que era a de ter um estado judaico sobre o maior território possível de Israel. Em uma outra carta a seu filho Amós, datada de 27 de julho de 1937, Ben Gurion fez uma clara referência à idéia da transferência da população árabe para fora das áreas destinadas ao Estado judaico. Ele se expressou da seguinte forma:

A idéia da transferência árabe dos nossos vales, essa nós não podemos sequer expor pois nunca desejamos usurpar os árabes. Porém, como a Inglaterra entregou uma parte da terra que nos fora prometida para criar um Estado árabe, nada mais justo que os árabes sejam transferidos para esse futuro Estado árabe. (Citado por MORRIS, 2000, p. 107)

Os “novos historiadores” acusam Ben Gurion de externamente mostrar-se favorável à partilha da Palestina mas como uma etapa apenas no plano secreto de redimir toda a terra. A aceitação da partilha era para ele apenas um passo temporário e conveniente dentro de um plano secreto que se sucederia em várias etapas.

Dentre os protocolos das sessões ministeriais da época da criação de Israel, quase todo o material que ainda permanece censurado é o que se refere à expulsão dos árabes e à destruição de aldeias árabes, e os que tratam de roubos, saques e estupros cometidos por soldados do exército. Entre os protocolos que foram abertos apareceu o da reunião ministerial de 16 de junho de 1948, onde foi decidido evitar a todo custo o retorno dos refugiados árabes a Israel. Essa decisão tinha por objetivo impedir definitivamente o retorno de 700 mil árabes que já eram refugiados ou que acabariam sendo ao final da Guerra da Independência e com isso deixou sem solução até os dias atuais a questão do problema dos refugiados palestinos que continuam na situação de refugiados em vários países árabes. A sessão foi aberta por Moshé Sharret, então Ministro das Relações Exteriores, na qual relatou o esvaziamento do país da população árabe como um fato até

mais surpreendente do que a criação do próprio Estado de Israel. Assim, é possível ler o seguinte no protocolo da sessão:

‘Não será mais possível permitir a volta dos habitantes de Jafa à sua cidade. Nós sabemos que eles formariam ali uma quinta coluna ... Após isso será necessário explicar aos cidadãos de Israel a grande importância da saída dos árabes do país para o assentamento de judeus assim como sua importância para a segurança e defesa de Israel e assim como para a constituição do Estado e para a solução dos problemas sociais essenciais dos quais depende o futuro do Estado... Nós pagaremos pelos bens e pelas terras e esse pagamento servirá para assentar os refugiados em outros países. Porém para cá eles não voltarão e esta é nossa política: eles não retornarão’. Após Sharret discursou Ben Gurion que declarou que a decisão da partilha da Palestina de 1947 estava caduca e que o destino de Israel, assim como a demarcação de suas fronteiras, ocorreria durante as operações militares. Se bem que seja verdade que Ben Gurion condenou os saques que caracterizaram a conquista das aldeias e cidades árabes, essa foi a única falha moral que Ben Gurion identificou nas atitudes dos combatentes israelenses. Ele definiu o êxodo árabe como um dos principais acontecimentos da guerra e disse o seguinte: ‘Nós precisamos começar a trabalhar em Jafa, reconstruir a cidade e povoá-la com judeus e Jafa será uma cidade judaica... Eles nos fizeram guerra. Jafa nos declarou guerra. Será que seremos obrigados a trazer de volta o inimigo para que novamente nos faça a guerra em Beit Shean? Não !... É necessário impedir o retorno dos refugiados durante a guerra e eu serei favorável a que eles não retornem após o fim da guerra, mas eu serei a favor de que exista um pacto de paz entre nós e os Estados árabes. (Citado por MORRIS, 2000, p. 134 – 135)

Morris acusa a liderança sionista de ter discutido a questão da necessidade de livrar-se da população árabe à exaustão e de não ter colocado o plano em prática apenas por falta de oportunidade, e que a liderança da época preferiu não falar em público sobre a questão e apenas o fez em foros fechados. Durante o 20º Congresso Sionista realizado entre 21 e 23 de agosto de 1937, Ben Gurion, referindo-se à questão árabe, declarou

Nós devemos analisar a questão da transferência para ver se ela é possível, necessária, moral, e se trará benefícios. Nós não queremos usurpar... em grandes partes da Terra de Israel não será possível a colonização judaica sem a transferência dos camponeses árabes ... A transferência da população será a que permitirá um plano de colonização ampla. Para nossa felicidade, o povo árabe tem áreas e terras enormes e desabitadas. A presença judaica na Terra de Israel cresce, o que ampliará as nossas possibilidades de levar a cabo a transferência em larga escala. Vocês devem se recordar que este método contém também uma idéia sionista importante: transferir partes de um povo para sua terra e povoar terras abandonadas (nos países árabes). Nós acreditamos que esta ação nos aproximará de um acordo com os árabes. (Citado por MORRIS, 2000, p. 46 – 47)

Com a saída da população árabe, coube às instituições estatais a tarefa de impedir que os refugiados árabes pudessem retornar com o preenchimento do vazio que se formou povoando as áreas abandonadas com população judaica. Era então consenso que se o Estado demorasse para povoar as áreas abandonadas, o perigo do retorno dos árabes poderia ser iminente e por isso o Estado decidiu pela desapropriação e nacionalização de todas as terras desocupadas.

A expulsão da população árabe continuou sucedendo mesmo após a conclusão da Guerra da Independência. Morris analisou o caso da evacuação forçada de Mag'dal (atualmente a cidade israelense de Ashkelon) que aconteceu ao longo do ano de 1950 e cujos habitantes foram transferidos para a Faixa de Gaza. Essa expulsão que teve início em 1948 interessava a Israel já que para o país era inaceitável manter uma população hostil numa área próxima à fronteira. Essa evacuação coincidiu também com a chegada em massa de imigrantes judeus que deviam ser assentados rapidamente e, para tanto, as casas abandonadas pelos árabes serviram como solução.

A evacuação de Mag'dal foi reiniciada em 14 de junho de 1950 e até 12 de outubro daquele ano grupos de árabes foram evacuados à força e transferidos à Faixa de Gaza, e a imprensa israelense foi convencida pelo governo que aquela transferência fora feita com a concordância árabe e que não houve ali uma expulsão. Numa reunião governamental de agosto de 1950, Ben Gurion fez o seguinte pronunciamento a respeito de Mag'dal:

Não se pode dizer que essas pessoas foram usurpadas. Essa é a força da história humana ... Os turcos retiraram de seu território um milhão e meio de gregos... Em nossos dias os russos retiraram todos os poloneses da região da Galícia, os checos retiraram milhões de alemães da região dos Sudetos. (Citado por MORRIS, 2000, p. 163)

Em agosto de 1950 a evacuação de Mag'dal continuou em silêncio e com eficiente empenho. O exército forneceu caminhões e dinheiro, e três notáveis árabes ajudaram no cadastramento dos candidatos à evacuação e na venda de seus pertences. As terras e casas dos evacuados passaram para as mãos da instituição israelense que cuidava dos bens abandonados. Os caminhões chegaram até a passagem de Erez e ali foram recebidos pelos egípcios com outros caminhões que os conduziram para os acampamentos de refugiados. Quase todos os evacuados foram obrigados a assinar uma declaração segundo a qual

abandonaram Mag'dal por vontade própria e renunciando às suas propriedades e bens e também ao direito de retorno para esse lugar. Mag'dal recebeu oficialmente o nome de Ashkelon em 1956. Mag'dal serviu para transformar o local numa cidade judaica moderna e planejada especialmente para absorver e assentar a população judaica.

O caso do massacre de Qibya

Os “novos historiadores” acusam os diferentes governos israelenses desde a criação do Estado de terem adotado uma atitude dura e militarista para enfrentar os países árabes vizinhos assim como a população árabe tanto dentro de Israel como com relação à população palestina sob seu controle a partir de 1967. Mas a atitude hostil e desproporcional tomada pelo governo e exército de Israel teve início com a própria criação do Estado. Um fato entre vários outros foi levantado pelos “novos historiadores” para mostrar a resposta desproporcional do exército israelense que seguindo instruções governamentais chegou a cometer alguns massacres¹ contra árabes inocentes como é o caso do que ocorreu na aldeia de Qibya.

Na noite de 12 para 13 de outubro de 1953 um grupo de terroristas palestinos entrou em Israel vindo da Jordânia e atirou uma granada na casa da família Kanias no assentamento de Yehud, a leste de Tel Aviv; no atentado morreram a mãe e dois de seus filhos. O assassinato provocou grande repercussão e indignação em todo o país. Já na manhã de 13 de outubro em Tiberíades reuniram-se o comandante das forças armadas, Mordechai Maklef, Moshé Dayan e David Ben Gurion, e decidiram por uma operação militar de resposta que seria infligida na aldeia de Qibya dentro do território jordaniano.

A decisão da operação de resposta não foi levada ao conhecimento do gabinete e foi desencadeada entre as noites de 14 e 15 de outubro de 1953. Os soldados israelenses ao

¹ Benny Morris menciona no livro *Leydatá shel beayat haplitim hafalastinim* (O surgimento do problema dos refugiados palestinos), o massacre realizado no período anterior à criação de Israel na aldeia de Dir Yassin. A operação foi realizada pelas forças do *Lechi* e do *Etsel* na noite de 9 de abril de 1948. Esta aldeia localizava-se ao oeste de Jerusalém. O número de mortos na tomada da aldeia é estimado entre 100 e 254 pessoas. As provas indicam que, inicialmente, os combatentes judeus não tinham planejado matar árabes porém, diante da feroz resistência que encontraram ali, estes teriam perdido o controle e ao vencer o combate, teriam massacrado a população civil. O massacre foi veementemente condenado pela liderança sionista assim como pelos combatentes da *Haganá*. No entanto, a repercussão do caso e a veiculação exagerada pelos meios de comunicação árabes foi um dos motivos, segundo Morris, que aceleraram a fuga dos palestinos das áreas sob controle judaico. (MORRIS, 2002, p. 158 – 159)

atravessarem a fronteira impediram que soldados jordanianos chegassem ao lugar. A ordem dada era de entrar em Qibya e outras aldeias próximas, atacar a população e explodir casas. Em Qibya os soldados foram passando de casa em casa atirando granadas para todos os lados. Os que tentavam fugir foram mortos nas ruas. Ao final da operação, 45 casas tinham sido explodidas pela força dos paraquedistas e 69 integrantes da aldeia tinham sido mortos. Os soldados israelenses se retiraram do local sem nenhuma baixa. As críticas a Israel foram unânimes, mas em Israel o governo fechou fileiras:

Ben Gurion e Golda Meir, então Ministra do Trabalho, criticaram o que chamaram de hipocrisia das nações do mundo. Na reunião de 18 de outubro, Ben Gurion mentiu e afirmou que ele pessoalmente não estava entre os que tomaram a decisão de atacar Qibya. A maioria dos ministros apoiou integralmente Ben Gurion. Na Knesset, que se dispôs a tratar do assunto apenas um mês e meio após o ocorrido, o tom era geral: por que o mundo condena os judeus pela morte de árabes, e ao mesmo tempo silencia a morte de judeus por árabes? Também disseram que a operação fora realizada por civis israelenses indignados, ou seja, a operação fora desencadeada pelo populacho e não pelas forças armadas... No dia 19 de outubro, 4 dias após o ataque de Qibya, Ben Gurion pronunciou um discurso à rádio israelense *Kol Israel* no qual afirmou que o ataque a Qibya tinha sido realizado pelo populacho indignado, alguns dos quais eram sobreviventes do Holocausto e outros eram imigrantes judeus dos países árabes, entre os quais era tradição a vingança de sangue, e que nenhuma unidade do exército tinha se deslocado naquela noite de sua base militar. Ele expressou tristeza pelo derramamento de sangue inocente naquela noite. (MORRIS, 2000, p.177)

A imprensa israelense pouco se ocupou do assunto na época e um manto de silêncio proposital abateu-se sobre toda informação que pudesse esclarecer o que aconteceu naquela noite em Qibya assim como a respeito do envolvimento do exército israelense no episódio. Em 25 de novembro de 1953, a ONU condenou por unanimidade a operação israelense mas a imprensa local fechou fileiras com o governo criticando a hipocrisia do mundo com relação a Israel. O exército, por sua vez, estava naquela época acima de qualquer crítica e acima de qualquer suspeita.

Avi Shlaim também diz que Ben Gurion mentiu a respeito do envolvimento do exército israelense no episódio e afirma o seguinte:

Ben Gurion fez objeção a admitir que as FDI executaram a ação e propôs divulgar uma declaração dizendo que foram os irados aldeões israelenses, cuja paciência havia se esgotado devido aos intermináveis assassinatos, que tomaram a justiça em suas próprias mãos. A maioria dos ministros apoiou Ben Gurion, e ficou decidido que ele deveria

divulgar a declaração. No dia seguinte, em programa de rádio, Ben Gurion deu a versão oficial. Negou qualquer envolvimento das FDI, atribuiu a responsabilidade pela ação aos camponeses que tinham sido provocados além do tolerável e expressou a consternação governamental por pessoas inocentes terem sido mortas. Essa não era a primeira mentira de Ben Gurion por aquilo que ele considerava o bem de seu país nem seria a última, mas foi uma das mais extravagantes. A versão oficial não foi acreditada e não conseguiu reduzir em nada o prejuízo à imagem de Israel. (SHLAIM, 2004, p. 136)

8. O confronto entre a elite *ashkenazita* e os judeus *sefaraditas* e orientais à luz da “nova história”

A partir de 1949 a composição dos novos imigrantes que chegavam a Israel começou a mudar. No lugar dos sobreviventes da *Shoá* começaram a chegar judeus oriundos dos países árabes e do Norte da África, e então ocorreu com os sobreviventes da *Shoá* o que tinha ocorrido com os imigrantes que chegaram antes deles. De um momento para outro tornaram-se veteranos. Assim como ocorreu com os sobreviventes da *Shoá*, os judeus orientais tiveram que confrontar-se não apenas com as dificuldades de absorção num país carente de tudo mas, como aqueles, tiveram que enfrentar um ambiente hostil no qual vigoravam idéias pré-concebidas a seu respeito. Era necessário educá-los para as tarefas mais simples como comer, como se deitar, como se lavar. Muitos deles foram abandonados à própria sorte sem alimentação nem abrigo nem educação para os filhos. Tom Seguev destaca a situação precária à qual foram submetidos os judeus orientais,

Durou anos, passou em herança a seus filhos e até a seus netos e transformou-se num episódio central e muito dolorido da história do Estado de Israel. Mas, na sua origem, a situação precária era muito parecida às condições de absorção dos sobreviventes da *Shoá*. Com a chegada dos judeus dos países árabes se esboçou um novo confronto social: não eram mais os antigos frente aos novos imigrantes ou os ‘*sabras*’ frente ao ‘pó da terra’. A nova onda imigratória passou a confrontar os judeus oriundos da Europa frente aos oriundos dos países árabes, *ashkenazitas* frente a *sefaraditas* e judeus orientais. (SEGUEV, 1991, p. 169)

Com o fortalecimento do Estado, os sobreviventes da *Shoá* foram encontrando seu lugar na nova sociedade e encaixaram-se no establishment político majoritariamente oriundo da Europa Oriental. Os campos de trânsito antes ocupados pelos sobreviventes da *Shoá* passaram a ser ocupados pelos judeus dos países árabes que permaneceram anos nesses acampamentos provisórios chamados *maabarot*. Com o estabelecimento de relações diplomáticas com a Alemanha e a assinatura dos acordos de indenização feitos vários anos antes ainda, os sobreviventes da *Shoá* começaram a receber reparações de guerra e o fosso que separava os judeus europeus dos judeus orientais só foi se aprofundando.²

² Após anos de negociações secretas entre o governo de Israel, o Congresso Mundial Judaico e o governo da Alemanha, foi concluído o acordo de reparação e indenização pelos crimes cometidos pelo regime nazista

Após a euforia que tomou conta da liderança sionista com a conquista da independência e da vitória alcançada na primeira guerra, o país dedicou-se a partir de então a três atividades principais que foram: a absorção da imigração em massa, a miscigenação das diferentes diásporas judaicas e o assentamento acelerado. A linha mestra ao longo das três primeiras décadas do Estado foi a do sionismo pioneiro e socialista que aferrou-se a posturas ideológicas que remontavam ao período anterior à criação do Estado. Mas a pretensão sionista de criar uma sociedade monolítica mostrou-se inalcançável e dessa forma:

O processo de absorção não alcançou os objetivos de uma transformação completa dos imigrantes em ‘novos judeus’ tal como o concebeu a ideologia sionista tradicional. Os novos imigrantes receberam o incentivo para que abandonassem seu modo de vida e suas antigas tradições. Essa pressão foi especialmente dura contra os imigrantes dos países da Ásia e da África que depois viram-se balançando entre dois mundos. No final das contas, surgiram dentro do país dois Israel: Israel *harishoná* (o primeiro Israel) que incluía os imigrantes judeus da Europa e das Américas que foram vistos como culturalmente superiores, e por outro lado, Israel *hashniyá* (o segundo Israel) composto por imigrantes oriundos da Ásia e da África, considerados pelo establishment como atrasados. Essa distinção entre os dois Israel desembocaram rapidamente para novas disputas religiosas e políticas entre os dois grupos. (COHEN, 1997, p. 158 – 159)

A síntese universalista e particularista do sionismo viu-se enfraquecida com a crise na unidade nacional. A concepção ideológica do sionismo não se concretizou por inteiro por causa justamente da formação dos dois Israel antagônicos no campo ideológico e político. Em 1950, com a chegada dos imigrantes oriundos dos países árabes, um alerta foi dado pela Agência Judaica. Um dos membros da Agência, Itzhak Rafael, visitou os campos de trânsito para os judeus do Norte da África localizados em Marselha, na França, onde observou que: “‘O material humano norte-africano não é dos mais desejados’. Um outro delegado da Agência em Casablanca, no Marrocos, declarou que: ‘os judeus marroquinos são muito selvagens e primitivos’”. (Citado por SEGUEV, 2002, p. 155)

contra o povo judeu, e o Estado de Israel foi reconhecido nesse acordo como o único e legítimo representante das vítimas mortas na *Shoá*. O acordo foi assinado em Luxemburgo no dia 10 de setembro de 1952. Pelo acordo, a Alemanha comprometeu-se a pagar o equivalente a 3,4 bilhões de marcos ou 820 milhões de dólares. No entanto, 70% do dinheiro foi destinado à compra de mercadorias e produtos de fabricação alemã e 30% foi destinado à compra de combustíveis. O acordo vigorou por 14 anos e, do total da soma, 750 milhões foram destinados a Israel. O restante Israel repassou a organizações judaicas internacionais que cuidavam da reparação das vítimas entre eles o *Joint* e a Agência Judaica. A Alemanha comprometeu-se também a indenizar particulares perseguidos pelos nazistas que perderam seus bens ou foram obrigados a trabalhos forçados durante a guerra. (SEGUEV, 1991, p. 216 – 217)

Também em 1950, o Ministério das Relações Exteriores divulgou uma circular entre as representações diplomáticas de Israel no exterior alertando que a maior parte dos imigrantes estavam chegando dos países do Oriente Médio e do Mediterrâneo, e que o índice de não *ashkenazitas* estava crescendo de forma constante. A circular alertava para os perigos futuros que essa chegada em massa de judeus orientais traria ao país:

Esta constatação será marcante em todas as áreas da vida em Israel concluindo que, para cuidar do nível cultural do *ishuv* era necessário acelerar a imigração dos países ocidentais e não somente dos países do Oriente Médio considerados atrasados. O país que absorveu com muitas dificuldades as ondas imigratórias da Europa, viu-se cercado mais ainda pela chegada dos judeus dos países árabes. Eles foram recebidos com suspeita e até animosidade. ‘Vocês conhecem os imigrantes destes países?’ perguntou Shoshana Parsitz membro da *Knesset*, ‘vocês sabem que nós não temos uma linguagem em comum com eles. Nosso nível cultural não condiz com seu nível cultural e com seu modo de vida medieval’. (SEGUEV, 2002, p. 155)

Ben Gurion também manifestou-se de forma muito pejorativa à imigração dos judeus oriundos dos países árabes:

‘A presença divina afastou-se dos judeus orientais e sua influência no mundo judaico diminuiu ou cessou por completo. Nos últimos séculos, o judaísmo europeu esteve no topo do povo tanto do ponto de vista quantitativo quanto qualitativo’... Ben Gurion acrescentou que, ao falar do judaísmo europeu, referia-se em especial aos judeus da Europa Oriental. Suas palavras foram publicadas no anuário do governo e, desta forma, o establishment do Estado de Israel adotou para si a certeza de que a casa de um mascate judeu de Plonsk (na Polônia) era abençoada pela presença divina, enquanto a casa de um médico judeu, graduado pela Sorbonne e que morava na Argélia, não foi abençoada com a presença divina. O judaísmo europeu, escreveu Ben Gurion, ‘moldou a imagem do judeu no mundo inteiro’ ao mesmo tempo em que ‘nos países islâmicos os judeus ocuparam nos últimos séculos somente um papel passivo na história do povo judeu’. Assim, segundo suas palavras, o sionismo foi um movimento dos judeus ocidentais, quer dizer, dos judeus da Europa e da América... O Estado foi erigido mas ele não encontrou nele o povo que esperava. Sem ter o povo que queria ter, viu se obrigado a trazer os judeus dos países árabes. Ben Gurion chegou a compará-los aos negros que foram levados para a América como escravos. (SEGUEV, 2002, p. 156)

Quando se falava nos círculos governamentais a respeito das dificuldades de absorção das diferentes comunidades judaicas, a referência era sempre a respeito do primitivismo das *edot hamizrach* (as comunidades dos judeus orientais). A solução para este problema consistia no resgate destes judeus do atraso de vida que eles carregaram de

seus países de origem, e este resgate devia ser feito como uma política oficial do Estado. Seguev analisou a imprensa da época e diz o seguinte a respeito do assunto e da visão negativa a respeito dos judeus orientais:

Uma análise quantitativa e qualitativa dos jornais da época indica que aproximadamente a metade das publicações que tratavam dos novos imigrantes os retratava de forma negativa e aproximadamente 20% os apresentava de forma positiva. A maior parte das publicações que retratavam os imigrantes de forma negativa ocupavam-se com os judeus oriundos dos países árabes. Quando teve início a imigração em massa, os jornais referiam-se de forma negativa aos imigrantes europeus, os sobreviventes da *Shoá* dizendo que eles ‘levavam um modo de vida destrutivo ao qual se acostumaram nos acampamentos do *Joint* (na Europa). ‘Perseguidos’ foi escrito num dos jornais, ‘eles se acostumaram a viver às custas dos outros’. Nos acampamentos, observaram os jornais, ‘foram roubados 20 mil pratos e 18 mil garfos e agora eles roubam sacos de comida, tanto que foi necessário colocar guardas armados ao lado dos depósitos’... Com o passar do tempo, diminuíram as publicações desse tipo. No lugar das mesmas aumentaram e muito as publicações negativas a respeito dos judeus oriundos dos países árabes. Os jornais os retratavam como indivíduos que não sabiam o que eram banheiro nem papel higiênico, como indivíduos que plantavam verduras embaixo das camas e que escondiam bebês em caixotes para salvá-los das mãos dos médicos e dos remédios. Em março de 1951, o jornal *Haaretz* publicou um informe a respeito de imigrantes do Iraque que se encontravam numa *maabará* dizendo: ‘São muitos ali os pais que mandam seus filhos roubar, e os professores mostram-se impotentes diante desse fenômeno. ‘Se eu não seguir as ordens dos meus pais’ disse uma menina, ‘então eles diminuem de mim a porção de comida e duplicam as pancadas’... As crianças bebem *araq* e são ensinadas sempre a mentir. (SEGUEV, 2002, p. 158)

A imprensa generalizava as descrições negativas a respeito dos judeus orientais dizendo que não tinham nenhuma disposição para a adaptação à vida em Israel, que eram cronicamente preguiçosos e odiavam o trabalho. A maioria deles não tinha qualquer tipo de profissão e eram extremamente pobres. À diferença dos sobreviventes da *Shoá*, até os filhos dos judeus dos países árabes eram vistos como um exemplo de fracasso e a respeito dos quais não havia esperança. Elevar seu nível cultural geral era visto na década de 1950 como uma tarefa para várias gerações. A imprensa criticava na época Menachem Begin e seu partido *Herut* que instavam sempre o governo do *Mapai* a levar para Israel todos os judeus oriundos dos países árabes, pois como os consideravam como sendo ignorantes e primitivos, poderiam tornar-se seus eleitores e dessa forma alçariam a direita ao poder. Essa observação da década de 1950 mostrou-se parcialmente verdadeira pois os judeus dos países árabes tiveram uma importante influência na chegada do Likud ao poder em 1977.

Em 1977, Menachem Beguin líder do partido *Likud*, chegou ao poder colocando fim a quase 30 anos de poder do *Mapai* e depois *Maarach* colocando em xeque o establishment político que governou o país desde a sua fundação. Na década de 1970, já moravam em Israel a segunda e a terceira geração de judeus oriundos dos países árabes. Estes apontavam para o fato de que a sociedade israelense os discriminou e lhes negou as oportunidades de igualdade e até os forçou a abandonar suas bases culturais. Menachem Beguin soube monopolizar essa divisão na sociedade cativando os eleitores orientais e soube ganhar o apoio dos mesmos para seu partido. Ao mesmo tempo, Beguin soube:

Fazer amplo uso da demagogia populista e com isso despertou sentimentos nacionalistas. Ao prometer aos judeus orientais que ele nunca renunciaria à Margem Ocidental do rio Jordão, lhes ofereceu não apenas segurança e a concretização do sonho nacional, mas também a certeza de que a população árabe dos territórios ocupados tomou o lugar que antes era deles no patamar mais baixo da escala social israelense, e enquanto durasse a ocupação dos territórios, os judeus orientais não voltariam a esse lugar mais baixo da escala social. Beguin soube dar aos membros das *edot hamizrach*, especialmente aos judeus oriundos do Norte da África, a convicção de que ele respeitava sua cultura e que lhes devolvia o bem mais precioso que lhes fora tirado pelo movimento trabalhista que era o respeito por si mesmos. Também os tornou partícipes do que até então era considerado um privilégio *ashkenazita* e que era a conscientização a respeito da *Shoá*. Mais do que ninguém, Beguin usou a *Shoá* para justificar todos os aspectos de sua política e para fortalecer sua posição partidária. Com isso tirou a *Shoá* do monopólio *ashkenazita*. Beguin foi o grande popularizador da *Shoá* e não perdeu nenhuma oportunidade para mostrar que o mundo influenciado pelo nazismo era hostil a Israel e que o país encontrava-se sozinho frente a esse mundo ameaçador. (SEGUEV, 1991. p. 372)

8.1 O confronto entre os antigos residentes e os novos imigrantes à luz da “nova história”

A Lei do Retorno, que confere a cada judeu que quiser se estabelecer em Israel o direito automático à cidadania, foi aprovada em julho de 1950. Assim que acabou o Mandato Britânico, o governo provisório anulou os decretos do Livro Branco que limitavam a imigração judaica e os portões do país foram abertos para todos. Nos primeiros seis meses após a declaração da independência, mais de 100 mil imigrantes chegaram e, em 1949, mais 250 mil judeus, o que fez com que a população crescesse em 50%; um em cada três israelenses era então um novo imigrante, um estranho no novo país e estranho em relação aos outros cidadãos. Em quatro anos, 600 mil imigrantes chegaram, dobrando então a população judaica.

Em vários lugares do mundo foram realizadas operações complexas para resgatar as comunidades judaicas, o que requereu a mobilização de operações secretas ou clandestinas tanto do movimento sionista como do próprio governo israelense. Para Ben Gurion, a imigração era o componente mais importante no fortalecimento da segurança nacional, pois só a imigração em massa poderia criar fronteiras seguras. Os imigrantes eram um meio para se alcançar a defesa do país. Israel e a Organização Sionista Mundial tiveram que gastar grandes somas para conseguir autorizações de saída para os judeus da Europa Oriental e dos países árabes.¹

Na Europa, os enviados da Agência Judaica realizaram uma grande campanha propagandística para estimular a emigração em massa. Eles tentavam convencer os judeus dizendo que se não saíssem naquele momento não poderiam fazê-lo depois. Havia quem lhes promettesse uma vida de felicidade e prosperidade na pátria dos judeus e não lhes contaram a respeito das dificuldades de absorção pelas quais passavam todos os que foram

¹ O pagamento pelas permissões de saída foi feito ou com dinheiro ou mediante mercadorias, máquinas e equipamentos agrícolas ou hospitais que foram construídos pelo *Joint*. Muitos dos acordos foram assinados após meses de negociações o que transformou os judeus em mercadoria de troca. Como exemplo é possível citar o caso da negociação com o governo da Hungria que exigiu 2 milhões de dólares para permitir a emigração de 25 mil judeus ou o equivalente a 8 dólares por cabeça. O governo da Romênia exigiu 5 milhões de dólares por 50 mil permissões de saída, o equivalente a 100 dólares por cabeça. O governo húngaro em outra ocasião passou a exigir mil dólares por cada judeu mas autorizando apenas a saída de homens com idade superior a 50 anos. Toda a negociação se deu numa linguagem comercial, como se não se tratasse de vidas e de pessoas. (SEGUEV, 2002, p. 110)

para lá. Houve na época a sugestão de impor censura sobre as cartas enviadas pelos imigrantes a seus familiares na Europa; esta sugestão chegou a ser implantada por um certo período.

As motivações que levaram os imigrantes a optarem por Israel foram as mais variadas possíveis, porém não todos chegaram ao país por vontade própria. Entre os imigrantes se encontravam os que foram a Israel por motivações ideológicas sionistas, outros aderiram a essa ideologia durante a *Shoá*, e outros decidiram imigrar devido à campanha propagandística organizada pela Agência Judaica. Alguns foram pois temiam ser os únicos a ficarem entre os judeus de suas comunidades e muitos outros saíram depressa da Europa temendo que, com o avanço do comunismo, não iriam poder fazê-lo depois. Também nos países árabes se observou o fenômeno em que certos grupos abandonaram aqueles países por vontade própria e outros o fizeram por causa das perseguições, da fome e da miséria imposta aos judeus. O que ocorreu com muitos judeus da Europa também ocorreu com eles: Israel não era sua primeira escolha. Se somente pudessem imigrar para outros lugares assim o fariam em lugar de ir a Israel. Desta forma, o mito nacional que foi cultivado no país ao longo de décadas foi colocado em xeque.

O mito tendia a mostrar que a imigração em massa fazia parte da campanha que sucedeu entre os judeus ao longo de gerações, segundo a qual os judeus sempre sonharam com a redenção de Israel. Na Declaração da Independência lê-se o seguinte a respeito do mito: “Após ter sido exilado de seu país pela força, o povo judeu guardou fidelidade a sua terra em todos os cantos para onde foi espalhado e nunca deixou de orar nem de ter esperança de um dia retornar à sua pátria para nela renovar sua independência política”. Mas esta constatação mostrou-se verdadeira para uma pequena parcela do povo: sete de cada cem judeus optaram por ela. A maioria dos judeus decidiram permanecer em seus países de origem ou nos novos países que os tinham acolhido. O movimento sionista não conseguiu convencer todos os judeus de que Israel deveria ser o destino natural de todos eles e essa constatação mostrou-se constrangedora. Para justificar o sionismo, os delegados da Agência Judaica tenderam a exagerar na descrição dos perigos aos quais estavam submetidos os judeus e em várias oportunidades disseram aos judeus da diáspora que a qualquer momento poderia advir sobre eles uma nova catástrofe. Ben Gurion observou alarmado essa situação como um problema israelense e declarou: “Durante milhares de

anos fomos um povo sem um Estado, agora existe o perigo de que Israel se transforme num Estado sem povo”. (Citado por SEGUEV, 2002, p. 122)

Por essa razão foi adotada a decisão de absorver todos os judeus do mundo. Muitos dos imigrantes foram descritos como sendo algo semelhante ao “pó da terra” pela sua insignificância para a construção do país, mas muitos outros foram transformados nesse “pó da terra” após terem chegado. Sua marginalização fez parte do duro processo de absorção e isso aconteceu com muitos *ashkenazitas*, mas se agravou especialmente com relação aos judeus oriundos dos países árabes. A todos os imigrantes foi prometida uma coisa; a realidade, no entanto, mostrou-se bem diferente.

Conforme se intensificou a imigração, o país confrontou-se com uma nova constatação: Israel queria e precisava da imigração mas os israelenses não queriam os imigrantes. Assim, nem todos os imigrantes eram desejados, mesmo que a política oficial incentivasse a imigração em massa.

‘Israel é um Estado pequeno e não pode receber todos os loucos judeus’ disse na época Levi Eshkol. Também outros doentes não foram recebidos de braços abertos nem os velhos. ‘Nós precisamos de mãos trabalhadoras e lutadoras’ declarou Eliezer Kaplan, então Ministro das Finanças do país. Havia quem não desejasse imigrantes que pertenciam a determinados partidos políticos ou que eram oriundos de certos países; havia quem os desejassem se fossem pioneiros mas os rejeitavam se fossem refugiados. Havia então aqui e acolá algo que não era bem sionismo, nas entrelinhas havia até um sentimento anti-judaico. A relação dos israelenses com os novos imigrantes era ao extremo complexa e carregada de contradições e de idéias preconcebidas. A chave para entender essa relação dupla estava na tendência que caracterizou os israelenses de negar a diáspora, de se mostrar numa posição ativa e burlesca com relação à vida fora de Israel e com a disposição para colocar o Estado no centro de suas vidas... Eles fizeram isso sem hesitar, como se fossem os ministros da História, pois o Estado era, a seus olhos mais importante que o judaísmo mundial. (SEGUEV, 2002, p. 123)

Ao chegarem ao país de seus sonhos como lhes fora prometido, a maior parte dos imigrantes se confrontou com uma dura realidade, a carência era total em todos os sentidos, tanto material como afetiva. A maior parte deles foi levada para campos de trânsito, as *maabarot*, e ali permaneceram meses ou anos. As condições nos campos eram duras: não havia instalações sanitárias, a concentração populacional era grave e as condições de saúde, precárias. Muitos chegaram ao país já doentes. Em janeiro de 1949 havia 28 mil judeus vivendo nessas condições, ou seja, um de cada quatro imigrantes que tinham chegado até

então. A Agência Judaica chegou a acusar o governo de estar interessado na imigração mas se mostrar impotente para absorver os milhares de imigrantes que chegavam.

A maior parte das *maabarot* foram criadas nas periferias das cidades e em 1950 havia nelas 250 mil imigrantes. Muitos eram instalados ali assim que pisavam em Israel. Dentro das *maabarot*, cada família recebia uma tenda ou às vezes duas famílias tinham que dividir a mesma tenda. Com o passar do tempo, foram criadas construções simplórias feitas de latão ou cabanas de madeira sem água nem eletricidade. Somente uma parte das *maabarot* encontrava-se sob a jurisdição de algum município mas em geral os serviços prestados ali eram muito precários. Algumas *maabarot* foram criadas em lugares afastados sem a preocupação de criar ali fontes de trabalho para seus ocupantes e com isso relegaram suas populações ao desemprego ou ao sub-emprego na construção civil ou na agricultura.

Em 1951, o número de imigrantes em Israel já era equivalente ao número de habitantes do país e a idéia que prevalecia então era a de que sua absorção implicava na renúncia a sua identidade cultural para a adoção de uma nova cultura. Havia uma discussão na época entre os antigos moradores do país onde termos como “regularização” e “seleção” tornaram-se usuais. Ao falar de “regularização” referiam-se à diminuição do número de imigrantes e à necessidade da desaceleração do próprio processo imigratório. Com isso, mais um mito foi quebrado pela “nova história”, segundo o qual havia interesse na época em levar a Israel todos os judeus. Não se falava muito sobre as dificuldades enfrentadas pelos judeus em seus países de origem porém se tendia a priorizar os interesses estratégicos de Israel que precisava de recursos humanos mas que era carente em recursos econômicos. Os que eram favoráveis à limitação da imigração não se pronunciavam publicamente com temor de serem atacados pelos veículos de imprensa, sua crítica à imigração em massa era velada.

Paralelamente à discussão a respeito da “regularização” ou seja, ao controle da imigração, existiu também a discussão em torno da “seleção”

Esta era uma discussão sobre a qualidade do ‘material humano’ que se desejava levar a Israel. ‘Não é segredo que entre os imigrantes havia um material humano indesejável’ diziam os israelenses na época. O assunto foi tratado também em discussões da Organização Sionista. Nahum Goldman, então seu presidente, disse: ‘Todo estado e povo tem direito a uma certa dose de crueldade. Velhos e deficientes devem ser uma carga para outras instituições. Não vejo nenhuma tragédia se instituições judaicas

tomarem conta destes doentes no exterior. Uma supervisão mais eficiente e uma seleção será vital para a imigração e não é preciso se opor a este critério por motivações ideológicas. (Citado por SEGUEV, 2002, p. 145)

Em dezembro de 1948, a Agência Judaica elaborou uma lista de doenças cujos portadores deveriam ser impedidos de imigrar e até havia uma ordem de barrar a imigração de doentes crônicos. O Ministro da Absorção da época, Avraham Shapira, escreveu aos delegados no exterior que se bem que as portas do país deviam ficar abertas para a imigração, ele acentuou a necessidade de estimular a imigração de todos aqueles que poderiam contribuir para a construção do país e evitar a chegada daqueles que poderiam pôr em risco o esforço de guerra pelo qual Israel passava. Durante meses a Agência Judaica travou negociações com o *Joint* para que esta instituição tomasse conta dos “casos sociais”. Eles pretendiam que o *Joint* se encarregasse do financiamento e assistência para todos os judeus impedidos de imigrar por serem velhos ou doentes. A visão recorrente na época e a política adotada eram que quem não tinha as forças necessárias para fazer pelo Estado, o Estado de Israel não deveria se obrigar a nada com respeito a este indivíduo. Esta era uma postura israelense na época, mais do que uma visão judaica ou sionista a respeito do problema da imigração.²

No final das contas, Tom Seguev conclui o seguinte a respeito da absorção da imigração em massa no país, apesar das discussões travadas a seu respeito no seio da sociedade e nas instâncias governamentais:

Ao final, permitiu-se a todos a entrada sem ‘seleção’ e sem ‘regularização’. Também os políticos que afirmavam que era necessário desacelerar o ritmo da imigração, trazendo num primeiro momento apenas ‘o material humano positivo’, não se atreveram a lutar por isso publicamente com medo de serem vistos como carentes de uma visão sionista e patriótica. Eles se encontravam então numa encruzilhada: temiam diante de uma imigração ilimitada mas temiam também pela sua limitação. Não era fácil decidir: a necessidade de recursos humanos para o trabalho assim como para a guerra, foi levada em consideração em primeiro lugar. Pairava no ar a culpa pelo pouco esforço feito pelo

² Mesmo após a aprovação da Lei do Retorno em 1950, o Estado tentou limitar a imigração de judeus que eram vistos como uma carga ou como indesejáveis. Naquele ano, o Ministério do Interior tentou impedir a imigração de um grupo de idosos da Bulgária. Foi necessária a intervenção do Procurador jurídico do governo que esclareceu que, de acordo com a Lei do Retorno, seria ilegal impedir a entrada do grupo. Outros imigrantes indesejáveis, além dos velhos e doentes, eram os comunistas, casais mistos e jornalistas. Havia, em oposição, imigrantes que eram mais desejáveis que outros. Os *askanim* (ativistas sionistas) receberam preferência no momento de imigrar e uma série de benefícios tanto quanto à moradia como quanto à absorção.

ishuv para o salvamento na época da *Shoá* e não eram muitos os que quiseram tomar para si a responsabilidade de decidir que estes judeus ou aqueles deveriam permanecer provisoriamente em seus países de origem, pois havia o temor real pelo seu destino. Existia o receio de que se não se lhes permitisse imigrar imediatamente não o fariam depois ou não receberiam permissão posteriormente para partir. Com o passar do tempo, essa concepção mostrou-se errônea: a imigração em massa pesou muito sobre o Estado e dificultou a integração social: ela levou a Israel pessoas que não desejavam viver no país ou que se decepcionaram com o que viram ao chegar, como consequência das dificuldades de absorção, e esse foi o núcleo para o início dos conflitos sociais e para a sensação de alguns grupos de sentirem-se abandonados à própria sorte pelas autoridades do país. A maior parte dos imigrantes não corria perigo real em seus países de origem, e a maior parte dos países permitiu que ocorresse a emigração dos judeus, mesmo anos após a criação de Israel. Os políticos erraram também quanto ao posicionamento da sociedade israelense quanto à imigração em massa: já no início de 1949, oito de cada dez israelenses sustentavam que era necessário introduzir uma sistematização e um planejamento na hora de trazer os imigrantes. Eles disseram que era necessário dar preferência aos membros dos movimentos de pioneiros, para a juventude de agricultores, e para os operários profissionais. (SEGUEV, 2002, p. 149)

As primeiras décadas do sionismo foram, realmente, um período de primeira pessoa no plural e uma vivência de estar junto. O apego ao país e a disposição para o sacrifício, foram fruto da educação sionista e seus ideólogos estavam convencidos de que o sionismo, era único caminho para salvar o povo judeu garantindo sua sobrevivência nacional. Atualmente Israel encontra-se em luta pela definição do caráter e de sua identidade judaica e a corrente pós-sionista tem colaborado para acirrar ainda mais essa disputa. Considerando-se os legítimos porta-vozes de uma nova era, tentaram mudar a forma de abordar o passado. Os “novos historiadores” viram-se como os detentores de uma nova verdade. Zygmunt Bauman faz uma referência a este embate entre os que se consideram os detentores da verdade seja ela a versão oficial ou uma contestação a esta

A noção de verdade pertence à retórica do poder. Ela não tem sentido a não ser no contexto da oposição – adquire personalidade própria somente na situação de desacordo, quando diferentes pessoas se apegam a diferentes opiniões, e quando se torna o objeto da disputa de quem está certo e quem está errado – e quando, por determinadas razões, é importante para alguns ou todos os adversários demonstrar ou insinuar que é o outro lado que está errado. Sempre que a veracidade de uma crença é asseverada é porque a aceitação dessa crença é contestada, ou se prevê que seja contestável. A disputa acerca da veracidade ou falsidade de determinadas crenças é sempre simultaneamente o debate acerca do direito de alguns de falar com a autoridade que alguns outros deveriam obedecer; a disputa é acerca do estabelecimento ou

reafirmação das relações de superioridade e inferioridade, de dominação e submissão, entre os detentores de crenças. (BAUMAN, 1997, p. 143)

O cotidiano dos israelenses após a concretização de um sonho milenar foi menos pioneiro do que tinha sido idealizado. A sociedade que foi surgindo mostrou-se menos culta, menos justa e altruísta e até menos *ashkenazita* da que fora pensada pelos ideólogos sionistas. Ela não ofereceu igualdade de oportunidades a todos os seus integrantes, nem lhes deu a paz e a normalização da vida como fora inicialmente desejado. A maior parte dos israelenses demoraram a entender sua realidade, tinham acima de tudo a preocupação com a consolidação do Estado. Mas o sonho foi o combustível que os levou a manter a unidade nacional carregada de mitos para encontrar um consenso. O ideal lhes deu forças para superar os traumas da *Shoá* e para vencer tantas guerras e desafios. Os interesses nacionais foram colocados acima de disputas internas.

A postura dos “novos historiadores” dentro do novo contexto nacional não foi em tudo negativa pois ela ajudou a ampliar o debate intelectual e público transformando Israel numa sociedade mais pluralista, mais democrática e com esperanças de encontrar uma nova forma de convivência e de superação consensual de suas disputas internas.

SEGUNDA PARTE

1. O início da colonização judaica na terra de Israel na obra de Meir Shalev

A sociedade judaica tradicional da terra de Israel no século XIX estava formada por segmentos que tiveram permanência ininterrupta ao longo de séculos e por grupos que foram chegando em períodos distintos. Esta sociedade recebia o nome de velho *ishuv* em oposição ao novo *ishuv*, formado a partir da primeira *aliá*, a primeira onda imigratória ocorrida a partir de 1881¹. O velho *ishuv* era totalmente dependente de donativos que os judeus da diáspora enviavam a seus irmãos na Palestina por estarem morando na terra sagrada e dedicados em sua quase totalidade ao estudo das sagradas escrituras. No entanto, já por volta de 1830 houve tentativas de modernizar este estilo de vida quando judeus da Europa Ocidental entre eles, Sir Moses Montefiore e Adolph Crémieux, começaram a financiar e a incentivar a formação de uma economia produtiva que dependesse menos dos donativos vindos de fora. Em 1878 foi estabelecida a primeira colônia agrícola em Petach Tikva, fundada por um grupo de judeus oriundos de Jerusalém, mas era este um passo incipiente.

Enquanto isso, na Europa, o movimento sionista em suas diferentes correntes fervilhava contrastando com a sonolência da vida judaica na Palestina. Com a chegada de judeus idealistas e nacionalistas, o abismo que separava o velho *ishuv* do novo que iria formar-se a partir de então, o contraste entre o mundo tradicional e o novo, entre as duas formas de vida, tornou-se evidente.

As diferentes *aliot* para a terra de Israel ocorreram concomitantemente com as principais migrações judaicas ocorridas na segunda metade do século XIX, onde a maior parte destes judeus emigraram para a Europa Ocidental, para a América do Norte e para a América do Sul. De 1880 a 1930 apenas 4% dos judeus neste movimento migratório dirigiram-se à Palestina. (EISENSTADT, 1977, p. 39) Até 1930, a maioria dos imigrantes que chegaram ao país eram jovens solteiros, e a imigração de comunidades inteiras e de famílias, aconteceu entre a década de 30 e a de 40 com o avanço da perseguição nazista.

¹ Aliá – Lit: subida, ascensão. Plural: Aliot. Antigamente, no período bíblico, designava cada uma das três peregrinações anuais que os judeus realizavam a Jerusalém. No período moderno, passou a designar cada uma das ondas imigratórias, que, a partir do final do século XIX, se dirigiram à terra de Israel. Na 1ª aliá (1881-1903), chegaram ao país aproximadamente 25.000 imigrantes. Na 2ª aliá (1904-1914), foram cerca de 40.000 imigrantes. Na 3ª aliá (1919-1923), imigraram 35.000 pessoas. Na 4ª aliá (1924-1932), chegaram aproximadamente 82.000 imigrantes e a 5ª aliá (1933-1948) abrangeu 265.000 imigrantes. (EISENSTADT, 1977, p. 42)

O início das *aliot* para a terra de Israel representou uma revolução em relação à vida tradicional judaica. Jovens formaram, ainda na Europa, grupos coesos e nestes grupos preparavam-se, tanto ideológica como socialmente, para iniciar uma nova vida. Os jovens pioneiros chegaram à Palestina movidos por vários ideais: a conquista da terra mediante o trabalho agrícola, a renovação de uma cultura em moldes seculares e de uma educação hebraica de bases nacionalistas. A experiência mostrou que os que não se adaptaram à vida árdua na aridez da Palestina acabaram abandonando o país.

A primeira *aliá* teve início com o incentivo do grupo dos *Chovevêi Tsion*² originários da Rússia e da Romênia em 1881, movidos pelos pogroms, os massacres promovidos pelo regime do czar da Rússia contra os judeus. Estes imigrantes consideravam a colonização da Palestina e a redenção da terra como condição para o renascimento do povo perseguido na diáspora.

A segunda *aliá* estava formada por integrantes de vários grupos sionistas trabalhistas oriundos da Rússia, desapontados com o fracasso da reforma social em seu país e com a Revolução de Outubro de 1905 que acabou novamente em pogroms anti-judaicos. A segunda *aliá* ocorreu entre 1904 e o início da Primeira Guerra Mundial em 1914, quando entre 35 mil e 40 mil judeus chegaram ao país. Esta *aliá* foi decisiva para a modificação de toda a estrutura social e econômica da comunidade judaica. Graças a ela, novos métodos de colonização da terra foram adotados, e foi também neste período que a Organização Sionista Mundial começou a agir na Palestina a partir de 1908.

Tanto os imigrantes de 1881 como os integrantes da segunda *aliá* enfrentaram graves dificuldades econômicas pois o país encontrava-se devastado, dominado pelo deserto ao sul e por grandes áreas pantanosas ao norte. Os integrantes da segunda *aliá*, no entanto, tiveram uma importância decisiva na formação histórica do novo *ishuv*. Desde a sua chegada, integrantes desta *aliá* tornaram-se membros ativos em todos os assuntos do cotidiano chegando a ser líderes atuantes, fazendo parte do establishment político até os primeiros estágios do Estado fundado em 1948. A ideologia forjada por estes imigrantes transformou a vida social e institucional do *ishuv*.

² Chovevêi Tsion – (Lit: “Amantes de Sion”) Movimento criado na Rússia em 1880 e que foi o principal precursor do sionismo político moderno.

Diferentemente dos integrantes da primeira *aliá*, que imaginaram a salvação do povo mediante a normalização da vida dos imigrantes que ocorreria com sua transformação em camponeses e operários, os integrantes da segunda *aliá* consideravam-se pioneiros, não interessados em seu próprio estabelecimento na Palestina apenas, mas também tinham na sua frente, em suas mãos, o futuro de todo o povo judeu como nação. Eles não pensavam neles próprios pois eram guiados pelo interesse coletivo. O que os mobilizava e influenciava era o fervor revolucionário que presenciaram na Europa e a decepção que sentiram ao perceber que, mesmo participando do movimento revolucionário na Rússia, eles, como judeus, jamais conseguiriam desfrutar das conquistas que poderiam ser ali alcançadas nem ali nem em nenhum outro país da Europa.

As várias tentativas fracassadas de conseguir uma Carta Régia do Império Otomano para criar um lar nacional judaico na Palestina e a proposta da criação desse lar nacional em Uganda em 1903, assim como, a morte de Herzl em 1904, sinalizaram para esses jovens a necessidade de uma mudança em seu modo de pensar. Era necessário parar de esperar e começar a agir, e esta convicção os impulsionou em sua partida para a Palestina na busca de uma solução para todo o povo judeu.

A segunda *aliá* forjou também no imaginário do povo a figura de um novo homem, o *chalutz*³, um ser totalmente diferente do judeu da diáspora e também de qualquer integrante do velho *ishuv*. O *chalutz* representava o tipo ideal do pioneiro movido pela abnegação pessoal em prol da sociedade toda. O pioneiro era um homem pronto para privar-se das conquistas do mundo consumista e para viver como se fosse um asceta, não por si e sim pelos outros, e todos os outros deviam seguir seu exemplo de vida. Por isso, a maioria dos integrantes da segunda *aliá* procurou manter-se longe de confortos materiais, políticos e sociais. A ênfase em suas vidas estava posta no trabalho agrícola para a redenção da terra ou no trabalho manual, mas principalmente no trabalho que não explorava o outro nem dependia de terceiros como, por exemplo, a mão de obra árabe que era na época usada pelas colônias agrícolas fundadas pelos membros da primeira *aliá*. Somente mediante o trabalho físico árduo poderia surgir o novo ser, o novo judeu e, por conseguinte, a nova entidade nacional sionista.

³ Chalutz – Lit: pioneiro. Denominação dada ao jovem que vinha à Palestina para concretizar sua aspiração sionista de trabalhar o solo e participar da construção do país. (*Cadernos de Língua e Literatura Hebraica I*, 1998, p. 176).

O novo homem precisava renovar também as bases culturais mediante a inovação literária e científica fazendo renascer a língua milenar, única capaz de unir o povo disperso. O futuro dependia então da nova alma do pioneiro, era ele que tinha que abrir o caminho à frente de toda a coletividade. Mas esta convicção não era colocada no mundo ideal, o pioneiro via-se como a nova elite imbuída de fortes características morais, destinada a salvar todo o povo judeu moldando com o trabalho físico uma nova sociedade.

Foi nesse período que surgiu a primeira comunidade agrícola coletiva, o *kibuts*⁴, Degânia, fundado em 1909 e os primeiros movimentos dos trabalhadores que deram origem à *Histadrut*, a Confederação Geral dos Trabalhadores da terra de Israel em 1920. Na época ocorreu também a chegada ao país de uma onda imigratória do Iêmen que representou a vinda de elementos verdadeiramente proletários acostumados a trabalhar a terra em condições climáticas adversas como as da Palestina. No mesmo período teve início o reflorestamento do país pela Organização Sionista e a aquisição de terras em diferentes partes liderada pelo Fundo Nacional Judaico. Desta forma, os integrantes da segunda *aliá* “queriam não só estabelecer a doutrina certa mas, também, executar uma obra colonizadora construtiva e verem-se como precursores de colonização e desenvolvimento nacionais mais amplos”. (EISENSTADT, 1977, p. 57)

Os integrantes da segunda *aliá* procuravam o retorno a uma vida pura e autêntica, a uma existência da nova nação em sua terra. Este processo incluiu a substituição da língua da diáspora *ashkenazita*, o ídiche, por um hebraico coloquial e de pronúncia *sefaradita* ao invés da pronúncia arcaica *ashkenazita* que lembrava a vida nos guetos da Europa. Também na época ocorreu o abandono dos sobrenomes diaspóricos e a adoção de nomes hebraicos e bíblicos com o objetivo de acentuar um novo nascimento na nova terra. Tudo na terra de Israel devia contrapor-se à diáspora: a modernidade em oposição à vida tradicional, o novo hebreu devia suplantiar o antigo judeu. (EVEN ZOHAR, Itamar, 1998, p. 17)

No repertório literário das duas primeiras *alilot* predominavam dois modelos: o modelo antigo do judeu do exílio, miserável, carregado de estereótipos físicos e comportamentais e o outro era o modelo da vanguarda ideológica, o modelo do hebreu desenraizado da diáspora e totalmente enraizado na nova terra em total oposição com o

⁴ Kibuts – (Plural: kibutsim – comuna agrícola). Colônia coletiva israelense baseada na posse comum da terra e dos meios de produção. O 1º kibuts foi Degânia, fundado em 1909 ao norte do país, próximo ao Mar da Galiléia.

judeu diaspórico. Este novo judeu era representado por “uma personagem exemplar de judeu erez-israelense corajoso e orgulhoso, ereto e agradável, nativo e enraizado”. (EVEN ZOHAR, Basmat, 1998, p. 37)

Neste contexto é preciso mencionar a característica da intolerância do Estado-nação. A sociologia afirma que faz parte do Estado-nação ser intolerante e o movimento pós-sionista se queixa dessa intolerância. Zygmunt Bauman faz a seguinte observação a respeito da constituição do Estado nacional moderno e esta colocação serve para entender o contexto usado em Israel ao tentar moldar os judeus sefaraditas e orientais nas décadas iniciais do país. Israel inseria-se neste contexto:

O Estado moderno nasceu como uma força missionária, proselitista, de cruzada, empenhado em submeter as populações dominadas a um exame completo de modo a transformá-las numa sociedade ordeira, afinada com os preceitos da razão. A sociedade racionalmente planejada era a causa finalis declarada do Estado moderno. O Estado moderno era um Estado jardineiro. Sua postura era a do jardineiro. Ele deslegitimou a condição presente (selvagem, inculta) da população e desmontou os mecanismos existentes de reprodução e auto-equilíbrio. Colocou em seu lugar mecanismos constituídos com a finalidade de apontar a mudança na direção do projeto racional. O projeto, supostamente ditado pela suprema e inquestionável autoridade da razão, fornecia os critérios para avaliar a realidade do dia presente. (BAUMAN, 1999, p. 29)

A literatura da época tinha como função negar o exílio e descrever a obra criativa da nova comunidade em Israel moldando a personagem do homem e da mulher positivos e desejáveis. Este direcionamento na literatura seguia a onda política, social e ideológica. O novo hebreu era jovem, pioneiro, ligado ao trabalho agrícola ou à defesa das novas colônias e, em último caso, também ao trabalho artesanal e operário nas novas cidades. Além disso, ele era mostrado como um profundo amante deste trabalho. Assim ele era um depositário apenas de virtudes, tanto físicas como morais, “ligado à natureza, apaixonado pelo país, ativo, corajoso, forte e bravo, ereto, saudável e bronzeado, risonho, que canta e dança, tranquilo e confiante, rigoroso, idealista e ético”. (EVEN ZOHAR, Basmat, 1998, p. 42)

É neste contexto histórico e ideológico que se coloca a obra do escritor israelense contemporâneo Meir Shalev, nascido em Nahalal, o primeiro *moshav*⁵ do país, surgido em

⁵ Moshav – (Plural – moshavim – estabelecimento, colônia agrícola). Aldeia ou colônia em bases cooperativas onde cada família tem sua propriedade porém a produção é vendida em conjunto. O 1º moshav foi Nahalal, fundado em 1921 e localizado no norte do país, no Vale de Jezreel.

1921. Em três de seus romances, Shalev trabalha com a temática da colonização da terra de Israel. *Essav (O Beijo de Esaú)* publicado em 1991, narra a história de uma família de padeiros que se iniciou em Jerusalém seguindo para a Galiléia no início do século XX e a narrativa chega até a década de 70. É uma história de dedicação e de dor, da luta por um ideal e da quebra de um sonho. Em *Kayamim achadim (Pelo Amor de Judith)* publicado em 1994, Shalev conta a história do amor de três homens por uma mulher, narrativa que transcorre ao longo de 30 anos, desde a década de 20 até a década de 50 do século XX numa aldeia do Vale de Jezreel. Já a obra a que este trabalho se dedica, *Román russi (A Montanha Azul)* publicada em 1988, apresenta a narrativa de várias famílias de pioneiros agricultores, dos primeiros moradores do Vale de Jezreel no início do século passado. Neste romance é contada a trajetória dos pioneiros pela voz do neto que perdeu os pais ainda pequeno e que cresceu à sombra de seu avô, um homem autoritário e dominador. O neto Baruch cresceu num mundo carregado por mitos do início da colonização judaica, rodeado por lendas sobre a vida no vale, sobre a vida ligada à natureza. Foi ali que os pioneiros desbravaram uma nova terra e também uma nova vida.

A Montanha Azul apresenta a própria história já lendária das origens de Israel. Yaacov Mirkin, o avô, conta o passado a Baruch, o neto, transformando-o no depositário de um começo glorioso que os integrantes da segunda geração não souberam como enfrentar nem como seguir a obra de seus pais, os pioneiros idealistas da segunda *aliá*. A imponência destes os persegue ao longo do romance e muitos deles, por esse motivo, abandonaram o país para viver a própria vida longe da sombra de seus pais, os pioneiros. Nos dias da terceira geração, o sonho esfacelou-se em pedaços.

A Montanha Azul descreve o caminho da colonização ao longo dos últimos cem anos e o faz por intermédio de três gerações que lutam, cada uma à sua maneira, para tornar real o sonho da redenção do povo e da terra. Meir Shalev narra a obra dos pais fundadores e as adversidades que tiveram que superar naqueles dias, a fuga para o exterior de alguns dos integrantes da segunda geração dada a dificuldade que sentiam em defrontar-se com a imagem mítica dos pais fundadores. Mesmo apontando o fracasso, a quebra de mitos, há uma sinalização para a possibilidade de um novo início depois da aparente derrota da obra iniciada pelos pioneiros e que se manifesta na atualidade com a crise atravessada pela maior parte dos *moshavim*, *kibutsim* e aldeias agrícolas em Israel.

O romance confronta-se com o “mundo dos mitos do início da colonização” (YITZCHAKI, 1988, p. 13), com algumas das lendas e com as figuras quase que mitológicas que rondam Israel há dezenas de anos a respeito da bravura sobrenatural pela qual eram distinguidos os pioneiros. Estes mitos a respeito da colonização e da defesa da terra, do moldar de uma nação por seres que se desprenderam de tudo pelo bem coletivo, são tão fortes que os integrantes da segunda e terceira geração não sentem-se capazes de enfrentá-los. Estes acabaram por anular-se diante da sombra dos pioneiros nos quais deviam refletir-se. Mas o mundo mudou e Israel também, a geração que pensava no coletivo e apenas no bem alheio foi substituída por uma outra que quer seguir o seu próprio caminho, que é individualista e materialista num universo que é diferente do que existia no momento da fundação do Estado, na década de 40 do século passado.

A Montanha Azul mostra que a obra dos pioneiros foi negligenciada e se auto-destrói pelo abandono nos dias da terceira geração e ela não tem continuidade. No romance, os pomares cultivados pelos pioneiros dão lugar a um cemitério no qual são sepultados, pelo neto Baruch, os integrantes da segunda *aliá*. No mesmo lugar onde tanto trabalharam para redimir a terra e o povo, ironicamente ali mesmo eles são sepultados. Mas *A Montanha Azul* não tem por objetivo sepultar os mitos, quer confrontar-se com os mesmos para então dar um novo significado à experiência judaica numa era pós-sionista. O cerne da discussão em Israel é determinar se o papel desempenhado pelos historiadores revisionistas serve como uma releitura do passado, como uma continuidade desse passado e não necessariamente deve ser entendido como uma ruptura.

No romance, um integrante da terceira geração, chamado Meshulam, decide dedicar-se à agricultura. Para isso, alaga uma área que tinha sido anteriormente um pântano e que foi drenada pelos pioneiros com o plantio de eucaliptos, para plantar arroz e para isso alaga uma grande área da aldeia. Esta tentativa provoca a revolta generalizada na aldeia temerosa com o renascer do pântano⁶. Meir Shalev tenta mostrar então que a obra da

⁶ O Vale do Hule, área pantanosa ao norte do Lago Kineret (Mar da Galiléia) ocupava 40 km². Sua drenagem acelerada feita com a ajuda do Fundo Nacional e levada a cabo pelo trabalho dos pioneiros, eliminou o pântano preservando uma pequena área de 2 km², onde se formou uma reserva ecológica. Hoje percebe-se um grave desequilíbrio ecológico na região provocado pela drenagem desordenada feita nessa área. Em artigo recente, Rafi Mann analisa alguns dos mitos sionistas. A respeito da drenagem dos pântanos nessa região ele diz que os trabalhos tiveram início em 1951 e duraram 7 anos. Quando o pântano desapareceu, os agricultores da região leste da Galiléia começaram a perceber os danos que essa drenagem ocasionou. Em 1959 já apareceram sérios problemas numa extensão de 62 mil hectares de terra que surgiram após a drenagem. As

colonização não acabou e que as águas do pântano estão, na verdade, na expectativa de surgir novamente e que cabe, portanto, à terceira geração agir para dar continuidade ao trabalho dos pioneiros.

O tema recorrente no romance é a quebra de um sonho, um ideal que foi duramente perseguido pela geração dos pais fundadores e que fracassou em mãos das gerações que se lhes seguiram. O crítico israelense Yossef Oren vai mais além, chamando *A Montanha Azul* de “primeiro romance anti-sionista”, pois Meir Shalev não se contentou em desvendar os pontos fracos da empreitada sionista mas pretendeu mostrar que toda a obra dos pioneiros estava viciada desde o início da colonização. (OREN, 1990, p. 69)

Assim, é possível encontrar no romance a descrição mítica dos pais fundadores e seu esforço sobrenatural para chegar à terra da redenção. Este relato pode ser lido na fala do neto Baruch que conta como chegaram os pioneiros à terra sagrada, fato que foi passado a ele pelos próprios pioneiros. Eles enfrentaram inúmeros desafios, sacrificaram a vida pessoal e abandonaram a família e entregaram-se por inteiro à superação das adversidades que os levaria a alcançar um sonho. Mas não se pode dissociar o sonho do fato de que os judeus fugiam dos pogroms na Europa. Pogroms e sonhos de uma nova vida faziam parte de um mesmo componente. Esta saga é relatada no livro da seguinte forma:

Esses amigos eram os heróis das histórias da minha infância. Todos eles, dizia-me o avô no seu sotaque russo, tinham nascido numa terra distante que tinham abandonado clandestinamente havia muito tempo, alguns em vagões ferroviários cheios de mujiques, em comboios que andavam devagar no meio da neve e de macieiras selvagens por costas rochosas, grandes lagos salgados, montes calvos e tempestades de neve. Outros, montados em gansos selvagens cujas asas chegavam desde aqui até à chocadeira, pairavam com alegres grasnidos sobre vastos campos e muito alto por cima do Mar Negro. Outros ainda conheciam palavras secretas que os transportavam numa ventania para a terra de Israel, onde aterravam ansiosos, com medo de abrir os olhos. (SHALEV, 2002, p. 15)

terras secaram e sua fertilidade diminuiu e por isso, grandes extensões acabaram sendo abandonadas. Os ventos começaram a provocar também incêndios nas terras que secaram. Compostos químicos e gases começaram a contaminar o lençol freático e os cientistas começaram a prever a possível contaminação das águas do Lago Kineret. As terras que surgiram no Vale do Hule mostraram ser uma terra minada do ponto de vista ecológico. As águas submersas do pântano acabaram trilhando um caminho pós-sionista: a partir da década de 1970, especialistas começaram a estudar formas de frear os danos causados pela drenagem e em 1976, eles anunciaram ao Ministério da Agricultura que graças aos esforços e trabalhos feitos, o Lago Kineret salvou-se de um grande desastre ecológico. Em 1993, o *Keren Kayemet Leisrael* foi convocado para uma tarefa urgente: voltar a alagar uma parte das terras do Vale do Hule para formar ali, novamente, o lago pantanoso que outrora ocupara aquela região. (MANN, Rafi – Fantasia tsionit holemet. *Maariv*, 12/10/2005)

Já a constatação e a sensação de fracasso dos primeiros imigrantes aparece na fala do professor Yaacov Pines, um dos fundadores da aldeia. Num boletim interno que circulava ali, ele diz “Estávamos errados – escreveu ele no boletim. Errados educativamente. Errados politicamente. Errados na maneira como pensávamos no futuro. Somos como animais cegos, enterrados em lama até o pescoço”. (Idem, p. 280)

Esta amarga constatação foi pronunciada pela mesma pessoa que, quando ainda ativo, dava lições fervorosas a seus alunos sobre a salvação do povo judeu alcançada graças à obra dele e de seus colegas pioneiros. A crítica é colocada na fala dos próprios pais fundadores. Numa viagem escolar, ao chegar com seus alunos à cidade bíblica de Beit Shearim, mostrou o professor Yaacov Pines a grande conquista do sionismo. A terra de Israel tinha deixado de ser um lugar de sepultura para os que esperavam a chegada do Messias. Ela tinha sido transformada por ele e seus amigos pioneiros na terra do futuro, no lugar da reconstrução nacional e pessoal. Assim ouvem-se as palavras do professor a seus alunos:

Mas nós, meninos – continuou Pines, voltamos a esta terra não para morrer, mas para viver. Naquele tempo acreditava-se que ser enterrado na terra de Israel nos purgaria do pecado e nos faria dignos da vida eterna. Mas nós não acreditamos na ressurreição dos mortos e na expiação ritual. A nossa expiação é o cultivo da terra e não o talhar de campos. A nossa ressurreição é o rego que lavramos. Os nossos pecados serão purgados pelo trabalho duro. As contas que temos de prestar são neste mundo e não no outro. (Idem, p. 235)

Como mencionado, o narrador do romance é Baruch, neto de um dos pais fundadores, descrito com um rapaz alto e muito forte porém desajeitado. Ele representa o fracasso da empreitada sionista pois tem uma exagerada força física mas carece de força espiritual. Ele age seguindo a vontade de seu avô, não tem luz própria, não tem objetivos que sejam só dele, age sob o olhar do avô, cria o cemitério pois seu mentor lhe ordenou que o fizesse e, após a morte do mesmo, continua morando na mesma cabana de madeira humilde sem nenhum conforto na qual viveu durante décadas seu avô, Yaacov Mirkin, para o qual, mesmo depois da fundação do Estado e da prosperidade econômica alcançada pela aldeia agrícola, seria um sacrilégio contra os princípios rígidos de austeridade adotados pelos pais fundadores mudar-se para uma construção mais confortável.

Assim, um romance que nega o laço especial que une o povo de Israel com a terra de Israel poderia ser entendido como um romance anti-sionista. Se, no início, os pais

fundadores dominaram a natureza, a partir do momento em que se decepcionaram com o sonho, a abandonaram e esta parece querer voltar a ter o domínio de seu próprio ciclo natural. Meshulam, membro da segunda geração e filho do pioneiro Tzirkin Bandolim, o mesmo que alagou uma área, que representaria uma ameaça de fazer ressurgir o pântano, cria com todos os objetos que recolheu um museu para perpetuar a obra e o sacrifício dos integrantes da segunda *aliá*. Ele quer que no futuro alguém siga os passos daqueles, que o orgulho pela obra daqueles seja resgatado. Já Baruch segue um caminho inverso, ele sepulta os pais fundadores e com eles silencia o sonho.

2. Para entender o mundo narrado em *A Montanha Azul*

2.1. Justificativa

A perda da hegemonia cultural do movimento trabalhista foi lenta e gradual. Mesmo depois que essa hegemonia foi perdida, e os mitos e mensagens da sociedade ocidental e individualista tomaram o lugar dos objetivos coletivistas, segundo os quais, o indivíduo devia encontrar satisfação em servir à sociedade à sombra da cultura anterior, a coletiva, essa concepção era tão forte que ainda perdurou por vários anos na sociedade israelense.

Mas na verdade, na passagem da década de 1960 para a década de 1970, verificou-se uma linha divisória na história social e política do país. Os anos entre a guerra dos Seis Dias e a guerra de Yom Kipur mudaram a atmosfera social e política de Israel. A mudança foi percebida com a diminuição da poesia na literatura e com o crescimento da prosa que se transformou no espelho literário no qual a elite cultural israelense viu refletida sua imagem social assim como os mistérios de sua alma, os dilemas e sofrimentos até então ocultos. Esta exaltação da prosa viu-se acompanhada pelo aparecimento da crise na identidade do israelense e pela ruptura de uma série de mitos que sustentaram a sociedade sionista até então. Alguma coisa estava errada na hegemonia cultural imposta pelo partido trabalhista, princípios e verdades tidas até então como absolutas começavam a ruir. Desde essa época:

A poesia permaneceu totalmente apegada ao universo do indivíduo particular e, talvez por isso, tenha perdido seu prestígio e sua eficiência cultural. Na realidade social e cultural de Israel dos dias de luta por ‘uma terra de Israel completa’, da guerra de Yom Kipur, da ascensão da nova direita religiosa e fundamentalista, da virada política que trouxe a direita veterana ao poder em 1977 e da guerra do Líbano no início da década de 1980, havia sede por uma ficção que oferecesse uma análise da alma nacional. (MIRON, 1997, p. 49 – 50)

A sociedade tinha chegado a um ponto de ruptura e a pergunta então repetida era, que tipo de sociedade era essa que tinha se originado da empreitada sionista original, qual era o resultado, qual o produto de tantas décadas de sonhos e sacrifícios. Que mitos eram esses que deram sustentação a essa sociedade e que, nas décadas de 1980 e 1990, pareciam estar ruindo por causa de tantos questionamentos. Autores talentosos têm se debruçado para analisar por meio da prosa a complexa sociedade israelense. A. B. Yeoshua, Amós Oz, Amália Kahana – Carmon, Yaacov Shabtai e aqui, um integrante da geração seguinte de escritores, considerado um dos mais queridos pelo público leitor israelense, Meir Shalev.

Para Ilan Pappé, um dos chamados “novos historiadores”, “em Israel a literatura não representa a política mas sim, ela faz parte da política pois a literatura não teria em Israel existência própria fora do marco político e ideológico”. (PAPPÉ, 1996, p. 22) Pappé ainda afirma que a literatura não tem em Israel uma posição autônoma desconectada do diálogo político e cultural, e que toda pesquisa em literatura não se limita a uma discussão apenas em textos mas também na relação entre história e historiografia, e entre diretrizes morais e sociais e posições políticas. Na mesma linha, a literatura estaria a serviço da ideologia transformando-se em representante de uma realidade cultural. Isto não ocorre de forma deliberada como uma manipulação, mas sim, como a resposta dos escritores às exigências morais do cotidiano peculiar que o sionismo moldou.

3. Os homens e mulheres da 2ª *aliá* – os personagens reais e depois os ficcionais moradores da aldeia em *A Montanha Azul*

O conservadorismo marcou a vida dos integrantes da 2ª *aliá*. Eles estavam orgulhosos do que tinham conseguido e mostravam-se fiéis à tradição que formaram e que

fora conquistada mediante a luta e o contentamento com pouco. Eram radicais diante daqueles que pretendiam inovar ou modificar algum princípio de vida no qual acreditavam. Eles formavam uma elite cuja autoridade moral era tão imponente, uma casta fechada não somente para novos integrantes, mas também para novas idéias. Com o passar do tempo, se incorporaram a essa elite os integrantes da 3ª *aliá* e, mais adiante, a geração da continuidade, ou seja, a geração dos *sabras* nascidos no país e que deram a sua contribuição na empreitada pela construção do Estado.

Os integrantes desta casta estavam dedicados por inteiro aos ideais que a guiavam:

Assim se formou na terra de Israel uma estranha e singular instituição na qual agiam em conjunto o *cheder* e a *yeshivá* da área de assentamento na Rússia, das aldeias da Polônia e da Galícia, em conjunto com a mensagem socialista e o espírito conspirativo do movimento revolucionário da Rússia em sua versão populista e social-revolucionária. A estes se somaram experiências do passado recente de um trabalho esgotante na abertura de estradas, da drenagem dos pântanos, do assentamento e colonização e de uma carência econômica que somente podia ser vencida com uma força de espírito impar.

A conquista do trabalho, a defesa do país, a construção, o renascimento nacional e a visão socialista. Todas as exigências que este grupo se auto-impôs, podiam quebrar qualquer pessoa que não tivesse a força de vontade de seguir os seus princípios com total lealdade. A consciência da responsabilidade histórica que estes indivíduos carregavam os fez vivenciar um cotidiano único carregado de tensões permanentes. A singularidade e a disposição para o sacrifício transformaram esses indivíduos em pessoas que foram reverenciadas durante décadas e que, ao se constituir o país, foram reconhecidos automaticamente como os únicos habilitados a assumir os cargos de governo.

Eles não vivenciavam experiências pessoais, era tudo em prol do coletivo. O que os caracterizava era também um nacionalismo que beirava o fanatismo, a disposição para a luta clandestina, um puritanismo heróico e revolucionário que tinha um conteúdo ideológico conservador ao extremo. O próprio David Ben Gurion assumiu o comando do país aos 63 anos sem nenhum questionamento a respeito de sua capacidade. Todos os que o rodeavam o reverenciavam como o ponto de inspiração, como o representante ideológico do sionismo como o líder natural. Era ele o líder que estabelecia metas e objetivos, único em sua geração. Havia quem o identificasse até mesmo com o próprio desenvolvimento da história. Ben Gurion chegou a declarar que ‘o israelense ideal era o agricultor, aquele que se assenta em sua terra livre das amarras da vida na aldeia judaica da Europa’. (SEGUEV, 2002, p. 278)

A reinterpretção israelense dada ao movimento sionista a partir da década de 1970 diminuiu o abismo que separava os israelenses dos judeus da diáspora, fortalecendo os laços entre eles. O abismo havia surgido por causa do destaque exagerado que se dava em Israel ao trabalho agrícola como um valor humano e moral, e que muitas vezes não condizia

com a realidade, já que a maior parte do povo não morava nas aldeias agrícolas nem nos *kibutsum* ou *moshavim*.

O contato com a terra tinha que ser visceral e este dado foi explorado ao extremo por Meir Shalev no romance aqui analisado. Ben Gurion acreditava que seria impossível constituir, por exemplo, um exército se antes os jovens não tivessem uma experiência de trabalho agrícola e somente esse trabalho ajudaria a enraizar esses jovens com a terra e seu novo país, e habilitá-los para lutar e até morrer pela defesa do mesmo. Aqueles que trabalhavam a terra criavam vínculos e raízes com o país. Também as escolas tinham uma disciplina de trabalho agrícola fora da sede física do colégio, e os livros e manuais pedagógicos atribuíam tempo e importância ao cotidiano agrícola e à vida no campo.

Em 07/07/1949, o jornal *Dvar Hashavua* publicou uma matéria na qual exaltava, como ideal supremo da sociedade, o jovem que colocava o trabalho agrícola como valor e meta de vida. Assim diz a matéria:

Nossas crianças começam a andar e já são encaminhados para a pré-escola, em poucos anos já estudam na escola. Eles andam de bicicleta, fazem parte dos movimentos juvenis, percorrem o país, ocupam-se com esportes e banham-se no mar. Eles são colocados diante de desafios em prol do povo. Nossos jovens foram enviados para a front e venceram os inimigos. Muitos deles depois encaminharam-se para a colonização. Quem dera e sejam muitos assim em Israel. Não à carreira acadêmica nem a qualquer outra qualificação profissional. Sim à colonização agrícola. (Citado por SEGUEV, 2002, p. 279)

Shalev ressalta em demasia a relação dos jovens e do professor Pinnes com a terra, chegando a exagerar propositalmente no uso de termos técnicos relacionados à agricultura. Na realidade, os jovens eram enviados em massa para arar a terra dentro das escolas, criando jardins, e freqüentemente eram levados para plantar árvores. Já na área governamental, uma grande parte do orçamento estatal era destinado ao desenvolvimento da agricultura em oposição ao desenvolvimento das cidades que, nos primeiros anos do Estado, foram negligenciadas. No entanto, a maior parte dos israelenses se recusava a abraçar a vida agrícola, eles preferiam perpetuar o modelo judaico galútico, preferiam a vida urbana a qualquer modelo de assentamento agrícola.

O mito do “novo judeu” estimulado pela ideologia sionista exerceu influência sobre a dinâmica das relações inter-geracionais dentro da família sionista. A imigração à

Palestina colocou em vantagem os filhos dos imigrantes sobre seus pais, mesmo quando esses filhos tinham chegado muito jovens ao país. O jovem adaptava-se com maior facilidade e se assimilava na nova cultura. Eles não carregavam a marca da cultura diaspórica que marcava os seus pais. Chegando à Palestina, eram instados a se desfazerem de suas marcas culturais carregadas da diáspora. Mas esta tarefa mostrou-se impossível, a marca da cultura europeia estava na alma dos imigrantes e mesmo que externamente tentassem arrancá-la de si, a prática mostrou ser esta uma tarefa impossível.

Faz parte do ser humano manter os laços inquebrantáveis com seu lugar de nascimento mesmo que de forma inconsciente. Os jovens tinham vantagem sobre seus pais quanto à adaptação à nova cultura. Os pais eram vistos como pessoas ainda ligadas à sua origem diaspórica da qual não conseguiam se desvencilhar. Em *A Montanha Azul*, quem vivencia esta situação em especial é o avô que, sendo um dos fundadores da aldeia agrícola, não conseguia esquecer sua amante russa “a puta da Criméia” que acabou sendo levada por ele para viver na aldeia agrícola.

Amós Oz, em *Contra o Fanatismo*, faz uma referência clara a esta marca da diáspora que os imigrantes carregavam consigo para a Palestina e de cuja existência nunca conseguiram ou, em muitos casos, não quiseram esquecer. O sionismo pretendia criar um “novo ser” mas omitiu-se do fato que o “novo hebreu” não podia ser moldado do nada. Oz faz a seguinte referência quando fala a respeito de seus pais que chegaram à Palestina na década de 1930 e mostra essa impossibilidade de cortar repentinamente os laços com a cultura milenar europeia na qual os judeus viveram nos últimos vinte séculos. Assim podemos ler o seguinte:

Tornei-me escritor porque vinha de uma família de refugiados de coração partido. Todos os membros da minha família, do lado de meu pai e do lado de minha mãe, tinham devoção pelos europeus. De fato, eram grandes amantes da Europa. Conheciam os idiomas, as histórias, as culturas, tinham uma paixão ilimitada pela Europa. Infelizmente, naquela época, nos anos 1930, nos anos 1920, quando tiveram que deixar a Europa - vários membros da minha família foram embora por volta dos anos 1920, começo dos anos 1930 – judeus como meus pais e minha família, eles eram os únicos europeus da Europa. Cada um dos outros era um pan-germânico ou um pan-eslavo, ou apenas um patriota português... Mas meus pais trouxeram consigo para Jerusalém o encantamento pela Europa. Os livros, as lembranças, as idéias, as paisagens, a música, a saudade. Eu tinha que adivinhar toda a saudade deles, porque eles não queriam me impor a sua nostalgia. Não queriam fazer pesar sobre mim sua relação de amor-ódio com a Europa. Queriam que eu fosse um novo começo, tanto quanto muitos pais

israelenses-judeus daquela época desejavam que seus filhos se tornassem novos começos. (OZ, 2004, p. 80 – 82)

A diferença entre a primeira geração na terra de Israel e a segunda geração, a dos nascidos no país, tanto fisicamente como no estilo de vestir e de falar, pareceu aos olhos dos pioneiros como mais uma prova da metamorfose bem sucedida na imagem do judeu e que só foi possível graças ao esforço dos pioneiros. A imprensa local e a literatura da época exaltavam as descrições dos combatentes judeus escolhendo propositalmente os mais altos e belos ou belas dentre os jovens, mostrando uma imagem estereotipada dos *sabras*. A imagem externa especificamente do homem foi um dos motivos básicos que ajudaram a moldar a imagem mitológica do *sabra* e que foi perpetuada por várias décadas. No livro *A Montanha Azul*, o neto Baruch que é o narrador, é a representação caricaturizada da imagem do *sabra*. Ele é forte, pesa 127 quilos porém é extremamente desajeitado.⁷

Nas sociedades que passaram por revoluções, a geração que a realizou tende a imprimir uma marca tão forte sobre seus filhos, sobre a geração seguinte, que estes não são capazes de livrar-se da imposição moral imprimida pelos protagonistas da revolução: aceitam essa autoridade moral como algo subentendido. É difícil apontar uma revolução na qual a geração seguinte tenha promovido uma outra revolução para substituí-la. A geração dos *sabras* não foi a que promoveu a empreitada sionista, eles não tiveram que batalhar pela definição de uma ideologia pois esta lhes foi imposta pela geração anterior. Deles foi exigida a colocação em prática de todos os sonhos e esperanças da geração dos pioneiros que a antecedeu. O que caracterizou a segunda geração foi um profundo conformismo diante de valores a eles impostos.⁸

⁷ A literatura e iconografia da época, assim como a imprensa, tentavam apresentar sempre uma imagem que exaltava todas as qualidades do *sabra* como o representante do “novo hebreu”. Muitos *sabras*, em especial os nascidos nos *kitusim* e *moshavim*, cresceram numa sociedade onde o contato com a natureza era muito íntimo. Sua educação enfatizava o trabalho agrícola, os esportes de todo tipo, e desde pequenos tomavam parte de todos os trabalhos agrícolas e outras tarefas, assim como recebiam um treinamento militar, o que naturalmente fez com que tivessem maior estatura e força que qualquer judeu vindo da diáspora descrito na época sempre como um ser sombrio e encurvado. A dimensão física dos *sabras* era reflexo natural da mudança de vida efetiva dos jovens na Palestina. O ser mais forte ou mais alto serviu apenas para alimentar ainda mais o mito do novo ser, fruto da “revolução sionista”. (ALMOG, 1997, p. 134 – 135)

⁸ Shlomo Tzemach, educador e membro da segunda *aliá*, publicou alarmado um artigo em 1941 alertando para o fato que se formou no país “um tipo de jovem que não conhece conflitos e vive cercado por muros sem procurar desafios e nem aspirar à obtenção de novas conquistas”. Segundo ele “valores alcançados a partir de uma decisão interna, tornam a vida do jovem mais rica e com maior conteúdo”. (ALMOG, 1997, p. 247)

A segunda geração desenvolveu dependência em relação à geração dos pioneiros e viveu à sua sombra, de forma semelhante à que acontece com os filhos de grandes intelectuais ou cientistas que não conseguem, geralmente, superar seus pais ou viver sob luz própria. A segunda geração foi vista como a geração dos continuadores, aqueles a quem cabia completar a obra, fechar as brechas. Eles receberam teoricamente tudo pronto, não tiveram que batalhar para obter a pátria mas, sim, para defendê-la. Tiveram que contentar-se em viver à sombra de figuras consideradas mitológicas. Essa dependência se mostrou na apatia dos integrantes da segunda geração em exercer uma oposição e em participar de atividades políticas. No início do Estado e durante as primeiras décadas, a maior parte dos políticos eram mais velhos ou idosos, em sua maioria oriundos da diáspora, em especial da Europa Oriental.⁹

Os homens e mulheres da 2ª *aliá* destacaram-se pela profunda aversão que manifestaram em relação ao consumismo da sociedade capitalista. Eles, assim como os imigrantes da 3ª *aliá*, chegaram ao país sem nada e carregavam os poucos pertences que obtinham de lugar para lugar à procura de empregos. Tinham uma existência muito precária e contentavam-se com pouco como um requisito de sua ideologia. A propriedade particular e os produtos de luxo eram considerados supérfluos pela doutrina marxista que muitos deles abraçaram, sinal de uma velha civilização que estava condenada a desaparecer. Nas aldeias agrícolas e em especial nos *kibutsim*, havia um cuidado estrito com relação ao estilo de vida: todo luxo era criticado, todos os integrantes deviam ter uma existência extremamente modesta e a pressão exercida sobre o grupo era intensa, onde a propriedade particular era vista de forma crítica.

Os jovens que moravam nas aldeias e nos *kibutsim* encontravam-se sob forte pressão de pais, professores e líderes dos movimentos juvenis para que não se sentissem atraídos pela riqueza e por tudo que eles consideravam desnecessário à sua sobrevivência.

⁹ A geração dos *sabras* desenvolveu duas defesas para poder enfrentar a sombra que pesava sobre eles da geração dos pioneiros. Eles desenvolveram e acentuaram os laços que os uniam ao país e à terra. Por terem nascido naquele lugar, procuravam conhecê-lo com profundidade e com isso superar culturalmente a geração anterior. O outro campo de atuação no qual procuraram um nível de excelência foi no exército no qual tinham uma exclusividade profissional e total hegemonia. Talvez tenha sido essa a razão pela qual muitos jovens optaram pela carreira militar e, com o passar dos anos, tenham ocupado os mais altos escalões no exército. A carreira militar era um dos poucos campos onde os jovens podiam superar seus pais e alcançar um destaque e reconhecimento social por isso. Esse reconhecimento chegou ao apogeu durante a guerra de 1967, o que acabou permitindo, em definitivo, aos integrantes das forças armadas galgar cargos políticos: para isso, porém, foi necessário antes que obtivessem luz própria e a constatação de seu valor perante a sociedade.

Todos os integrantes deviam ter uma existência modesta onde todo luxo era passível de crítica social e de desprezo. David Ben Gurion por exemplo, morava numa cabana de madeira no *kibuts* Sdé Boker e Itzhak Ben Zvi, depois segundo presidente de Israel, também viveu numa casa de madeira. Em *A Montanha Azul*, o avô, mesmo após ter melhorado de vida, fazia questão de levar uma vida rígida morando dentro da mesma cabana de madeira de quando ainda era jovem, quando ali se estabeleceu ao fundar a aldeia agrícola.

Na mesma época, a vestimenta simples e estritamente igual para todos era vista como um sinal de status social, de pertinência a um grupo de heróis. A uniformidade na cor marcava as vestimentas na época mas também a simplicidade das cabanas e das casas, assim como os monumentos erguidos de recordação aos soldados mortos pela defesa do país.

Uma das marcas dos integrantes da 2ª *aliá* foi o puritanismo sexual, e Meir Shalev dá início ao romance justamente por este ponto, rompendo a idéia do puritanismo. Em geral, as relações sexuais aconteciam dentro do marco do casamento, mas não necessariamente uma cerimônia civil ou religiosa. “Falar sobre sexualidade era um tabu” (ALMOG, 1997, p. 341). O sexo era visto como um sinal de prazer e supremacia da individualidade acima do interesse coletivo. A comuna, a sociedade dos pioneiros, era vista como uma grande família de irmãos e irmãs onde os laços que os uniam eram de fraternidade, comprometimento e coletivismo. O desejo sexual era entendido como um sinal de decadência e símbolo de um resquício condenável da sociedade burguesa. Toda a questão da sexualidade foi vista como uma área problemática e os jovens deviam ser orientados a uma educação que priorizasse a formação de famílias. O pioneiro devia ser puro em seu pensamento, palavras e ações. Na prática, a linha prevalecente no comportamento do *sabra*, nas décadas de 1920, 1930, era o da contenção sexual, do conservadorismo e fidelidade com a linha ideológica socialista. O amor e a intimidade eram vistos como um sinal do individualismo e por isso, muitos dos *sabras* casavam ou juntavam-se ao primeiro companheiro ou companheira que encontravam.

Manter relações sexuais antes do casamento ou da união não eram aceitos por causa da densidade demográfica e falta de privacidade que reinava nas moradias precárias da maior parte da população do país. Dos jovens se exigia o tempo inteiro a demonstração de

altruísmo social. Evitar manifestações públicas de carinho devia-se também ao fato de que o casal fazia parte de um grupo que vivia como uma grande família e muitas vezes em tendas ou cabanas que eram comuns a famílias ou a vários indivíduos, era uma verdadeira comuna agrícola de pioneiros. Os integrantes da 2ª *aliá* pretendiam formar uma sociedade que eles entendiam como ideal, na qual a relação entre seus integrantes fosse exemplar.

Shalev começa ironicamente o romance com esta temática. Já do início ataca o mito do puritanismo sexual, supostamente um dos marcos dos integrantes dessa onda imigratória. Shalev é irônico ao pretender mostrar que a aldeia agrícola encontra-se efetivamente em crise quando não somente sua ideologia foi abalada mas também a vida íntima de seus integrantes chegou a um ponto de não retorno. Na época da 2ª *aliá* e após esta, os professores eram vistos como aqueles que cumpriam uma missão ideológica de extrema importância. Os educadores do *sabra* acreditavam com convicção no dever de moldar a personalidade de seus educandos e se dedicaram com empenho a essa tarefa na qual o *sabra* foi educado para ser um modelo utópico de uma revolução bem sucedida.

Shalev é irônico ao atestar a crise da aldeia indo por esse rumo. O romance tem início com a constatação de Yaacov Pinnes, o professor, de que alguma coisa na aldeia não anda bem. No entanto, Pinnes é o único que é sacudido por um grito ensurdecedor. Ele não percebe que todo o modelo social no qual ele sempre acreditou encontrava-se em crise. A luz de alerta finalmente é acesa para ele quando ele escuta o seguinte:

Numa noite de verão, o professor Yaacov Pinnes acordou de seu sono com um grande sobressalto. ‘Estou a foder a neta de Liberson’, gritara alguém lá fora. Alto, claro e imprudente, o grito voou para lá dos pinheiros das canárias perto do depósito de água... O velho professor sentiu uma pontada de dor que lhe era familiar. Uma vez mais, só ele ouvira as palavras obscenas. Durante anos tinha calafetado todas as frestas, reparado todas as fendas, sempre a resistir. ‘Como o rapaz holandês a tapar o dique’, dizia ele ao rechaçar mais uma nova ameaça... Pinnes sentou-se na cama e limpou os dedos nos pelos do peito, perplexo e furioso. Como podia a vida na aldeia continuar o seu curso habitual, quando nela penetrara publicamente semelhante devassidão. (SHALEV, 2002, p. 9)

Os pioneiros encaravam suas vidas como uma missão, e por isso consideravam como um ideal abandonar as cidades para retornar à natureza, a militância nos movimentos juvenis, a simplicidade no trajar e no próprio cotidiano onde a carência de tudo era percebida como uma prova de fé na comunhão da redenção da pátria. Os integrantes das

primeiras *alioth* procuraram criar uma sociedade baseada no idealismo, na qual haveria uma presteza inequívoca para o sacrifício. Levavam suas vidas numa estranha mescla de romantismo com um realismo no qual reinava absoluta a carência material.

Gershon Shaked faz várias referências aos integrantes da 2ª *aliá* e afirma a respeito dos mesmos o seguinte com relação ao idealismo manifestado por essa geração:

Este idealismo fundamentava-se primordialmente num amor irrestrito e inequívoco face à paisagem...o amor ao país, anseio pelo ideal e a disposição para o sacrifício são fruto da educação 'sionista' que esses jovens receberam na casa dos pais, nos movimentos juvenis e na escola. Eles não tinham a menor dúvida de que o sionismo era a única solução para a existência da nação. (SHAKED, 1998, p. 52)

Com o passar do tempo, se constatou que o sonho não havia sido concretizado em sua totalidade, a realidade mostrou que os desafios da empreitada foram maiores que a capacidade dos pioneiros de torná-los fatos concretos. Ainda nas palavras de Shaked a respeito dos pioneiros da 2ª *aliá*, e suas palavras resumem os valores básicos da segunda corrente imigratória:

A religião do trabalho, a simplicidade, o contentar-se com pouco... Estas idéias são o produto do movimento pioneiro fundamentalmente romântico de retorno à terra, adoração do 'nobre selvagem' na figura do árabe e do sabra, que trazia no seu interior os micróbios da ironia, que reconhece o abismo entre o ideal e a sua concretização. A raiz do agudo despertar do sonho não reside apenas no caráter da realidade (a população judaica do Estado), mas principalmente no caráter desta visão romântica e no temperamento daqueles jovens que estavam prontos a concretizá-la – suas exigências colossais não puderam passar pela prova da realidade. (SHAKED, Idem, p. 54)

A sociedade fundada pelos imigrantes da 2ª *aliá* era profundamente ideológica, e tanto eles como os integrantes da 3ª *aliá* tinham aprendido hebraico ainda na Europa e tinham passado por cursos preparatórios tanto sociais como culturais. Eles conseguiram impor na Palestina algumas normas de conduta mas outras eles não conseguiram implantar. Sua ideologia polarizou a sociedade entre aqueles que aderiram à ideologia sionista pioneira e entre aqueles que foram acusados de não terem aderido. Aos olhos destes imigrantes, a imagem do judeu que semeava e colhia tinha uma conotação positiva ao mesmo tempo em que o judeu burguês ou aquele que pertencia ao velho *ishuv* tinha uma conotação sempre negativa. Mas, na realidade, os colonos estavam divididos entre a

nostalgia à pátria de nascimento e à história familiar e a ideologia sionista que exigia deles lealdade total à nova empreitada. Os integrantes da segunda onda imigratória foram os que mais simbolizaram a ruptura com o judeu tradicional. Eles sublevaram-se contra a diáspora, contra seus próprios pais, contra o cotidiano pequeno burguês da aldeia judaica da Europa, e contra a sociedade capitalista para criar uma sociedade judaica exemplar na Palestina.

Para Ilan Pappé, os integrantes da 2ª *aliá* foram os responsáveis por moldar uma imagem negativa sobre seus antecessores, os que chegaram na 1ª *aliá* a partir de 1881. Estes foram descritos pelos que chegaram depois como um grupo de camponeses acomodados, egoístas e não patriotas cuja imagem ficou opacificada pelos seus herdeiros, os operários coletivistas e pioneiros. Eles mesmos foram então, de certa forma, os responsáveis por moldar o mito a respeito dos homens e mulheres da 2ª *aliá*, mito que Shalev ataca ao longo de todo o romance. Segundo Pappé:

Os integrantes da 2ª *aliá* quiseram ser os pioneiros em tudo até nas obras literárias, e a maioria deles desprezou a ação e a literatura dos primeiros imigrantes. Dentro dos integrantes da 2ª *aliá* palpitava o sentimento de rebelião natural o que fortaleceu o desprezo que demonstravam por tudo aquilo que os precedeu. Eles viram em seus antecessores um alvo fácil para traçar o limite entre o que eles viam como atitudes conservadoras e reacionárias frente ao radicalismo inovador de cuja ideologia eles mesmos eram os porta-vozes. (PAPPÉ, 1997, p. 29)

Hoje a crítica que se faz ao mito criado em torno dos integrantes da 2ª *aliá* tenta a sua desmistificação. Os homens e mulheres dessa onda imigratória chegaram à Palestina como resultado das mudanças sociais ocorridas na Europa e imigraram para poder construir, na pátria ancestral, o que não conseguiram construir na Europa pelo fato de serem judeus. Se a primeira onda imigratória ocorreu movida pela esperança (a primavera das nações a partir de 1848 e o despertar dos movimentos nacionalistas na Europa), a segunda onda imigratória ocorreu não apenas pelo idealismo porém, também, pela decepção.

4. Uri, o *sabra*, em *A Montanha Azul*

A imagem do *sabra* como o israelense mitológico, como o lutador que entregou o Estado à nação como presente, tornou-se fonte de inspiração e objeto de imitação e um

símbolo a ser seguido. Um dos fenômenos observados nas décadas anteriores à criação do Estado, e também depois, foi a mudança de nomes. Os nomes hebraicos eram um símbolo sionista que distinguia o “novo homem” do judeu diaspórico. No início, foram dados ou adotados nomes do período bíblico, do período da *Mishná* ou do *Talmud* mas principalmente dos grandes heróis bíblicos como Iftach, Guidon, Yoav. A partir da década de 1950, foram acrescentados nomes nacionais como Yechiam (meu povo vive) ou Amikam (meu povo se ergueu), assim como nomes da fauna ou de árvores típicas do país como Alon, Erez, Oren, Dafna. Porém, os nomes mais populares e os que mais ganharam identificação com a figura do *sabra* foram Dani, Uzi e, em especial Uri. Estes últimos três eram os que mais apareciam em canções e contos infantis nas décadas de 1930 e 1940.¹⁰

Uri, em *A Montanha Azul*, é o representante do *sabra* rebelde, o herói, aquele que estava disposto a morrer pela defesa da pátria, mas tanta admiração tinha o preço: aos heróis tudo era permitido inclusive cometer pequenos furtos ou outras infrações penais consideradas de pouca importância. Este fato de cometer pequenos furtos para ganhar a admiração do grupo e sua aprovação, se desenvolveu primeiro nas unidades de elite do *Palmach* e dali passou para outros marcos juvenis assim como para as escolas agrícolas alcançando o auge com a unidade 101 dos paraquedistas constituída na década de 1950. Esse ato de “heroísmo” incluía o furto de produtos dos depósitos do *kibuts*, o roubo de galinhas, o entrar à força nos cinemas sem pagar pelos ingressos, o roubo de placas de orientação nas estradas para enfeitar com as mesmas a base militar, o furto de frutas das plantações, atos de humilhação cometidos contra os novatos, o rir em tom burlesco dirigido aos professores, aos comandantes militares, aos outros recrutas. Todas estas eram consideradas experiências formadoras do caráter do *sabra* típico. Esses atos de vandalismo eram geralmente aceitos como manifestações de rebeldia de verdadeiros heróis aos quais tudo se devia permitir e aos quais tudo se devia perdoar, pois os heróis dariam suas vidas pela defesa da pátria judaica.¹¹

¹⁰ No jornal infantil *Davar Layeladim*, publicado na década de 1940, apareciam as aventuras de um personagem de nome Uri Kaduri de Lea Goldberg. O inventor do termo *sabra*, Uri Keissari, tinha mudado seu nome “diáspórico” Samuel pelo hebraico Uri. Mas a popularidade do nome Uri cresceu mais ainda após a publicação pela poetisa Rachel da canção *Akará* onde escreveu: “Ben lu ayá li Uri ekrá lo” (Se eu tivesse um filho, Uri seria o seu nome). Uri transformou-se no nome do *sabra* filho da geração do *Palmach* no livro de Moshé Shamir, *Hu halach bassadot* (Andando nos Campos, publicado em 1948). (ALMOG, 1997, p. 149)

¹¹ Os furtos e outros atos de vandalismo dos jovens rebeldes, eram encarados como atos necessários para que estes relaxassem da profunda carga e das expectativas que toda a sociedade depositava neles. As infrações

Com o passar do tempo, esta elite teve a falsa impressão de que ela podia fazer tudo pois seus atos seriam vistos como infrações leves e que a eles se permitia tudo pois eles sacrificavam mais do que os outros integrantes da sociedade. Eles eram, em definitivo, heróis que precisavam apenas de um pouco de descontração. Mesmo quando faziam alvoroços e badernas, não podiam perder a aura de bons meninos.

O *sabra* foi desenvolvendo uma relação dual com relação à primeira geração, a geração dos pioneiros. Sua relação era complicada pois, se por um lado, havia uma submissão perante a imagem heróica e carismática do pioneiro, por outro lado havia uma sensação de superioridade com relação ao imigrante. O *sabra* era o produto daquela terra e seu verdadeiro dono. O pioneiro concretizou a utopia mas ele ainda carregava dentro de si vestígios do passado diaspórico dos quais nunca iria conseguir se desvencilhar.

A relação dos pioneiros com a segunda geração também era ao extremo complexa. Por um lado tinham uma postura de expectativa e de senhorio, eles eram suas apostas para o futuro, deles dependia o sucesso da empreitada sionista. De outro lado, uma relação paternalista e de admiração por serem os primogênitos da terra. Por um lado controlavam e vigiavam os *sabras*, e por outro lado lhes davam um grande crédito. Ainda muito jovens mudavam-se para viverem sozinhos nos *kibutsim* (Amós Oz por exemplo, foi viver sozinho no *kibuts* Hulda aos 15 anos), eles tornavam-se líderes de grupos juvenis em relação aos quais tinham uma diferença etária pequena, comandavam grupos militares e criavam novos assentamentos pelo país. Seus pais depositavam neles todas as esperanças, pois tendo o imigrante procurado uma nova pátria, ele aspirava a que seu filho plantasse nela suas raízes e adotasse ali uma nova identidade, mas, por outro lado, o imigrante se condoia pelo fato de seu filho, o *sabra*, não ter laços culturais com a cultura do país de origem do pai e da mãe, ou seja, com a cultura européia.

Na era pós-sionista, a ruptura de mitos se iniciou justamente na figura estereotipada do *sabra* para criar no país uma nova identidade universal do israelense. Ele quer ser semelhante a qualquer outro jovem do mundo ocidental. Os pais fundadores do Estado fixaram no país os valores fundamentais e os alicerces da cultura israelense, e os filhos, a

eram destinadas a “fazer felizes” os jovens, a manter unido o grupo. O roubo coletivo era uma espécie de ato que envolvia um segredo em comum. Participar dos furtos e manter segredo sobre os mesmos era encarado pelos jovens como uma grande aventura e condição para servirem à nação com eficiência. Era o preço que a nação tinha que pagar por ter originado em seu seio tantos heróis. (ALMOG, 1997, p. 170 – 171)

segunda geração, receberam de “graça” esses valores e os tiveram que aceitar sem questionamentos. Os *sabras* cresceram numa espécie de bandos de jovens mais do que no seio de suas famílias, conheciam os seus amigos melhor do que os seus próprios pais, observavam os amigos como um ideal a ser seguido e olhavam para o próximo não como ele era de verdade, mas como eles imaginavam que ele deveria ser.

E voltando para o mundo do romance, uma noite novamente um “grito insolente” foi ouvido na aldeia: - “Estou a foder a mulher de Yaacovi” – gritou a voz. Em cima da caixa de água da aldeia estava a mulher do presidente do comitê da aldeia que tinha sido aluna de Pinnes. O grito explodiu ao vento e pouco tempo depois, vários homens lançaram-se sobre o casal. A mulher foi arrastada pelos cabelos e o rapaz foi espancado e empurrado com os punhos, conforme Pinnes relata a Baruch, o narrador do romance:

Quando os homens se foram, Pinnes desceu a escada e foi dar uma olhadela ao rosto ensanguentado do jovem. A carne pisada a brilhar como uma romã esmagada em todos os tons de escarlata destroçou o coração palpitante do velho professor.
- Estava deitado de bruços. Quando o virei suavemente, ele gemeu de dor. Era Uri Mirkin, o teu primo Uri. (SHALEV, 2002, p. 274)

Então Shalev revela que os gritos de libertinagem que assustavam o professor Pinnes eram dados pelo mesmo Uri que desta vez foi pego em ação. A primeira mulher com a qual teve relações tinha sido Edna, a filha do guarda Rilov. Os gritos de Uri eram ouvidos apenas pelas mulheres com as quais ele já havia tido casos e também pelo professor Pinnes que sentia-se pessoalmente ofendido com os mesmos.

— “Estou a foder a neta de Rilov”, disse Uri na primeira ocasião quando ele tinha 15 e Edna 17 anos. Depois dessa ocasião, Uri continuou atormentando com os gritos que eram ouvidos apenas por Pinnes. Os gritos de libertinagem dados por Uri acenderam no professor a chama da advertência de que alguma coisa não andava bem na aldeia, os princípios rígidos que tinham guiado os moradores da aldeia desde a época dos pioneiros fundadores, já não eram mais válidos. Pinnes caiu em si, a vida não voltaria mais ao normal:

O espancamento de Uri tocou o coração do professor. ‘Estávamos errados – escreveu ele no boletim. – Errados educativamente. Errados politicamente. Errados na maneira como pensávamos no futuro. Somos como animais cegos, enterrados em lama até o

pescoço'. Agora, com noventa e cinco anos de idade, Pinnes erguia os olhos e descobria que as marés ameaçadoras tinham secado atrás dos diques e que as brisas frescas sopravam sobre a terra... 'Só agora compreendo', escreveu ele num artigo que desencadeou uma tempestade quando foi publicado, 'que Uri Mirkin era o mais original pensador que a nossa aldeia alguma vez produziu. Como Jeremias no vale de Ben Himmon, como Elias no Monte Carmelo, como Jothan no cimo do Monte Guerizim – assim Uri Mirkin falou em parábolas do alto do depósito da água. (Idem, p. 280)

Mas o professor Pinnes demorou a perceber que algo andava mal na aldeia. Até então, aos jovens *sabras* tudo devia ser permitido, a sua simples existência devia perdoar qualquer ato ou infração que cometessem pois, afinal, eram heróis e seus atos, às vezes incorretos, eram o preço que a sociedade devia pagar pelo surgimento do “novo judeu”. Baruch, o narrador, faz uma clara referência a este ponto e conta que os jovens efetivamente participavam de furtos. Mas a seguir pode ser visto o desabafo de Shlomo Levin, tio do narrador e cunhado de Yaacov Mirkin, o avô. Shlomo Levin, mesmo tendo chegado ao país durante a 2ª *aliá*, não se tornou agricultor, fato que o deixou frustrado a vida inteira. Levin acusa Pinnes de ter sido permissivo com a geração dos nascidos na terra de Israel, permitindo aos mesmos que tudo fizessem por terem nascido ali. Baruch então conta o seguinte:

Havia na aldeia um grupo de rapazes conhecido como ‘o Bando’. Eram os filhos dos fundadores que chagaram à adolescência. ‘Toda a aldeia lhes perdoava a turbulência porque eles eram novos judeus, filhos da terra, bronzeados e direitos’, dizia Pinnes. ‘A noite roubavam doces e café na cooperativa e armas no vizinho campo de aviação dos britânicos... Depois de eles terem pilhado todos os chocolates da cooperativa, Shlomo Levin foi ter com Pinnes para uma conversa particular.

- Os malfeitores fizeram isso para me prejudicar – disse ele. Desprezaram-me porque não sou agricultor como os pais deles.
- Fizeram isso porque lhes apetecia comer chocolates. A predileção por doces é biológica e universal – respondeu Pinnes.
- Eles não se atreveriam a roubar um agricultor – disse Levin.
- Ainda a semana passada suprimiram dois potes de mel do barracão de Margulis – replicou Pinnes. (Idem, p. 114)

E então vem o desabafo pessoal nas palavras de Shlomo Levin com o professor Pinnes nas seguintes palavras:

- Foi exatamente assim que fui tratado quando vim para este país – continuou Levin, surdo de raiva. – Vocês nunca tiveram qualquer consideração por um trabalho simples e regular. Estavam demasiado ocupados no vosso Teatro da Redenção e do Renascimento. Toda a lavoura era um retorno à terra, cada galinha punha o primeiro ovo judeu depois de dois mil anos de exílio. As vulgares batatas, as mesmas kartofflelakh que vocês comiam na Rússia, tornaram-se tapuchei adamah, ‘maças da terra’, para mostrar como estavam unidos à natureza. Tiravam fotografias com espingardas e enxadas, e falavam com os sapos e com as mulas, vestiam-se como árabes, pensavam que podiam voar pelos ares.

- Foi isso que nos fez continuar – disse Pinnes.

Levin levantou-se, pálido de ódio. – Eu também continuo – disse. – Podia ter-me ido embora e não fui. Podia ter sido um rico comerciante na cidade e em vez disso vim para aqui. Tu ensinaste-os a olhar-me com desprezo. (Idem, p. 114)

Shlomo Levin desabafa com Pinnes por aquela geração de pioneiros ter valorizado acima de tudo o trabalho agrícola e ter desprezado o esforço pela reconstrução do país desempenhado por todos aqueles que não se tornaram agricultores. Shlomo Levin retirou-se ofendido e, após isso, Pinnes, que tinha defendido os jovens dizendo que tinham roubado doces como uma necessidade biológica, finalmente percebeu que a atitude dos jovens não podia mais ser defendida, que um princípio sério de conduta tinha sido quebrado mais uma vez, e que se até então era passível de ser tolerado e justificado, os novos tempos que sopravam sobre a aldeia já não permitiam ver com bons olhos atos de roubo e de vandalismo. Baruch continua então dizendo o seguinte:

Depois de Levin sair, batendo com a porta, ofendido, Pinnes reuniu os jovens do Bando e deu-lhes uma forte reprimenda.

- A nossa vida nesta aldeia é mais do que apenas doces. Se tudo o que vocês querem é bolinhos e rebuçados, podem fazer as malas e ir para a cidade. (Idem, p. 115)

Uri desperta a aldeia para a sensação de fracasso, pelo menos parcial, da empreitada sionista e para a constatação de que a segunda geração, assim como a seguinte, está formada por gente igual a qualquer outra, gente que deseja viver e não permanecer apenas no ideal. Talvez Uri ao gritar em alto som suas aventuras sexuais acordou a aldeia do sonho, trouxe seus moradores mais próximo do mundo real, os afastou em parte do mundo ideal em que eles pensavam que ainda se encontravam.

4.1 O avô Yaacov Mirkin e Baruch, o neto e narrador do romance

O narrador do romance é Baruch, o neto, a terceira geração da aldeia. Vivia na cabana do avô como se o tempo não tivesse passado, como se a aldeia não tivesse se adequadado aos ventos da modernidade. Assim se descreve o narrador:

Eu tinha quinze anos. A maior parte desses anos tinham sido passados na cabana do avô, que me tinha criado com as suas próprias mãos, as mãos de um cultivador. Eu crescera sob os seus olhos vigilantes, fortemente limitado pela ráfia espessa dos seus contos. Era conhecido como o órfão de Mirkin. (Idem, p. 12)

Mesmo sendo a 3ª geração, Baruch vivia na cabana construída pelo avô o qual se recusava a abandoná-la. A cabana era o símbolo de uma luta perdida contra a mudança de hábitos dos habitantes da aldeia, o avô se recusava a entender que morar numa cabana era apenas um resquício dos princípios rígidos que regularam a vida dos pioneiros. Baruch conta o seguinte a respeito de sua vida com o avô:

A nossa cabana era uma das últimas da aldeia. Os pais fundadores tinham gasto os seus primeiros fundos em barracões sólidos para as vacas, vulneráveis aos caprichos do tempo por longos séculos de domesticação que as tinham tornado surdas ao apelo da natureza. Os próprios pioneiros viviam em tendas e mais tarde em cabanas de madeira. Passaram-se anos até que uma casa de tijolos se erguesse em cada quinta. A nossa era habitada pelo meu tio Avraham, pela mulher Rivka, e pelos meus primos gêmeos Yossi e Uri. O avô não quisera deixar a cabana. Plantador de árvores, era um amante da madeira. (Idem, p. 13 – 14)

Baruch era extremamente alto e desajeitado, contrariava, portanto, a figura estereotipada do *sabra* que vigorou no país por anos:

Aos quinze anos eu pesava perto de cem quilos e conseguia agarrar um grande novilho pelos cornos e derrubá-lo. A minha corpulência e a minha força eram admiradas na aldeia, os camponeses gracejavam que o avô devia alimentar-me com o colostro, o primeiro leite altamente energético, das vacas paridas. (Idem, p. 18)

Ao tornar-se adulto, Baruch mudou-se para uma casa confortável, ele abandonou a aldeia após ter enterrado no pomar da mesma, dentro da quinta de sua família, seu avô e os amigos deste. Dentro da nova casa havia uma cama, símbolo de conforto sempre rejeitado pelo avô. Baruch, que adquiriu a casa com o dinheiro dos sepultamentos dos integrantes da 2ª *aliá* tanto de Israel como daqueles que fraquejando tinham abandonado o país ainda naquela época, conta o seguinte a respeito da nova casa:

A grande cama do banqueiro foi a primeira na minha vida em que as minhas pernas não ficavam de fora. O meu corpo não estava acostumado ao colchão macio, ao lúgubre contato com a seda, com o odor da decadência, a fragrância das mulheres extravagantes que haviam deixado as suas pregas lascivas nos lençóis. Mas os muros construídos em mim por Pinnes e pelo avô eram inexpugnáveis. (Idem, p. 22)

A criação, por Baruch, do cemitério dos pioneiros, ocorreu a pedido do avô que viu nessa ação uma forma de ferir a aldeia por seus moradores terem expulso dali o seu filho Efraim que fora deformado pela guerra: “Eles expulsaram o meu filho Efraim daqui – repetiu ele para mim e para Pinnes uma última vez antes de morrer. Mas eu hei – de atingi-los onde mais dói: na terra”. (Idem, p. 36) A terra que tanto esforço requereu para ser redimida é transformada por Baruch num cemitério onde, sem distinção, todos os que chegaram ao país com a 2ª *aliá* tinham o direito de ali serem sepultados independentemente do fato de terem permanecido no país ou desertado pouco tempo após a chegada.

Um dos mitos que sustentaram a sociedade sionista durante décadas era o de que quem abandonava a empresa sionista perdia o respeito dos seus amigos e colegas que imigraram com ele. Na literatura, descer da terra de Israel passou a ser encarado como uma fuga ou como uma rebelião contra a imposição judaico sionista. Descer de Israel passou a ser tratado como um anti-relato sionista. Shalev aborda esta questão no romance pois no cemitério dos pioneiros são sepultados até mesmo os que abandonaram o país poucos dias após ter chegado. Guershon Shaked descreve esta questão a respeito do romance e diz que:

Em a Montanha Azul de Shalev, o anti-mito sionista é elevado a uma categoria grotesca. O romance de Shalev é o anti-mito dos pioneiros da 2ª *aliá* que abandonaram o país e voltaram a ele dentro de caixões de mortos, para encher de dinheiro os bolsos de um sucessor na aldeia que os sepulta em troca de somas elevadas. (SHAKED, 1993, p. 33)

O avô chegou a Palestina com seu irmão Yossef Mirkin que adoeceu no país após a chegada e, por isso, se foi para a América onde fez sucesso nos negócios. Mas como fora integrante da 2ª *aliá*, ganhou o direito de ser sepultado no cemitério dos pioneiros. Baruch conta a respeito que:

O avô nunca perdoou a seu irmão e nunca voltou a vê-lo. Só depois da sua morte mandei exumar Yossef e transportar os seus ossos da Califórnia para o vale. Os seus dois filhos, proprietários da Companhia Têxtil Mirkin&Mirkin de Los Angeles, enviaram-me um cheque de noventa mil dólares. (SHALEV, 2002, p. 41)

O Avô conheceu Feygue Levin na Palestina quando ele e seus dois amigos Eliezer Liberson e Tzirkin Bandolim foram trabalhar na aldeia agrícola de Zichron Yaacov. O avô nunca amou Feygue, era apaixonado por Shulamit, sua amante, que tinha preferido ficar na Rússia e que só chegou a Israel 50 anos após a chegada do avô para viver a seu lado e morrer com ele. O avô e seus dois amigos chegaram na 2ª *aliá* e foram verdadeiros desbravadores na nova terra. Baruch relembra o início da vida do avô e seus amigos na nova terra: “O avô contou-me como tinham dançado, passado fome, drenado pântanos, talhado pedras, lavrado campos e deambulado juntos através da Galiléia e do Golan”. (Idem, p. 50)

O avô, que foi um dos fundadores do Círculo de trabalhadores Feygue Levin, casou-se com a avó em cuja homenagem o círculo carregava esse nome, por imposição dos outros pioneiros, “O Círculo de Trabalhadores Feygue Levin decidiu que o camarada Mirkin e a camarada Levin deviam unir-se pelo matrimônio”. (Idem, p. 65) Assim, o avô foi obrigado a casar com Feygue Levin pois fora sorteado entre os três amigos para tomar conta da moça. Shalev recorre então ao mito do sacrifício em prol da coletividade, Mirkin deveu submeter-se à vontade do grupo e casar com quem este tinha decidido. Mas ele nunca esqueceu Shulamit, sua amante russa. Da Europa chegavam de seis em seis meses envelopes azuis com as cartas da amante, o que deixava Feygue cada vez mais triste e doente. A cada seis meses Feygue voltava a morrer ao perceber a chegada de mais um envelope azul.

Pinnes revelou a Baruch os motivos pelos quais o avô casou com a mulher da qual ele gostava mas não amava:

Meu filho – riu Pinnes, foi uma decisão do Círculo de Trabalhadores. Hoje isto parece uma das suas brincadeiras práticas, mas naquele tempo as coisas eram realmente decididas por votação. Quando eu estava na comuna do Vale do Jordão, houve uma vez uma reunião para decidir qual a mulher que ficaria grávida e quando. Foi então que eu parti com Leah e os gêmeos no seu ventre. No kibuts vizinho houve um enorme debate para decidir se dizer ‘bom dia’ e ‘boa tarde’ era ou não um costume burguês. (Idem, p. 198)

O avô ficou transtornado com a reação da aldeia diante da deformação sofrida por seu filho Efraim após ter sido ferido na guerra na Europa. Vendo Efraim carregando pela aldeia seu bezerro aos ombros, “as más línguas troçavam acerca dos Misérables, Jean Valjean e seu dono Quasimodo”. (Idem, p. 176) Jean Valjean era o nome que Efraim dera a seu bezerro. Quando o avô percebeu que Efraim tornou-se objeto de burla, ele se encheu de raiva contra a aldeia e essa raiva não se desvaneceu até o dia de sua morte. Quem não se encaixava dentro dos moldes rígidos da vida da aldeia tinha que sair daquele marco social e é isso que Efraim fez ao perceber que jamais seria mais aceito naquela que tinha sido sua casa até o início da guerra. Baruch conta a respeito do avô que:

Por baixo daquela pele branca, ele começara a odiar com uma paixão fria e calculada que começava a tecer já os fios da vingança. Depois de uma aturada investigação revelou que fora Dani, o filho de Rilov, que aparecera com a etiqueta de ‘Quasimodo’... O meu tio, que esperava que o seu amor por Jean Valjean pudesse reconquistar amigos na aldeia, retirou-se uma vez mais para os limites da sua solidão calado e só... Os camponeses afastavam-se do seu caminho quando o viam... De um modo invulgar nele, o avô dirigiu-se aos seus amigos e pediu que o seu filho fosse integrado na sociedade a despeito da sua desfiguração, para que não se tornasse no louco que carrega animais às costas. Mas o rosto horivelmente desfigurado de Efraim e os seus modos inconvenientes eram demasiado para os camponeses assustados. ‘O nosso regulamento não incluía cláusulas para os filhos desfigurados dos membros que transportassem touros às costas’, disse o avô amargamente. (Idem, p. 176 – 177)

O avô vingou-se dos moradores da aldeia por terem expulso dali a seu filho Efraim, mas em suas palavras encontra-se a constatação do certo fracasso ideológico da empreitada sionista e o choque entre o desejo e a crua realidade da terra de Israel. Assim encontramos nas palavras do avô a amarga constatação da distância que separava o plano original e o

cotidiano em Israel. O resultado obtido era diferente do planejado. Yaacov Mirkin diz então o seguinte:

Acostumada desde há muito ao fedor dos ossos dos santos e aos pés grosseiros dos peregrinos e das legiões, esta terra vulgar deve ter rebentado de rir ao ver-nos a nós, pioneiros, beijá-la e regá-la com as nossas lágrimas de gratidão, possuindo-a com frenesim, cravando as nossas pequenas enxadas no seu grande corpo, chamando- lhe mãe, irmã, amante. Mesmo quando lavrávamos os nossos primeiros regos e fazíamos as primeiras sementeiras, quando mondávamos, secávamos os pântanos, e desbravávamos os matagais, lançávamos a semente do nosso próprio fracasso.

Podemos ter drenado os pântanos, mas a lama que descobrimos por baixo deles era muito pior. A ligação do homem à terra, a união do homem com a natureza – há alguma coisa mais regressiva e animalesca ? Criamos uma nova geração de judeus que já não estavam alienados e oprimidos, uma geração de agricultores ligados à terra, uma sociedade dos mais grosseiros, mais quezilentos, mais tacanhos camponeses, mais duros de pele e de cabeça. (Idem, p. 286)

Após ter sido sepultado em sua própria terra, esta começou a morrer. A implantação do cemitério dos pioneiros sinaliza a morte da terra. A morte dos pais fundadores sinaliza uma profunda crise para a empreitada sionista. O sonho acabou? Este é o grande questionamento que Shalev faz no romance. Baruch faz a seguinte constatação ao observar o entorno do seu cemitério:

O pomar estava então nos seus últimos dias. A despeito da previsão de Uri de que as árvores floririam adubadas pelo corpo do avô, as que ficavam mais perto da sua sepultura morreram tão depressa como se estivessem envenenadas, enquanto as que estavam mais longe ficaram doentes e nervosas: formigavam de pulgões, agitavam os ramos mesmo sem vento, deixavam cair os frutos antes de estarem maduros, e eram minadas pelas larvas de todas as pestes imagináveis. Também floresciam intermitentemente, com as flores cheias de abelhas e moscas mortas pelo seu néctar e pólen tóxicos... De vez em quando eu colhia os frutos que pendiam dos ramos mortos, mas eles tinham o sabor e a consistência de bolas de carne. À noite, as corujas e os furões rilhavam-nos, e o pomar do avô em breve morreu e apodreceu. (Idem, p. 305)

A criação do cemitério por Baruch, a pedido do avô, deixou a aldeia alvoroçada. Foi convocada uma reunião de emergência do Comitê para analisar a questão à qual compareceu o advogado de Baruch, o Dr. Shapiro, que ao defender seu cliente tentou mostrar que Baruch não estava agindo contra os princípios sionistas já que ele estava levando os judeus de volta a sua terra, inclusive muitos daqueles que, não resistindo às

tremendas dificuldades da época da 2ª *aliá*, tinham fugido para o exterior. Esses filhos covardes estavam tendo a oportunidade de, mesmo que por dinheiro, redimir-se do pecado cometido, encontrando o descanso eterno na terra ancestral. Ao ser Baruch acusado de estar violando os regulamentos da aldeia, o advogado, saindo em defesa de seu cliente disse o seguinte:

O meu cliente está a atuar em perfeita conformidade com os ideais da agricultura cooperativa de que o senhor fala. Ele não usa mão de obra contratada e paga todos os impostos e taxas à cooperativa como é exigido. Se me permitem falar assim, o meu cliente está definitivamente empenhado em fazer voltar os judeus à terra, e a homenagem prestada por ele aos pioneiros do vosso movimento devia ser um motivo de orgulho e de honra... O meu cliente ganha literalmente a sua subsistência da terra. Sustenta-se pelo seu próprio trabalho, considera-se um cultivador do solo, encara a atividade funerária como um ramo da agricultura, e usa instrumentos agrícolas para cavar, plantar, fertilizar e irrigar a sua própria atividade. As suas sepulturas resistem à seca, às pestes, à geada e à doença. Apresento aqui uma detalhada relação de custos demonstrando que um acre de sepulturas é mais lucrativo do que qualquer outra colheita agrícola. (Idem, p. 307 – 308)

Também no *kibuts* próximo à aldeia “mal tinham passado duas gerações desde que Liberson fugira com Fanya entre a vinha, e já esta estava arrancada, coberta por cimento e por uma fábrica de plásticos, e toda a história esquecida”. (Idem, p. 317) ¹²

¹² Em novembro de 2003, a revista *Com Shalom* publicou matéria do jornalista em Israel David Tabacof o qual faz uma referência à cessão por parte de alguns *kibutsim* de terras para a implantação de cemitérios em áreas que antigamente eram usadas para a agricultura. Assim diz a matéria: “Os habitantes judeus leigos de Israel estão, de maneira crescente, enterrando seus entes queridos em cemitérios de *kibutsim*. Alguns cínicos dizem que a moda (a transformação destas fazendas coletivas em vendedores de lotes tumulares) é emblemática a fim de expressar a atual má situação sócio-econômica da grande maioria destas fazendas coletivas. Os gozadores dizem que ‘nada mais adequado a uma instituição agonizante que se dedicar aos negócios da morte’. Afinal, não é segredo que a maioria dos *kibutsim* está em situação terminal econômica e ideologicamente falando. Alguns pessimistas falam no fim da instituição que já simbolizou o sonho do sionismo socialista em Israel. A procura crescente pelos moradores das grandes cidades, especialmente Tel Aviv e arredores, de repouso eterno nos *kibutsim*, tem fundamento em diversas razões. Entre elas, a possibilidade de fugir dos rituais tradicionais ortodoxos que não permitem enterrar em caixões de madeira, mas apenas enrolar o corpo na mortalha, a fim de permitir ao corpo ficar em contato direto e eterno com a terra dita sagrada de Israel, como é a interpretação aceita pela ortodoxia. Além disso, acentua-se a moda de fazer despedidas especiais tocando no momento solene músicas prediletas do morto, leitura de poemas, etc. Coisas impensáveis sob a tutela ortodoxa. Gozação tem limites, por isso não sugiro aos *kibutsim* sua transformação em grandes cemitérios leigos em Israel. Mas vender dois metros quadrados de terra por alguns milhares de dólares, pode dar uma melhorada no caixa destas instituições derrotadas pelo individualismo inerente aos homens”. (TABACOF, David – Cemitérios em *Kibutsim*. São Paulo, *Com Shalom*, nº 293 – vol. VI – 02 a 08 de novembro de 2003)

4.2 O professor Pinnes e a percepção de crise na aldeia

O professor Pinnes, mesmo não sendo um agricultor, via sua função na aldeia agrícola como de extrema importância devido ao peso ideológico da mesma. Pinnes fazia questão de criar fortes vínculos entre seus alunos, a terra de Israel e os princípios rígidos da empreitada sionista. Para um professor tão intimamente imbuído da ideologia sionista, o ensino da Bíblia era uma ferramenta de extrema validade. A Bíblia era estudada desde o início da colonização judaica dentro de uma nova perspectiva nacionalista secular e não como sendo a base da fé ou como um livro de filosofia. Por meio de suas histórias pretendia-se imprimir nos alunos valores sionistas para que pudessem se identificar com os relatos que exaltavam o passado glorioso de Israel. Procurava-se uma ponte de ligação entre a mitologia bíblica e a realidade de então em Israel. O estudo bíblico era feito dentro de uma perspectiva educacional etnocentrista onde se exagerava a importância e a centralidade da cultura hebraica e toda outra cultura era entendida a partir da comparação feita entre essa cultura e a cultura hebraica colocada então como centro. A valorização do trabalho, da justiça e da liberdade eram elementos extraídos da Bíblia e deviam ser incorporados à nova visão de mundo e da pátria que se estava erguendo.

Ben Gurion tentou sempre ligar o sionismo ao período bíblico; uma forma de valorizar o passado glorioso de Israel se deu pela tendência à mudança de nomes com o intuito de hebraizá-los e até mesmo mudá-los como fez o próprio Ben Gurion.¹³

Professores na época do início da colonização até a criação do Estado, eram acima de tudo líderes ideológicos e Pinnes é o representante típico deste modelo de educador. Tom Seguev diz que o professor:

Exigia de seus alunos que repetissem os conteúdos abordados e não permitia críticas. Ele se empenhava em internalizar em seus alunos a aplicação nos estudos, a contenção pessoal, a ordem, a obediência, o respeito aos pais, uma obediência às leis do país e

¹³ Durante os primeiros 18 meses do Estado, entre sua criação em maio de 1948 e dezembro de 1949, quase 20 mil israelenses decidiram mudar seus nomes para nomes hebreus e com isso tirar de si sua identidade diaspórica. Essa foi uma experiência que teve início durante as primeiras ondas imigratórias e alcançou seu auge em 1949. Ben Gurion foi o grande incentivador deste fenômeno por meio de um carimbo que era colocado nos documentos militares, onde ele fazia um chamado aos soldados para que estes trocassem seus nomes. Em alguns casos, Ben Gurion colocou como condição para a ascensão nos rangos militares e na administração pública, a mudança de nomes dos candidatos. (SEGUEV, 2002, p. 277)

um profundo amor à pátria. O professor era ao extremo nacionalista em sua visão de mundo. (SEGUEV, 2002, p. 200)

A literatura infantil da época transmitia mensagens e valores sionistas de forma intencional e os escritores de obras infantis estavam inseridos dentro de um aparelho propagandístico destinado a moldar as novas gerações dentro dos ideais do movimento. Eles deviam apresentar uma imagem positiva do sionista, do pioneiro, do operário e do guarda judeu. O sistema educacional desde a pré-escola e continuando pelas escolas de nível primário e secundário transformaram-se no braço ideológico do sionismo e seu desenvolvimento era considerado de extrema importância para a transmissão de valores. Atuavam no sistema professores que eram novos imigrantes ou jovens nascidos no país. Por influência do nacionalismo europeu, o ensino na Palestina ressaltava o estudo da língua nacional, da história da nação, da saúde do corpo, do estudo das instituições do poder e toda a linha pedagógica era orientada à formação do “novo homem”, inserido dentro do “novo mundo”.

Para entender o sucesso pedagógico-ideológico do sistema educacional hebraico ao moldar a nova imagem do judeu, é preciso entender que os professores viam sua função como uma missão. Os professores não eram os mestres da história da empreitada sionista mas seus porta-vozes. Na época o professor era o responsável pela internalização de idéias e valores.¹⁴ Os professores tinham um lugar tão central na empreitada sionista que eles eram vistos como pioneiros e guias espirituais, em especial dentro dos marcos educacionais do movimento trabalhista. Muitos destes mestres se relacionavam com seus alunos como se fossem seus filhos e dedicavam-se à atividade pedagógica com devoção. Uma das disciplinas mais valorizadas era a de história do povo judeu e a disciplina foi a que recebeu

¹⁴ Para entender a função do professor como mestre mas também como educador, é possível ler as palavras de um professor da época do início da colonização para entender a conscientização dos professores de sua função primordial no sucesso da empresa sionista. Assim se expressou um professor da época chamado M. Shlanguer: “Não somente como guarda imposto sobre a futura geração mas também como aquele que molda a imagem desejada do novo hebreu. Isso foi solicitado de nós, os educadores das escolas: exercer influência sobre a alma de nossos educandos para que guardem para sempre o fogo eterno da nação hebraica em todo seu esplendor. Nós precisamos ser não apenas professores de matérias específicas mas também guias para a juventude judaica e os moldadores da alma israelense”. (Citado por ALMOG, 2001, p. 55)

a maior atenção pela sua importância doutrinária. Até 1948, 32 livros diferentes de história judaica tinham sido publicados no país.¹⁵

O ensino da história e da literatura era feito dentro de uma perspectiva etnocentrista e com isso procurava-se ressaltar aos olhos dos jovens a importância do povo judeu dentro da história universal assim como sua superioridade moral e intelectual no seio da família das nações. Essa postura tinha por intuito mostrar que somente o sionismo era capaz de solucionar os problemas dos judeus. A imprensa da época exaltava de forma desproporcional tudo o que ocorria no país e dava pouco destaque às notícias do exterior. Dentro dessa perspectiva ideológica, o professor via o mundo em geral dentro de sua visão e com isso tinha uma profunda dificuldade de olhar sua cultura e seus princípios inseridos no mundo e, devido a isso, seu senso crítico a respeito da política e da sociedade que ele ajudava a moldar era muito reduzido. Os professores eram instruídos a usarem permanentemente exemplos da vida e do cotidiano do *ishuv* em todas as disciplinas, desde artes à língua hebraica e desde ciências até a geografia do país.¹⁶

Em *A Montanha Azul*, o professor Pinnes, apesar de não se dedicar ao trabalho agrícola, não sentia-se diminuído em seu valor nem era diminuído pelos outros habitantes da aldeia. Sua função era considerada de extrema importância, ele tinha a missão de moldar ideologicamente a geração dos *sabras*, os que deviam superar com seu altruísmo a geração dos pioneiros. Os jovens expressavam em cartas a identificação com o mundo dos pais, dos professores e dos líderes do *ishuv* e mostravam idolatrar a geração dos pais. Os filhos temiam decepcionar os pioneiros, as expectativas neles depositadas eram muito altas, a redenção nacional e pioneira dependia de sua ação e comprometimento ideológico.

O desvio do filho do mundo de valores moldado pelos pais não era entendido como um instinto de independência mas, sim, como uma ferida emocional grave desferida em

¹⁵ A maior parte dos livros não se ocupavam apenas com a disciplina história mas tinham a preocupação da transmissão dos valores sionistas. Até 1930, os livros eram elaborados na Europa Oriental. Após essa data, a maior parte dos livros passou a ser elaborada na Palestina por professores oriundos da Europa Oriental. (ALMOG, Idem, p. 57)

¹⁶ O programa escolar para a 3ª série de 1933 por exemplo, recomendava o seguinte: “para as disciplinas de ciências e geografia se deviam organizar vários passeios ao campo para que os alunos saibam o que são fertilizantes, como se fertiliza a terra de Israel, e como a terra é redimida pelo Fundo Nacional. No ensino da língua hebraica recomendava-se a leitura de relatos sobre a vida do camponês e de seu trabalho, o ensino de canções que exaltem o trabalho. Em artes recomendava-se desenhar o camponês trabalhando, crianças cultivando a terra, o trabalho no jardim, os instrumentos usados para o trabalho agrícola. Em música recomendava-se ao professor a ocupar-se com canções da terra de Israel, com versículos da Bíblia a respeito da agricultura de Israel”. (Citado por ALMOG, 2001, p. 62)

seus pais. Numa sociedade fortemente apegada a valores conservadores, as expectativas depositadas nos jovens eram altas e nela os jovens deviam corresponder a tudo o que era exigido deles e esperado.

O pioneiro tinha com a terra de Israel uma relação romântica onde a paisagem do país renascido se assemelhava a um idílio. Existia na época o costume de percorrer o país para descobrir em suas paisagens as cenas descritas na Bíblia. Já na época da 1ª *aliá* os pioneiros adquiriram o hábito de percorrer o país com a Bíblia em mãos como se fosse um guia a partir do qual podiam decifrar o que estavam presenciando. O panteísmo dos pioneiros incluía não apenas a mistificação da paisagem da terra de Israel assim como da natureza. Essa concepção teve influência nas teorias românticas surgidas na Europa do final do século XVIII que chamavam o homem a renovar os laços com a terra, o homem e a terra deviam formar um só corpo.

Na vida dos imigrantes da 2ª *aliá* a Bíblia tinha um lugar especial. A Bíblia lhes permitia ligar-se a um passado heróico em que o povo judeu foi livre. A Bíblia outorgava um laço de pertinência com a pátria ancestral. Além disso:

A Bíblia serviu na época como um guia geográfico da paisagem e da vegetação da terra de Israel. Os integrantes da 2ª *aliá* percorriam o país identificando suas antiguidades por intermédio da Bíblia. A Bíblia serviu como atestado de nascimento e fortaleceu a sensação de ter uma pátria. Essa foi a maneira de ligar-se ao passado judaico sem necessariamente unir-se à religião. No sistema educacional tradicional, a Bíblia é considerado um tratado de valor inferior ao *Talmud*. Por isso, desde a época da ilustração judaica renovaram-se os laços com a Bíblia. (SHAPIRA, 1998, p. 219)

O estudo da Bíblia não era visto mais pelos integrantes da 2ª *aliá* como a revelação da palavra divina porém como uma obra literária e histórica passível de ser analisada e criticada pelos pesquisadores e pelos leigos. Os integrantes da segunda onda imigratória sentiam-se atraídos pela Bíblia pois viam nas pregações dos profetas, como Isaías e Amós, as sementes do socialismo e da luta pela justiça e redenção universal. A identificação da imagem do pioneiro como o camponês que defendia sua terra contra as forças adversas da natureza foi tema recorrente das obras literárias da época da 2ª *aliá* assim como da seguinte. O trabalho da terra era entendido como a saída da escravidão física e espiritual para a liberdade pessoal e nacional. O trabalho da terra era o que legitimava o direito do retorno dos judeus a sua pátria.

O *sabra* foi educado para ter uma relação visceral com a terra, o que se tornou um componente central da educação sionista e foi intensificada com a imigração de cientistas judeus oriundos da Europa especializados na área das ciências naturais e biológicas, e que se transformaram em professores ao chegar ao país. Foi na época (1925) da inauguração da Universidade Hebraica de Jerusalém e houve um desenvolvimento acelerado da rede educacional do país onde dava-se prioridade à relação do pioneiro com sua terra e com a natureza. O professor Pinnes, em *A Montanha Azul*, execre esta função quando fazia descrições minuciosas das plantas, animais e vegetação da terra de Israel que chegam a ser exageradas.¹⁷

Desde o início da colonização judaica, mas especificamente nas décadas de 1920 e 1930, os professores tinham o hábito de sair com seus alunos para percorrer o país e conhecer as paisagens da Palestina. Em *A Montanha Azul*, o professor Pinnes fazia isso de forma metódica e freqüente. Os passeios serviam também para fortalecer os laços que uniam os alunos aos professores. As crianças dos *kibutsim* e *moshavim* saíam para percorrer a natureza pelo menos uma vez por semana. O aluno era orientado a observar o tipo de vegetação, os plantios, a colheita, o germinar dos cultivos. Os *sabras* eram instados a conhecer a topografia, os animais e insetos típicos de cada canto do país. Nos *kibutsim* os alunos saíam com seus professores para participarem da colheita em especial em época de safra. Envolver as crianças no trabalho agrícola era uma forma de mostrar às mesmas sua pertinência àquela paisagem. Para o “novo hebreu” conhecer a terra como a palma da mão era um sinal de status destinado a mostrar que nesse quesito ele podia superar seus pais, os pioneiros, assim como os novos imigrantes que chegavam ao país.

¹⁷ Na segunda década do século XX começaram a ser publicados livros de estudo para jovens e adultos sobre a geografia e a natureza da terra de Israel assim como guias turísticos em sua maioria editados pela Central dos Trabalhadores, a *Histadrut* e pelo *Keren Kayemet Leisrael*. Conhecer em profundidade a natureza e paisagens do país devia ser feito não apenas por motivos intelectuais mas também por razões ideológicas. A ligação entre o conhecimento e o sentimento (o amor à terra de Israel), era vista como um instrumento pedagógico para fortalecer os laços dos imigrantes e jovens com a terra e com a empreitada sionista. Conhecer em profundidade a natureza e a geografia dos países era um método ideológico do sionismo, tanto que o próprio nome da disciplina não era geografia porém *Yediat hamoledet* (o conhecimento da terra, da pátria). A disciplina *Moledet* tornou-se matéria de relevado valor nas décadas de 1920 e 1930 com a edição constante de livros pedagógicos e com o desenvolvimento da pesquisa geográfica no país. Aos alunos se ensinava de forma detalhada dados técnicos a respeito dos cultivos agrícolas apropriados para cada região do país, sobre o clima de cada parte, sobre a drenagem dos pântanos, sobre os nomes das árvores e plantas do país. (ALMOG, 2001, p. 256)

4.3 O nascimento de Avraham, o primeiro filho da aldeia

O nascimento de Avraham foi visto com grande expectativa. O avô Yaacov Mirkin descreve da seguinte forma o nascimento deste filho: “Era o filho primogênito da avó e do avô e o primeiro filho da aldeia. Ele nasceu no nosso campo, na nossa terra, debaixo do nosso sol”. (SHALEV, 2002, p. 67) Avraham era o sinal do sucesso da empreitada sionista: “Toda a gente sentia que aquele era um momento de graça para a aldeia, que agora tinha alguém para levar adiante o facho na grande estafeta das gerações e que não tinha de recear a extinção com a morte dos fundadores”. (Idem, p. 69)

Todos na aldeia tinham um projeto concebido para a primeira criança. Assim, nas palavras de Meshulam Tsirkin, o nascimento gerou grandes expectativas e ele conta esse nascimento para Baruch, o narrador do romance da seguinte forma:

O desejo de Liberson para o bebê foi que ele crescesse para lavrar o primeiro rego no deserto do Neguev. O de Rilov foi que ele resgatasse as montanhas de Galaad e de Bashan. O meu pai prometeu ensinar-lhe a tocar o bandolim. Imaginavam-no a semear e lavrar, a trazer judeus dos Urais, e dos desertos da Arábia para este país, e a desenvolver novas espécies de trigo mais resistentes. E o que ele acabou de ser? O teu tio Avraham. (Idem. P. 69)

Tantas expectativas depositadas na primeira criança da aldeia e esta não soube ou não pode atender a tantas esperanças. Todas as expectativas acabaram se desvanecendo. Ele já tinha vários destinos traçados mas defraudou a todos, tornou-se uma pessoa comum, um agricultor e criador de vacas e apenas isso. Já o avô Yaacov Mirkin e pai de Avraham plantou árvores na aldeia e tornou-se especialista em agricultura quando naquela época a aldeia era ainda pouco mais do que duas filas de tendas brancas que mal eram vistas pelos pântanos e pelos mosquitos. Naquele lugar o avô plantou uma espécie de árvore que curiosamente não produzia frutos. Assim conta Baruch, o narrador, a respeito dessa fase na vida da aldeia e do nascimento do primeiro filho e as vãs expectativas que esse nascimento acabaria gerando:

O avô plantou a álea de casuarinas quando Avraham nasceu. ‘Esse primogênito desapontamento e vã esperança’, como lhe chamava Meshulam Tsirkin, que era um ano mais novo e tinha a sua própria teoria acerca do motivo por que o avô tinha plantado para o nascimento do seu primeiro filho árvores que não davam frutos. (Idem, p. 76)

Para Meshulam Tsirkin, Avraham foi o primeiro filho que não atendeu às expectativas nele depositadas por toda a aldeia e, por isso, seu pai teria sido um visionário ao escolher plantar na aldeia, em homenagem ao nascimento desse primeiro filho, uma curiosa árvore que não produzia frutos. Mas o nascimento e crescimento de Avraham foram seguidos pelos integrantes da aldeia. Assim relata o narrador do romance

O desenvolvimento de Avraham era seguido com paciência expectante por toda a gente. A altura, o peso, as primeiras palavras, e as primeiras graças eram regularmente publicados no boletim informativo da aldeia. Era abraçado e acariciado por todas as mãos. Os camponeses traziam-lhe vegetais frescos e leite das suas melhores vacas, e as mulheres costuravam roupas para ele, mas o avô recusava-se a compreender que o seu primeiro filho era propriedade comunitária. (Idem, p. 94)

Avraham passou a ser considerado propriedade pública. Todos sentiam-se no direito de acordá-lo até mesmo no meio da noite para vê-lo e admirá-lo. Corriam rumores na aldeia e até fora dela que o “bebê brilhava no escuro”. (Idem, p. 94) Com o passar dos anos, Avraham não soube ou não teve a capacidade de atender às expectativas nele depositadas por todos os membros da aldeia. Se comparado a outras crianças “especiais” por terem nascido na terra de Israel, Avraham não respondeu a nenhuma das esperanças depositadas nele. Baruch diz o seguinte a respeito do primeiro filho da aldeia:

Intimamente, não havia ninguém que não se preocupasse e cismasse com ele. Zakkai Ackerman, o primeiro nascido do *kibuts* do outro lado do rio seco, já tinha cultivado uma leira de pepinos que atingiam uma média de quarenta e cinco centímetros e plantara uma nespereira cujos frutos eram do tamanho das maçãs Grande Alexandre. O primeiro filho de Kfar Avishai tinha-se iniciado numa conferência do Movimento com ‘um discurso assombroso’ que previa infalivelmente a cisão da Brigada de Trabalhadores, ‘embora tivesse apenas três anos e meio’. O primeiro filho de Bet Eliyahu tinha apenas seis anos quando começou a investigar a coccidiose que atacava as capoeiras das galinhas, e pouco depois foi convidado a juntar-se à equipe de investigação do Professor Adler, que tinha já desenvolvido um remédio para a epidemia de abortos introduzida nos nossos rebanhos no final dos anos vinte por vacas importadas da Holanda, e tinha recebido uma condecoração do comissário britânico e um diploma em pergaminho do Movimento. Só Avraham Mirkin era um atrasado que deixava a aldeia na expectativa – ou, para pôr as coisas com clareza, decepcionando-a. (Idem, p. 95)

Até os judeus da diáspora sentiam profunda admiração pela primeira criança nascida na aldeia e precisavam comprovar pessoalmente sua existência e constituição física. Shalev reforça o mito de que o “novo judeu” só poderia ter sido gerado em Israel e pelo contato visceral com sua terra. Assim Baruch narra a respeito da visita de um grupo de filantropos judeus da América à aldeia:

Os filantropos da América ficaram ansiosos ao verem a criança séria, órfã de mãe, cuja complexão radiante lhes fazia sentir todo o significado da empresa que apoiavam. Ele sorriu-lhes, e depois, sem que lho pedissem, ajoelhou no chão, abriu uma pequena cova, colocou nela um grão de milho e cobriu-o com terra. ‘Este ato simbólico’ que expressava tão bem o significado das nossas vidas, deixou toda a gente muito comovida. Dois dos filantropos propuseram-se imediatamente a levar o rapaz com eles para a América, onde seria enviado para as melhores escolas antes de regressar a sua terra natal como um consumado homem do Renascimento. Mas neste ponto, Pinnes interveio para explicar delicadamente que a virilidade do primeiro filho vinha do contato com o solo natal, e que afastado dele ‘perderá a sua força como Sansão e como qualquer outro homem. (Idem, p. 99 – 100)

Avraham tornou-se um rapaz reservado, introvertido. Por vezes desaparecia da aldeia o dia inteiro descobrindo-se depois que estivera junto à sepultura de sua mãe a quem contava tudo o que lhe acontecia no dia a dia. Quando seu pai, o pioneiro, envelheceu, ele assumiu o controle da propriedade onde implantou a ordenha mecânica das vacas. Com o passar do tempo, e após a morte do avô, Avraham decidiu vender tudo e mudar-se para o exterior. A segunda geração, o filho símbolo desta aldeia, abandona o trabalho dos pais fundadores para ir desbravar novas terras mas fora da pátria judaica. Avraham e sua esposa Rivka partiram ao exterior para uma terra com a qual não tinham nenhum laço afetivo nem histórico que os sufocasse como a aldeia e a terra de Israel o faziam. Baruch nos conta a respeito da partida do primeiro filho da aldeia para o exterior o seguinte:

Um mês mais tarde chegaram os caminhões e os comerciantes. Avraham vendeu todas as vacas e equipamento elétrico e pneumático... partiu para as Caraíbas com a mulher, quatro novilhas prenhes que berravam apreensivas e esticavam os pescoços para olhar para trás, e algumas dúzias de provetas de esperma congelado. À sua espera estava um contrato governamental, ‘nativos sedentos de leite’, orçamentos ilimitados, e uma terra simples e alegre que nunca tinha sido contaminada por ossos de santos nem pelos sais venenosos de uma redenção muito tempo esperada. (Idem, p. 385 – 386)

4.4 Efraim, o filho que a aldeia rejeitou

Efraim era o tio desaparecido de Baruch, segundo filho do avô e seu preferido. Era um belo rapaz que partiu para a guerra na Europa recrutado pelos ingleses. Desde jovem passeava pela aldeia com um bezerro nas costas e ao voltar para a aldeia, desfigurado pela guerra, continuou carregando nos ombros Jean Valjean, seu touro. Ele acabou desaparecendo da aldeia sem que ninguém soubesse de seu paradeiro.

Quando eclodiu a Segunda Guerra Mundial, Efraim implorou ao pai permissão para poder alistar-se no exército britânico, mas o avô não lhe deu ouvidos e lhe disse “um rapaz da tua idade pode dar a sua contribuição aqui mesmo”. (Idem p. 140) Por esse motivo, uma noite, durante a refeição, o avô reparou no seu filho preferido Efraim, e percebeu que ele já tinha desdobrado as asas e que sua partida para a guerra era iminente. E assim Efraim fugiu da aldeia, embarcou num navio de guerra ancorado na Palestina e marchou em direção à Escócia. Ele tinha partido tão repentinamente e jovem como o seu pai tinha feito ainda jovem quando decidira abandonar a Rússia para chegar com seus amigos à Palestina.

Efraim voltou para a aldeia completamente destruído após a explosão de uma bomba. Seu rosto estava deformado e causava susto em todos aqueles que o olhassem. O avô passou a mostrar-se irritado com os membros da aldeia por terem, segundo ele, sido os responsáveis pela expulsão de Efraim dali e por isso pediu para Baruch para ser sepultado em sua própria terra como vingança: “‘Hei de vingar-me deles onde mais lhes dói’ dizia o avô com as palavras que repetia como uma palavra de ordem ameaçadora durante os últimos anos da sua vida. ‘Na terra’”. (Idem, p. 142) Coube então a Baruch cumprir o pedido do seu avô e sepultá-lo em sua própria terra. Baruch conta que foi ele quem teve que realizar a vingança a pedido do avô:

E fui eu que realizei essa vingança. O corpo do velho mago das árvores envenenou o chão e tornou realidade a visão do fundador. Os túmulos na terra de Mirkin ardiam na carne da aldeia como chagas abertas de zombaria e de punição... A Necrópole dos pioneiros fazia parar o tempo como uma grande cunha metida na terra, quebrando regulamentos e modos de vida, rompendo o ciclo vegetativo, zombando das estações do ano. (Idem, p. 143)

Efraim foi ferido gravemente na batalha de El-Guettar Range, na Tunísia. O avô, numa noite, pegou Zeitser, o burro, para procurar seu filho que tinha partido para a guerra e não retornava. Com Zeitser ele subiu ao topo da Montanha Azul de onde se podia avistar o mar. A Montanha Azul separava a aldeia do mundo exterior “como uma enorme muralha, a montanha separava-nos da cidade, do mar, de todas as tentações e futilidades”. (Idem, p. 144)

Após alguns meses, Efraim foi levado de volta à aldeia pelos ingleses. Ele chegou

Com as macias botas de deserto amarelas e as insígnias dos comandos, condecorações e as divisas de sargento, e no bolso um certificado de pensão vitalícia do governo de Sua Majestade. Efraim saiu do carro e sorriu aos aldeãos ali reunidos. O grito provocado pela sua aparição foi recordado por muito tempo. As bocas abriram-se, deixando escapar horror e consternação. (Idem, p. 145)

Toda a aldeia ficou horrorizada diante do estado de deformação em que Efraim se encontrava. O belo rapaz *sabra* nunca mais seria aceito na aldeia.

Yaacov Pinnes saiu da escola e avançou pesadamente para o antigo aluno, depois parou de repente como se tivesse chocado contra um muro. Fechando os olhos, berrou como um boi no matadouro. As vacas, os bezerros, os cavalos e as galinhas fizeram uma algazarra medonha nos currais e nos cercados. Uma mina de fósforo armada pelo exército italiano... tinha transformado o belo rosto do meu tio numa massa queimada de pele e de carne que brilhava... Um dos olhos do meu tio tinha sido arrancado, o nariz deslocado do lugar, os lábios tinham desaparecido, e um corte sinuoso, cor de vinho, atravessava-lhe o rosto em diagonal desde a testa até o fundo do pescoço e desaparecia no colarinho da camisa... Efraim, cuja beleza atraía os curiosos de todo o vale e fazia descer os pássaros espantados, transformara-se num monstro que ninguém ousava olhar. (Idem, p. 145 – 146)

Efraim não podia servir às forças armadas de seu país. Além de ter sido desfigurado, os aldeãos não lhe perdoavam pela amizade que ele mantinha com os ingleses e até suspeitavam que ele passava informações ou mesmo colaborava com as forças de ocupação da Palestina.

Servir nas forças armadas como a *Haganá*, o *Palmach* e, depois, no próprio exército de Israel, era considerado como uma obrigação e um privilégio que outorgava aos jovens o direito de pertencer à sociedade que ergueu seu próprio Estado. Quanto mais arriscada a função no exército maior o status social que os ocupantes dos mesmos obtinham e maior

ainda o reconhecimento. Não servir numa unidade de elite poderia diminuir o reconhecimento que o soldado iria obter e com isso ele estaria marcado para o futuro, por não ter vivenciado os combates que marcavam como grupo os *sabras*. Ele, o que não participava de missões arriscadas, não poderia ser considerado como um sócio da turma de combatentes de elite ao não ter vivenciado as experiências traumáticas que outorgavam a sensação de pertinência ao grupo. Aos olhos dos pioneiros, ele não iria ser reconhecido como o valente combatente que voltou para a aldeia agrícola ou para o *kibuts*, ou para o *moshav* e ali não seria reverenciado por todos nem servir como modelo a ser imitado e venerado pelos jovens integrantes do país.

Esse era um preço alto demais a ser pago por aqueles que não se destacaram nas operações militares por sua bravura. Servir às forças armadas foi durante décadas o maior expoente do prestígio social no país. Será este o caso de Efraim no romance aqui analisado?. Ele perdeu a admiração de todos, foi deformado pela guerra e ao retornar para a aldeia ficou vagando por vários lugares até desaparecer dos olhos dos membros do lugar. Já na época da Primeira Guerra Mundial surgiu na Europa a convicção que a morte diante do inimigo era o que completava a estrutura moral do ser humano. Oz Almog cita o historiador militar George Mussa que chegou a afirmar o seguinte: “Cair em combate, outorgava significado à vida... a guerra moderna transformou-se numa espécie de festival, um acontecimento extraordinário que permite ao ser humano chegar a algo mais elevado. (Citado por ALMOG, 2001, p. 190)

Aquele que tombava em combate foi entendido na cultura européia que influenciou a cultura sionista como uma espécie de santo torturado, sua morte representava o auge do patriotismo. Esta interpretação mítica se desenvolveu mais ainda com a importância dada às cerimônias de sepultamento, livros de recordação, monumentos, honrarias oferecidas aos que tombaram, e o estabelecimento de cemitérios militares tornaram-se um ritual nacional no mundo moderno e também em Israel. Na cultura israelense, a imagem do soldado que morreu em combate passou a ser identificada de forma natural com a imagem mitológica do *sabra*. Talvez seja essa a tragédia vivida por Efraim, ele combateu, é verdade que na Europa, porém não morreu e sobreviveu à guerra saindo da mesma aleijado. Ele que

poderia ter sido um herói decepcionou a sociedade ao ter retornado um “monstro” como Shalev o retrata no romance.

5. Meshulam Tsirkin, a voz da aldeia que reage à interpretação revisionista do sionismo.

Meshulam Tsirkin era filho de Tsirkin Bandolim que, juntamente com o avô, a avó e Eliezer Liberson organizou o Círculo de Trabalhadores Feygue Levin. Era filho também de Pessia Tsirkin, militante da causa sionista que não convivia com o marido e com o filho a quem via duas vezes por mês. Meshulam consagrou sua vida a preservar a memória da aldeia agrícola. Coletava documentos e objetos muitas vezes imprestáveis e de nenhum valor pois a seus olhos pareciam importantes do ponto de vista histórico. Juntou documentos, encheu uma simples construção, uma cabana, de utensílios de cozinha quebrados e de móveis decrepitos e lhe deu o nome de “Cabana dos Fundadores”. Com o passar dos anos, aquela cabana transformou-se em museu, lembrança de uma época tida como gloriosa representada no museu por objetos quebrados. Baruch conta que a cabana, assim como o cemitério dos pioneiros, transformaram-se em pontos turísticos, recordação de uma época remota e da qual só existem vestígios. Assim fala o narrador:

A nossa aldeia tem muitos visitantes. Carros de turistas e alunos de escolas vem ver a obra florescente dos pais fundadores. Excitados, percorrem as ruas da aldeia, soltando exclamações por cada pêra e cada galinha e aspirando os odores da terra e do leite. As suas visitas terminam sempre no meu cemitério, na antiga quinta Mirkin. (SHALEV, 2002, p. 29)

O cemitério fundado por Baruch era detestado por todos os moradores da aldeia porém mais ainda por Meshulam Tsirkin; Baruch conta qual era o motivo para tanto ódio: “Meshulam Tsirkin detestava o meu cemitério porque eu tinha me recusado a enterrar ali a mãe dele. Enterrava apenas os amigos do avô da segunda *aliá*”. (Idem, p. 30) Quando Meshulam insistiu em enterrar a mãe no cemitério dos pioneiros pois durante sua militância sionista tinha atuado para o Fundo de Crédito da Cooperativa Operária, Baruch foi mais

incisivo e lhe disse: “mas tua mãe veio para este país depois da Primeira Guerra Mundial, quando a segunda *aliá* já tinha terminado”. (Idem, p. 30)

Shalev faz uma crítica assim ao mito criado em torno dos integrantes da segunda *aliá*, tão venerados no país durante décadas, mesmo sabendo que 90% dos mesmos acabaram abandonando o país imediatamente ou pouco tempo depois de chegar. A aura formada no entanto e a lenda que os rodeou persistiu por décadas e os transformou em heróis nacionais. No romance, o que enfureceu mais ainda Meshulam Tsirkin era o fato de Baruch enterrar em seu cemitério todos aqueles judeus que morriam no exterior mas que tiveram o privilégio de serem sepultados no cemitério dos pioneiros, pois mesmo que por pouco tempo de permanência na Palestina fizeram parte da segunda *aliá*.

O que mais exasperava Meshulam eram os caixões de chumbo que eu trazia do aeroporto. Ele sabia que cada ataúde vindo da América enchia os meus sacos de dezenas de milhares de dólares – com que direito enterras tu traidores que abandonaram este país, e não a minha mãe? – gritava-me.

- Quem tenha vindo a este país com a segunda *aliá* pode comprar um talhão aqui – respondi-lhe.

- Queres dizer que qualquer poltrão que veio da Rússia para aqui, se pôs a andar ao fim de duas semanas a mondar ervas e foi vadiar para a América, pode ser enterrado aqui como pioneiro? Vejam-me só isto! – gritou ele apontando para uma das sepulturas. Rosa Munkin, a maldade em pessoa. (Idem, p. 30 – 31)

Meshulam referia-se a Rosa Munkin, a primeira pessoa vinda do exterior e sepultada no cemitério dos pioneiros após o avô e sua amante Shulamit. Rosa Munkin chegou da Ucrânia com a segunda *aliá*, trabalhou por uma semana num amendoal de Rechovot, não gostou do país e começou a mandar para fora pedidos de socorro. E então, segundo as palavras de Meshulam, “um irmão dela que tinha emigrado para a América, um pequeno patife que se tornou um dos pioneiros dos gangsters judeus em Brooklin, enviou-lhe um bilhete para que se juntasse a ele”. (Idem, p. 31) Ela foi enterrada no cemitério dos pioneiros pois tinha chegado junto com a segunda *aliá* e mesmo tendo emigrado para a América, ela não tinha perdido a aura de ter participado de tamanho ato heróico.

Meshulam continua vociferando indignado com este mito e diz mais ainda a respeito de Rosa Munkin:

Durante a Primeira Guerra Mundial, quando os teus avós, meu pai e Eliezer Liberson morriam de fome... Rosa Munkin comprou a quarta loja de corpetes no Bronx. Quando o Círculo de Operários Feygue Levin estava a instalar esta aldeia, Rosa Munkin arrependeu-se, casou-se com o rabino Shenour de Baltimore, e começou a publicar anúncios anti-sionistas nos jornais. Durante a Segunda Guerra Mundial, quando o teu pobre tio Efraim foi ferido nos comandos britânicos, ela ficou viúva, alugou uma suíte no hotel Miami, e dali geria as lojas de jogo do irmão. Nos arquivos do FBI ela é conhecida ainda hoje como ‘a rainha vermelha’. E agora – berrou ele – está enterrada no teu campo. Na terra deste vale. Uma pioneira. Uma mãe fundadora. (Idem. p. 31)

Mas Rosa Munkin tinha pago cem mil dólares pelo privilégio ou direito de ser sepultada no cemitério dos pioneiros. Desta forma, todo o sacrifício dos pioneiros aparentemente não valeu de nada. Todos queriam gozar da fama dos pais fundadores e serem enterrados a seu lado. Shalev conta o seguinte episódio mostrando de forma burlesca o mito dos membros desta segunda *aliá*. Um dia chegaram à aldeia da América os dois filhos de um ex-integrante da segunda onda imigratória. Busquila, administrador do cemitério percorreu com eles o cemitério e em troca de dinheiro lhes permitiu preparar o sepultamento do pai.

Busquila errava para cá e para lá pelas veredas com dois jovens americanos, filhos de um fabricante de cosméticos de Nova Iorque chamado Abe Cederkin, antigo membro da comuna do Jordão que os tinha enviado para escolherem o sítio da sua sepultura. Estavam num estado de grande emoção.

- Excelente – diziam continuamente. – Maravilhoso.

Busquila agradeceu-lhes pelos cumprimentos.

- O nosso pai trabalhou na vinha do barão de Rothschild durante três semanas antes de a mãe ficar doente, obrigando-o a deixar a Palestina – diziam eles a Busquila.

- Um bom pioneiro tinha de pensar também na mãe – disse Busquila. Mostrou-lhes alguns sítios disponíveis num mapa do cemitério. – O lugar varia conforme a distância de Yaacov Mirkin, que a sua memória nos acompanhe – explicou.

- O nosso pai trabalhou com Mirkin durante quatro dias em Petach Tikva – disseram os dois.

- Todos os judeus são irmãos – respondeu Busquila. – Quem não trabalhou com Mirkin uma ou outra vez?

- O nosso pai quer saber como vai Tsirkin Balalaica – disse o filho mais velho.

- Bandolim – corrigiu Busquila. – Tsirkin Bandolim...

- Não fazemos descontos – declarou Busquila. – Tudo o que importa é que o nosso pai, que ele viva ainda muitos anos, pertenceu à segunda *aliá*. (Idem, p. 208 – 209)

E quanto às dificuldades dos que ficaram? Estas foram enormes, e esse sacrifício foi todo aparentemente em vão pois os que abandonaram a terra de Israel após a segunda *aliá*

tinham o direito adquirido com dinheiro de serem enterrados ao lado dos pais fundadores. Referindo-se ao começo da aventura vivida pelos integrantes do Círculo de Trabalhadores Feygue Levin, é possível ler o seguinte:

A fome e o trabalho duro tinha cobrado aos quatro o seu tributo, e deixara-os reduzidos a um único par de sapatos, que eles deram a Feygue. Tsirkin ficava sentado durante horas a tocar o bandolim, engolindo na notas dedilhadas para aplacar os protestos do seu estômago. A pele de Feygue estava coberta de forúnculos. Magra e queimada do sol, ela obrigava-se a continuar, estendendo a mão para afagar a cabeça dos seus camaradas... Os seus rapazes envolviam os pés em farrapos. A sua pele tornara-se dura e pesada, e a fome pregava-os ao chão... De dois em dois dias Tsirkin cozinhava um caldo viscoso de milho e de grãos de bico num fogão por ele construído numa cova, com um pote de barro partido como chaminé. (Idem, p. 228)

É por meio da figura de Meshulam que Shalev revive um dos maiores mitos do início da colonização judaica na Palestina, que foi o mito criado em torno da drenagem dos pântanos ao norte do país, na região próxima ao Vale de Jezreel. Shalev confronta o mito com a realidade quando Meshulam decide fazer reviver na aldeia os pântanos que tinham sido secados pelos integrantes da 2ª *aliá*. Shalev faz uma crítica velada aos “novos historiadores” que se dedicam a investigar fases da empreitada sionista, e no caso específico do livro, a questão de se foi verdade o fato do país estar coberto em sua porção norte por pântanos. Na verdade, Shalev usa a ironia para criticar a postura dos “novos historiadores” que, com suas pesquisas, colocaram em xeque a própria justeza do sionismo.

No romance, um dia Meshulam encontrou o professor Pinnes em sua casa agitado por uma nova investigação que tinha a ver com a aldeia. Meshulam trouxe e mostrou a Pinnes uma publicação intitulada ‘*O Historiador da Terra de Israel*’, e na capa havia um grande peixe avermelhado e enrolado à volta da Caverna dos Patriarcas.

- A última é que eles dizem que aqui não havia pântanos – gritou Meshulam irado. – O que é que nos dias de hoje não passa por investigação!... Virando as páginas, chegou a um artigo intitulado ‘Os Pântanos do Vale de Jezreel: Mito e Realidade’, começou a ler em voz alta, com o indicador trémulo a saltar de linha para linha.
- Ouve isto! ‘Para fins propagandísticos e políticos, o movimento sionista criou à volta do Vale de Jezreel uma simbólica mitologia de pântanos, de malária e de morte. Na verdade, noventa e nove por cento do Vale não eram nada pantanosos’...
- ‘A realidade indica que no princípio do período da moderna colonização judaica, as terras pantanosas no Vale de Jezreel não eram extensas’, recitou Meshulam. ‘Isto está evidentemente em contradição com o quadro que nos é dado pelas fontes sionistas, que

criaram o mito do pântano. Embora a real extensão dos pântanos fosse pequena, a tentação imaginativa deles era enorme’.

Meshulam... declarou que ‘eles’, esses ‘mujiques que se chamam a si mesmos historiadores’, até tinham citado as memórias do seu pai e de Liberson ‘para este tecido de mentiras’, troçando da verdade ao ‘citar seletivamente segundo a sua conveniência’.

- Mas eles não sabem com quem se meteram! – berrou ele para o teto. – Tenho todos os documentos e provas. Agora vê porque é que guardava todos aqueles papéis mesmo quando toda a gente ria de mim. – Olha para isto – disse, apontando para a revista. – Os impostores até falam do meu pai!

Começou de novo a ler. ‘Antes de a aldeia ter sido estabelecida, os seus fundadores fizeram o reconhecimento do local. Um deles, um certo Tsirkin, que tinha a alcunha de ‘Guitarra’, escreveu nas suas memórias: ‘Fomos dar uma olhadela ao nosso primeiro pântano e vimos um tufo verdejante de salgueiros brancos. Os entendidos tinham-nos dito que não havia nada a reear de pântanos como estes, porque umas vulgares valas de drenagem baixariam o nível da água e que eles desapareceriam’.

- Guitarra – resmungou Meshulam, olhando para Pinnes, a ver se ele também estava estupefato.

- Continua a ler, Meshulam – disse Pinnes.

- Agora vou ler aquilo que o meu pai realmente escreveu, a parte que estes pseudo-eruditos não citaram – disse Meshulam, abrindo o conhecido volume verde das memórias do pai, ‘Nos Caminhos Pátrios’, - ‘Um tapete verde de águas lodosas acumuladas em poços e fossas espalhava-se por toda a parte, infestado por toda espécie de insetos’. – Passou algumas páginas até encontrar a célebre passagem que em tempos aparecera em ‘O Jovem Operário’ e que ainda se podia encontrar nos livros de leitura da escola. – ‘Olhamos à nossa volta para as poças verdes com as suas águas estagnadas e não ficamos nada satisfeitos. Os juncos espessos e viçosos eram mais altos que um homem. O pântano também era verde. Mas estava cheio de promessas, embora os seus charcos grandes e pequenos estivessem pejados de mosquitos’.

Nessa noite, quando eu tinha voltado das sepulturas e estava a ajudar Avraham na ordenha, Meshulam apareceu... contou-me... como os pais fundadores tinham ‘drenado as águas pestilentas’ até ‘tremem de malária’, chapinhando ‘enterrados até à cintura em porcaria’ enquanto assentavam canalizações de barro em conformidade com o sistema Breuer e cantavam a cantiga ‘Amigo da Rã’.

- ‘A despeito dos avisos do doutor Yoffe e das febres conseguimos terminar, cortamos os papiros com as nossas foices até sentirmos os braços doridos e os ombros duros como pedras’. ‘Vocês não devem, em nenhuma circunstância, estabelecer-se num lugar como este’, citava ele o doutor Yoffe, o principal especialista em malária no país. Meshulam sabia de cor uma grande parte dos documentos que tinha na sua posse... Meshulam tinha mudado para o elevado campo dos princípios, criticando ‘a epidemia de cinismo que infectava o público’ e ‘a fome patética de publicidade e sensacionalismo que se encontra entre os académicos, e que em breve se espalhará por toda a nossa sociedade, sem excetuar esta aldeia’.

Nesse tempo, Avraham... observou que talvez Meshulam devesse escrever um artigo para os jornais. Mas este limitou-se a cuspir furiosamente e disse que a imprensa faria ‘parte da conspiração’ e que ‘é preciso fazer qualquer coisa drástica para comover este país’.

- É escandaloso – admitiu Pinnes... Hoje é Tsirkin Guitarra e amanhã vão dizer que não houve quaisquer pioneiros. (Idem, p. 319 – 322)

Pinnes escreveu um longo artigo e mandou-o ao jornal do Movimento, que não só não o publicou como nem sequer se deu ao incômodo de o devolver. Pinnes ficou profundamente ofendido, então acabou por se dirigir ao tesoureiro da aldeia e pediu um subsídio para publicar um artigo à sua própria custa. Foi-lhe dado o dinheiro e o artigo foi publicado, mas as palavras “Publicidade Paga” no final o magoaram enormemente. O artigo foi publicado sob o título “Uma terra que devora os seus habitantes”, e se referia aos revisionistas do pântano como “hipócritas de boca promíscua”.

Pinnes também lembrou a Meshulam a morte de Leah que estava grávida de duas crianças e que morreu em decorrência da malária e como ele tinha sido detido pelos colegas e amigos que lhe tiraram a espingarda com a qual pretendia pôr um fim a sua vida. Magoado com as infames revelações dos historiadores revisionistas, Pinnes desabafa com Meshulam as seguintes palavras: “A minha mulher e os gêmeos foram vítimas dos pântanos imaginários do Vale de Jezreel”. (Idem, p. 323)

No romance cabe aos pioneiros e a seus descendentes moradores da aldeia debater e refutar as críticas e estudos dos “revisionistas históricos do pântano” que colocam em dúvida até mesmo a existência dos mesmos, conforme narrado em documentos e livros pela história oficial identificada por eles como a porta-voz oficial do sionismo. Todo o sacrifício dos pioneiros que deram suas vidas pela drenagem dos pântanos foi menosprezado por esses “novos historiadores”. Pinnes teve que pagar pelo artigo que o jornal se dignou a publicar. Suas palavras como pioneiro já não tinham a aceitação de antigamente, duvidava-se até mesmo que Pinnes estivesse falando a verdade a respeito da existência dos pântanos.

Como o artigo de Pinnes não surtiu o efeito esperado, muitos o leram com credulidade, Meshulam decidiu fazer um ato radical para abalar o país, para fazer os habitantes da pátria judaica renascida acreditar, que algumas poucas décadas atrás o país estava infestado por pântanos e pela malária. Meshulam decidiu que se já se duvidava da existência dos pântanos enquanto ainda havia pioneiros vivos, era necessário então fazê-los reaparecer para mostrar a todos que a luta dos pioneiros efetivamente ocorreu como a “história oficial” relatou até então. É, portanto, movido pela raiva e frustração pela credulidade dos moradores do país que Meshulam decide-se por um ato extremado. Era necessário mostrar a todos que por baixo das terras da aldeia encontrava-se semi-

adormecido o pântano que tinha sido drenado pelos pais fundadores. A prova de sua existência tinha que vir à superfície para que todos admitissem que o mesmo efetivamente existiu. Desta forma:

Com grande esforço cavou uma cova larga e pouco profunda no seu quintal e encheu-a de água. ‘Estou a fundar um pântano’, respondia ele a todas as perguntas, e visto que a terra negra e pesada do Vale não é muito porosa, a água permaneceu ali vários dias. Eu fui dar uma olhadela. Era já uma espécie de pequeno pântano: os mosquitos e as libélulas tinham lá ido pôr os seus ovos, as algas protozoárias davam-lhe a mítica cor verde, e um Meshulam que cantava abria à pressa canais de drenagem e plantou alguns ramos de eucalipto na lama. Mas então os vizinhos, não podendo suportar os mosquitos e o coaxar amoroso das rãs, entraram-lhe no quintal durante a noite, deram-lhe uma boa tarefa, e secaram o pequeno pântano com uma bomba de escoamento ligada ao dínamo de um trator. A questão foi levada a uma reunião geral da aldeia, em que Meshulam anunciou que a luta estava apenas a começar. E de fato, nos dias seguintes os seus irritantes charcos começaram a aparecer nos lugares mais inesperados, como a entrada da aldeia, o relvado diante da Casa do Povo, o monumento aos mortos da guerra, o jardim infantil. (Idem, p. 325 – 326)

Os anos se passaram e os netos de Yaacov Mirkin decidiram abandonar a aldeia. A terceira geração não tinha mais interesse em seguir os passos dos pais fundadores e de seus próprios pais biológicos, ou seja, a segunda geração. Baruch conta a respeito de seus dois primos Uri e Yossi o seguinte:

O próprio Uri nunca pensou em permanecer na aldeia, e a sua determinação não constituiu surpresa... Quando Yossi anunciou que também ele não voltaria para a aldeia, Avraham levantou os olhos da terra, coisa que poucas vezes tinha feito antes, e estremeceu ao ver sua vida desoladoramente estendida à sua frente até ao horizonte da sua morte. Foi tomado pelo desespero.

- Nenhum dos netos de Mirkin há-de ser agricultor – dizia Rilov. – O Comitê devia forçá-los a vender a terra.

- Não te preocupes com ele – disse Busquila. – Quem seria louco bastante para comprá-la? Quem é que vai desenterrar todos estes ossos ou cultivar entre os túmulos?

A vingança do avô estava a ganhar forma. As sepulturas ardiam na terra da aldeia como um castigo, uma terrível zombaria do seu estilo de vida, um indecente desafio à sua própria existência. (Idem, p. 344 – 345)

Contrariando a imposição da ortodoxia em Israel, os membros da 2ª *alia* enterrados na Necrópole dos Pioneiros eram sepultados propositalmente dentro de caixões e não

diretamente na terra como a lei ortodoxa determina. Este assunto já foi abordado anteriormente em nota de rodapé. Assim nos conta o narrador que:

Com exceção do avô, que foi deitado em repouso sem nada além da mortalha segundo o costume dos ortodoxos, toda a gente na Necrópole dos Pioneiros era enterrada num caixão. Esta era a prática do Movimento nas aldeias e *kibutsim* desde que Liberson denunciara os ortodoxos por voltarem à terra de maneira fácil. (Idem, p. 349)

Meshulam que, após a morte do pai, tentou transformar-se em agricultor para ganhar a admiração que nunca teve por parte dos moradores da aldeia justamente por não o ser, plantou legumes e verduras porém foi mal sucedido. Finalmente decidiu inovar e fazer na aldeia uma plantação de arroz, cultivo totalmente inadequado à terra de Israel por requerer uma enorme quantidade de água além do perigo de fazer aparecer novamente um pântano. Então mais uma vez e à revelia da lógica e do interesse da aldeia, ele decidiu inundar as terras e agora para concretizar seu novo plano. Meshulam levou para a aldeia trabalhadores para fazer seu pântano e os vestiu com as roupas usadas pelos pais fundadores. Ironicamente, os obrigou a cantar a canção antiga dos secadores dos pântanos. Em seu delírio, ele estava recriando o mundo dos pioneiros e com isso tentava demonstrar aos incrédulos que os pioneiros sim tiveram que lutar contra os mosquitos e contra a malária, que não se devia duvidar de todos os relatos narrados a respeito da morte dos pioneiros nos pântanos.

Após isto, caminhões cisternas foram levados à aldeia onde sugaram as águas do pântano recriado por Meshulam. Baruch narra o delírio vivido por Meshulam. Por sua própria iniciativa, chamou a pá mecânica do distrito para erguer uma barreira de terra de um metro e meio de altura, cujo fim, explicou ele aos seus vizinhos espantados, era fazer uma plantação experimental de arroz. Mas a essa altura já ninguém acreditava numa palavra do que ele falava. Era óbvio para toda a gente que Meshulam tinha pântanos na cabeça. Foi decidido discutir a questão da plantação de arroz na próxima reunião geral. Mas a assembléia nunca se realizou porque Meshulam atacou mais cedo do que se previa. Meshulam caminhou ao longo do principal cano de irrigação abrindo as torneiras de água uma atrás da outra alagando rapidamente uma grande região. A água jorrou e continuou a correr. A princípio infiltrou-se no solo, mas depois, quando as partículas de terra se colaram

umas às outras, transformou o campo numa enorme bacia de lama e começou a subir lentamente. Baruch conta o seguinte:

Quando começaram a ouvir-se gritos de aflição nos estábulos e nas capoeiras, acordando os responsáveis por controlar as quebras de pressão na água, a quinta de Mirkin estava inundada e a aldeia tinha perdido três semanas da sua quota nacional de irrigação.

De manhã aparecemos todos para ver, incapazes de acreditar nos nossos olhos. A lama tinha-se depositado no fundo, e a nova lagoa cintilava à luz do sol, com o reflexo tremeluzente da montanha azul visível na sua água calma do ponto em que eu me encontrava... Só Pinnes compreendeu imediatamente o que tinha acontecido. Ao fim de anos de semear e colher, de lágrimas, de alegrias, de troças, as comportas da terra tinham saltado...

Do seu lugar em cima da barreira de terra, equipado com o lenço cigano do pai e uma foice curva que tinha tirado das paredes da Cabana dos Fundadores, Meshulam proclamava:

- Nasceu um pântano!

- Vai haver mosquitos – gritou Yaacovi, o presidente do Comitê, quase a sucumbir da trabalhosa época de fim do verão e do custo da água perdida.

- Pois vai – disse Meshulam levantando a mão. – Os judeus deste país esqueceram-se do que é um pântano. Chegou a altura de lhes lembrar... Os nossos camaradas da imprensa devem ser convidados para nos verem plantar eucaliptos, cantar, adoecer com malária, e morrer!. (Idem, p. 379 – 380)

Meshulam estava muito animado. O seu conhecimento de pioneirismo visionário em todos os seus aspectos práticos era um guia certo para o futuro. A água de Meshulam inundou o campo adjacente dizimando os rebentos, e arrastou um campo de milho, reduzindo-o a manchas esponjosas de espuma. Com um intenso ruído uma nuvem de mosquitos levantou-se do lodo e circulou por cima dele. Só então a aldeia compreendeu que nada daquilo era accidental, e que as meadas secretas e invisíveis que os ligavam à terra eram muito mais profundas do que imaginaram. Quando apareceram grandes caminhões cisternas por ordem de Yaacovi e sugaram a água do pântano de Meshulam, e partiram para despejá-la no leito seco do rio próximo, a loucura de Meshulam chegou ao fim.

6. A crise na aldeia – Existe um futuro para o sionismo?

Conforme mencionado Shalev dá início ao romance de forma irônica com um assunto por meio do qual sinaliza para o fato de que alguma coisa não está mais em ordem na aldeia dos pioneiros; o grito de devassidão de Uri que somente Pinnes ouviu, ele que durante anos tinha tentado afastar da aldeia toda ameaça externa. Pinnes ficou indignado, sentia-se ameaçado assim como a aldeia que ele ajudara a erguer.

As palavras obscenas, ruminava Pinnes, eram um grito de batalha da decadência do hedonismo maligno, do individualismo selvagem – em suma, de uma grande quebra de conduta. Relutantemente, o velho professor, ‘sob cuja tutela os nossos filhos foram criados para uma vida de altos ideais e trabalho duro’, lembrou-se do grande roubo de chocolates em que vários dos seus alunos mais velhos tinham atacado a cooperativa da aldeia; o baú de viagem de Riva Margulis, que tinha chegado da Rússia a abarrotar de luxos sedutores e enfeites ultrajantes; e do riso diabólico da hiena que rondava os campos fora da aldeia. (Idem, p. 10)

A hiena sempre rondou a aldeia. A hiena é a ameaça externa cujos latidos provocavam em Pinnes um grande arrepio que percorria-lhe a espinha. “A mordedura da hiena é altamente perigosa” (Idem, p. 11) diz o narrador, o grito da hiena representava um perigo para os princípios ideológicos rígidos estabelecidos pelos pais fundadores da aldeia, tanto é assim que algumas de suas vítimas ficavam gravemente infectadas mas outra vítimas da hiena “perdiam o juízo e tornavam-se incrédulos, cínicos, e até vira-casacas, desistindo da terra e indo deambular para a cidade, ou então morriam, ou abandonavam mesmo o país”. (Idem, p. 11)

Pinnes tinha visto ao longo dos anos muitos que não agüentaram tantos desafios e que tinham caído à beira da estrada:

os desertores que se escapavam nos portos, os suicidas desfigurados que repousavam nas suas sepulturas. Por toda a parte vira renegados e transviados... Longos anos de observação e de reflexão tinham-lhe mostrado com que facilidade um homem era derrubado quando o seu sistema imunitário lhe faltava. (Idem. p. 11)

Pinnes sabe no romance que a ameaça ideológica ataca especialmente os jovens dos quais depende a continuidade da ideologia socialista por representarem o futuro. O narrador nos diz então que:

A ameaça externa ataca em especial as crianças, porque as suas jovens mentes ainda são vulneráveis – avisa ele, exigindo que a escola fosse guardada todo o dia e toda a noite quando as indecentes pegadas da criatura eram descobertas perto das casas dos agricultores. À noite juntava-se ao destacamento dos jovens, seus antigos alunos, que procuravam apanhar o demônio. Mas a hiena era manhosa e esquiva. (Idem, p. 11)

Naquela noite, o professor Pinnes foi aliviar a sua dor com o avô Mirkin, pois sentia-se culpado pelo grito indecente que tinha ouvido na aldeia. O grito de devassidão o atingira por inteiro, um de seus discípulos tinha se desviado do caminho digno dos pioneiros fundadores da aldeia agrícola. O avô tentou acalmar Pinnes dizendo lhe: “Olha, Yaacov – disse o avô brandamente, vivemos num pequeno lugar. Se alguém vai demasiado longe será apanhado pelos vigilantes da noite e o comitê levará o assunto a uma reunião. Para que fiques tão agitado?”. (Idem, p. 17) Mas o professor sentiu-se pessoalmente responsável pelo sucesso da empreitada sionista, respondeu então para o avô da seguinte forma: “mas eu sou o professor – vociferou Pinnes. O professor, Mirkin, o educador! É a mim que acusarão”. (Idem. p. 17)

Pinnes orgulhava-se da sua função dentro da aldeia e considerava seu papel como um pilar no marco da empreitada sionista. Seu trabalho de educador era, a seus olhos, tão nobre e tão fundamental como a tarefa do agricultor. Desta forma nos diz o narrador:

Pinnes gostava de comparar a educação com a agricultura. Ao falar do seu trabalho, era propenso a expressões como ‘terra virgem’, ‘uma vinha não podada’, ‘poços de irrigação’. Os seus alunos eram árvores novas. Cada série era um rego.

- Mirkin – continuou ele emocionado, posso não ser um agricultor como o resto de vocês, mas eu também semeio e colho. Eles são o meu vinhedo, o meu pomar. (Idem. p. 17 – 18)

Mas, com a passagem dos anos, os heróis foram envelhecendo e a imagem dos pioneiros vigorosos se desfez pela passagem natural do tempo. Não longe da aldeia foi erguido um lar para idosos onde o avô se internou junto com sua amante russa Shulamit. Os

velhos pioneiros continuavam a ser vistos como mitos até a velhice e mesmo após a morte. Baruch, que ia com frequência visitar o avô, conta o seguinte:

Ninguém sabia o que fazer de nós – disse me Liberson anos depois, quando Fanya morreu e ele próprio foi levado para o lar, cego e irritável. – Não estavam preparados para a velhice dos pioneiros. Ver-nos, a nós, poderosos visionários e homens de ação reduzidos à arteriosclerose e ao reumatismo deixou-os a todos consternados. (Idem, p. 155)

Quando Baruch tinha dois anos, seus pais Biniamin e Ester, foram mortos por uma bomba que fora lançada pela janela atirada dentro de sua casa à época do Mandato Britânico na Palestina. Biniamin conseguira atirar Baruch pela janela para fora mas morreu junto com Ester ao tentar protegê-la da explosão. Shalev evoca aqui o mito do heroísmo explorado pela ideologia sionista e conta que a aldeia teve que superar a tragédia, a empreitada sionista cobrava suas vítimas porém erguer o país era a meta a ser alcançada mesmo com o sacrifício de tantos. Baruch conta o seguinte a respeito de esse momento trágico:

A aldeia superou a tragédia. ‘Éramos feitos do mais forte pano’. Não havia nenhuma casa que não tivesse o seu morto, de malária ou de bala, do coice de uma mula brava ou das próprias mãos do falecido. ‘Ou da nação que servíamos, ou do Movimento e dos seus sonhos’. ‘Também na Diáspora o povo judeu derrama o seu sangue’, escreveu Liberson acerca dos meus pais no boletim da aldeia. ‘Mas lá o sangue judeu é tão insignificante na morte como na vida. Aqui há um sentido tanto para as nossas vidas como para as nossas mortes, porque a nossa pátria e a nossa liberdade chamam por nós. Que a nossa determinação seja redobrada pela nossa mágoa. Escolhemos a vida, e seguramente havemos de viver. (Idem, p. 201)

A terra de Israel representava no mundo mítico sionista o retorno à vida. O professor Pinnes levava seus alunos para longas excursões, como já foi mencionado, que serviam não só para ampliar o apego à terra mas instilar-lhes as características nacionais pretendidas. Ao visitar com seus alunos sítios mencionados na Bíblia, ele disse a seus discípulos:

Aqui foram trazidos os mortos da Diáspora para serem enterrados no solo da nossa terra – disse-nos ele quando estávamos na grande caverna tumular...

- Mas nós meninos – continuou Pinnes – voltamos a esta terra não para morrer, mas para viver. Naquele tempo acreditava-se que ser enterrado na terra de Israel nos purgaria do pecado e nos faria dignos da vida eterna. Mas nós não acreditamos na ressurreição dos mortos e na expiação ritual. A nossa expiação é o cultivo da terra e não o talhar das campas. A nossa ressurreição é o rego que lavramos. Os nossos pecados serão purgados pelo trabalho duro. As contas que temos de prestar é neste mundo e não no outro.

- Para que encher-lhes as cabeças com esses disparates? – perguntou-lhe o avô numa das suas conversas noturnas enquanto tomavam chá. Mas Liberson interrompeu para dizer que Pinnes tinha razão, porque o outro mundo era a invenção astuciosa de rabinos e sacerdotes sem escrúpulos que não tinham cumprido as suas promessas neste mundo. Dez anos mais tarde, no meu próprio cemitério, povoado em grande parte por judeus da Diáspora, Pinnes recordou-me a nossa excursão a Beth Shearim.

- Que fracasso pedagógico – disse ele. – Eu nunca teria pensado que um dos meus alunos decidiria imitar aquilo que lá viu... Noventa por cento dos pioneiros da 2ª *aliá* deixaram o país – disse Pinnes. – Agora tu estás a trazê-los de volta. (Idem, p. 235)

No final do romance, Baruch e seu primo Uri, que pode após anos retornar à aldeia de onde tinha sido expulso pelos gritos de devassidão que dava após as inúmeras conquistas amorosas que realizava por ali, foram visitar o último dos pioneiros ainda vivo, Eliezer Liberson, que se encontrava no lar dos anciãos. Foi então num desabafo que Liberson conta aos visitantes a respeito dos dois grupos de pioneiros que havia na época do início da empreitada sionista, ou seja, o dos que efetivamente colocaram as mãos na massa e deram a vida pela redenção da terra, e o dos que se valeram desse trabalho para acomodarem as suas vidas. No entanto, aqueles que desertaram após terem chegado ao país eram enterrados no cemitério de Baruch ao lado dos que permaneceram. Todos eles faziam parte de um mesmo mito. Eliezer Liberson diz o seguinte a respeito dos dois grupos de judeus pioneiros:

- Não éramos melhores do que vocês – disse Liberson. – O tempo e o lugar fizeram de nós o que éramos. Muitos de nós não conseguiram agüentar e partiram... Poucos dias depois de chegarmos a este país... antes de encontrarmos o vosso avô, Tsirkin e eu arranjamos trabalho a abrir covas para plantar novas amendoeiras perto de Gedera. É um trabalho horrível. Sentíamos a espinha partida, as mãos cheias de bolhas, e atrás da sebe de acácias os trabalhadores árabes estavam à espera de que abandonássemos para eles serem chamados a trabalhar. Então um dos trabalhadores atirou a enxada e disse que ia buscar água, e um outro foi com ele para o ajudar. Voltaram com um cântaro e deram de beber a todos, e acabaram disseram que iam contar as covas... Nós cavávamos e eles contavam. Cada grupo de trabalhadores tinha os seus próprios contadores de covas. Primeiro iam à água, depois serviam-na, depois contavam as covas. Em breve andavam a contar pessoas, e dali a pouco contavam os membros do partido. Um ano depois estavam a viajar para congressos sionistas na Europa, e daí a juntar dinheiro na

América, o que lhes deu ainda mais que contar. Liberson riu-se. ‘Tsirkin odiava-os. Os contadores de buracos tornaram-se políticos em ascensão e nunca nos davam dinheiro bastante. Estávamos sempre à beira de conseguir, à beira de obter uma colheita, à beira de morrer de fome. (Idem, p. 401 – 402)

A historiografia oficial sionista generalizou o esforço dos pioneiros e os colocou a todos na mesma categoria. Liberman continua seu desabafo e expõe amargamente a Baruch a e Uri, na visita que ambos lhe fizeram no lar dos anciãos, as frustrações e decepções:

- O Movimento gosta de pensar em nós como uma grande família feliz – disse ele. – A tribo dos pioneiros. Viemos juntos, juntos resgatamos a terra, juntos cultivamos, juntos morreremos, e juntos seremos enterrados numa bonita fila fotogênica. Em todas as velhas fotografias há uma fila sentada e uma fila em pé, e mais dois de nós em cima de uma caixa atrás, olhando por cima dos ombros dos outros, e mais dois ainda deitados à frente, apoiados nos cotovelos com as cabeças a tocarem-se. Três das quatro filas acabaram por deixar o país. Em cada fotografia temos as três filas, os heróis e os zeros. (Idem, p. 403)

A empreitada sionista teve início, a grosso modo, como um movimento nacionalista anti-clerical. Uma tênue sinalização do caminho da reconciliação dentro da sociedade judaica que procura uma nova identidade apontada em relação a membros idosos que buscam na sinagoga talvez, um consolo para os padrões quicá decepcionantes que foram adotados, é mais um viés da desconstrução do parâmetro dos pioneiros:

Embora a segunda e terceira gerações de aldeãos se mantivessem afastados da sinagoga, que estava vazia e abandonada a maior parte do tempo, as pessoas de idade, depois de terem deslizado do ardente livre pensamento da sua juventude para a indiferença, começavam a ter um renovado interesse pela religião. Alguns tornaram-se mais heréticos do que nunca, enquanto outros, presa dos temores e da penitência, passavam a orar regularmente todos os sábados com grande devoção, até as lágrimas. Eliezer Liberson falava deles como ‘os nossos camaradas espantalhos’, termo cujo exato significado me escapava, embora o seu tom e intenção fossem perfeitamente claros. (Idem, p. 419)

A indiferença quanto a traços judaicos tradicionais é a constante dos personagens, e no mesmo dia de Yom Kipur, enquanto a família de ortodoxos que se instalou na aldeia, a família Weissberg, estava na sinagoga, Baruch constatou que na aldeia, “a rua estava cheia

de tratores como habitualmente. Ninguém na nossa aldeia dava muita importância aos grandes dias santos”. (Idem, p. 421)

Uri, que já tinha sido expulso da aldeia pela sua conduta libidinosa, acabou mantendo relações sexuais com Nechama, a filha da família ortodoxa que se instalou na aldeia. Após terem sido descobertos, a família Weisberg se retirou imediatamente do local, porém, três meses depois, Uri foi levado da aldeia e obrigado a casar com Nechama pois esta estava grávida. A cerimônia de casamento foi estritamente ortodoxa, e os *hassidim* nem sequer deixaram que as frutas da aldeia fossem levadas para o banquete. Ante a inevitabilidade de um novo status quo, até os ortodoxos cedem e percebem que o destino de Nechama era morar na aldeia junto com Uri, seu marido. Shalev sinaliza para o fato de dois mundos que aparentemente mostravam-se irreconciliáveis poderiam estar encontrando pontes de aproximação. É no relato de Baruch a respeito de Nechama que se percebe como fatores opostos desta cultura pioneira vão se aproximando, com predomínio de um tom narrativo conciliador:

Embora os *hassidim* lhe tivessem raspado os cabelos como é seu costume, o véu exalava um cheiro bom a terra húmida. Até Weissberg e os seus amigos, que não estavam familiarizados com esses odores, compreendiam que a noiva acompanharia o marido para a aldeia. (Idem. p. 427)

O mundo de Uri e o mundo de Nechama eram dois mundos que voltavam a se confrontar, o cotidiano secular dos pioneiros e seus descendentes e o mundo tradicional judaico e, mais ainda, passavam a procurar linhas comuns. Se no início da empreitada sionista estes dois mundos pareciam irreconciliáveis, no final do romance eles voltam a se cruzar. Shalev mostra que um ponto de encontro entre esses dois mundos estava nas músicas que os pais fundadores cantavam. Embora rejeitassem o cotidiano tradicional judaico, eles continuavam encantando-se com suas melodias e repetiam suas músicas na terra de Israel:

Depois da cerimônia do casamento, alguns músicos envergonhados tocaram melodias que todos nós conhecíamos da aldeia, porque eram as mesmas que os pais fundadores costumavam cantar nas noites de inverno: O rabino Elimelech, A minha alma suspira por Ti, e No dia do Shabat. (Idem. p. 428)

Shalev promove o encontro entre o mundo da sociedade ortodoxa e o mundo secular dos pais fundadores e seus descendentes. Este é um dos traços de aproximação desenvolvidos por Shalev, um dos possíveis fios da reconciliação da sociedade judaica na era pós-sionista. Uri e Nechama foram morar na aldeia dos pioneiros. Ironicamente, Shalev contrastou as diversas gerações: Avraham, filho de Yaacov Mirkin, um dos pais fundadores da aldeia abandonou o país para mudar-se ao exterior, Baruch transformou as terras produtivas de Mirkin num cemitério, e Uri, por sua vez, o neto rebelde é quem retorna para a aldeia cheio de planos para trabalhar na agricultura e na criação de vacas. Como que em uma revisão histórica, com trocas de papéis, os nomes dos personagens servem para ampliar os relacionamentos disparatados com a terra: enquanto, na história do povo hebreu, Abraão (Avraham) é o iniciador da estirpe a quem é prometida a terra, Avraham Mirkin está muito longe de cumprir sua parte no compromisso sionista; o neto Baruch, nome que significa abençoado, por sua vez, não se revela figura idônea no cumprimento dos ideais almejados. Shalev não o construiu para atos de vida.

Baruch enterra um após outro a todos os pioneiros da 2ª *aliá* e prepara-se para partir da aldeia. O último a falecer foi o professor Pinnes que preferiu morrer dentro de uma caverna e nela desaparecer, a ser enterrado no cemitério dos pioneiros. A entrada de Pinnes na caverna representa a etapa final do desmoronamento dos ideais, metaforicamente delineado por meio do desastre físico concreto:

Veio um som de desmoronamento do coração da rocha, surgiram rachas por toda ela com uma rapidez assustadora, e ela estilhaçou-se como uma placa de vidro. Pinnes caiu de cabeça, desabando entre os fragmentos enquanto dezenas de toneladas de terra das distantes eras glaciares o enterravam com os ossos antediluvianos dos seus antepassados e os seus amigos unicelulares, as bactérias industriais, anteriores aos pântanos e à criação da luz. Mais com as solas dos pés do que com os ouvidos, ouvi o eco abafado que chegou vibrando até mim. (Idem, p. 431)

Baruch abandona a aldeia e muda-se para a casa de um banqueiro que ele comprou com o dinheiro dos sepultamentos no cemitério dos pioneiros. Seguidamente ia visitar seu primo Uri na aldeia onde o trabalho da terra tinha renascido no mesmo lugar onde então os 4 filhos de Uri e Nechama brincavam: Efraim, Ester, Biniamin e Feygue. O neto rebelde, o desafiador da vida aparentemente imóvel e regida pelos princípios dos pioneiros, Uri, o

autêntico *sabra*, é justamente ele que retorna para dar continuidade a um período que parecia extinto e perdido num passado remoto e esquecido.

7. *A Montanha Azul*, um romance anti-sionista?

Shalev reconstrói a história sionista usando para tal um romance familiar onde três gerações se sucedem do auge ao declínio familiar, do ideal e do sonho envolto em sacrifícios à dura realidade do resultado de todos os projetos e sonhos. Para Malka Shaked: “A motivação histórica, ou o impulso histórico move o escritor a adentrar no romance familiar para descrever o mundo da família-sociedade que de certa forma, não existe mais”. (SHAKED Malka, 1992, p. 22) Ao analisar a história geracional, Shalev, na verdade, olha para a totalidade de um grupo dentro de uma sociedade. A família dentro desse contexto é uma miniatura dessa sociedade, uma pequena célula que pode explicar a sociedade no contexto mais amplo. Shalev apresenta o nascimento e o ocaso não apenas de uma família porém o esplendor e o declínio gradual de uma experiência social.

A aldeia agrícola fundada por Yaacov Mirkin e seus amigos é apresentada no romance como uma espécie de microcosmos, ou seja, um mundo fechado e autônomo que representa, de certa forma, uma parte da sociedade israelense e da história desse segmento. Este microcosmos tem sua própria história e sua mitologia e encontra-se isolado do mundo, a montanha azul o isolava do restante do país e das mudanças estruturais e políticas que o país atravessava. Esse microcosmos contém personagens caricaturizados por Shalev: Yaacov Mirkin, o pai fundador da família principal; Yaacov Pinnes, o mestre de toda uma geração; Liberson, o ideólogo; Tsirkin Bandolim, o artista; Rilov, o eterno combatente; Fanya, a mulher mais bonita da aldeia; Levin, o pioneiro que não deu certo; Zeitzer, o mulo da Rússia que deu a vida trabalhando na aldeia; Efraim, visto como um monstro ao retornar desfigurado para a aldeia; Meshulam, um historiador frustrado; Baruch, o narrador desajeitado e Uri, o rebelde contestador.

Desta forma, heróis e anti-heróis se sucedem no romance, pioneiros visionários que deram a vida pela drenagem do pântano e pelo renascimento nacional são sucedidos por membros das duas gerações seguintes que não atenderam às expectativas que os ideólogos

sionistas depositaram neles. Se hoje considera-se que houve um exagero proposital ao criar e exaltar figuras heróicas da época do início da empreitada sionista, para Avraham Hagorni-Green a obra de Shalev serve para criar uma situação de equilíbrio entre os heróis e anti-heróis da obra sionista. Os anti-heróis do romance vieram balançar e colocar em xeque a posição exagerada na qual foram colocados os pioneiros e os pais fundadores da nação. (HAGORNI-GREEN, 1989, p. 108)

As marcas do aparente fracasso da empreitada sionista são percebidas pelo professor Pinnes, seu labor educativo fracassou, os diques que ele tentou tampar por longa data se quebraram, os valores primordiais foram abandonados. Mas Shalev dá no romance a volta por cima e insinua que o sionismo não está fadado a ser extinto. O anunciador da boa nova é justamente Uri, o rebelde, que volta à aldeia com o propósito de um novo recomeço.

O que caracteriza a obra de Shalev não é apenas o fato de ocupar-se com um período considerado heróico pela historiografia sionista porém também com as implicações ideológicas que esse período deixou na história contemporânea de Israel. Shalev examina a empreitada pioneira desde o ponto de vista do seu ocaso e ali está a sua renovação no cenário literário israelense. Assim, em oposição ao trabalho agrícola realizado pelos pais fundadores, Shalev sinaliza para o fato que entre seus descendentes, o vínculo com a terra foi sendo perdido gradualmente. Se o início da colonização trouxe consigo altas expectativas, assim como o nascimento do primeiro filho da aldeia ao qual coincidentemente foi dado o nome de Avraham, para mostrar que da mesma forma que o primeiro patriarca bíblico deu origem a um povo diferente dos outros até então existentes pela sua fé e forma de vida, toda a aldeia depositou esperanças em seu próprio Avraham, que ele seria capaz de engendrar uma geração de agricultores segundo o ideal os pioneiros e ele mesmo se transformaria num exemplo. Mas o Avraham da aldeia falhou, frustrou todos os que acreditaram nele e no que ele representava.

Segundo Yehara Ben David, a euforia inicial no romance cede lugar a uma visão caricaturizada e até ridicularizada de heróis que, com o passar do tempo, não têm mais sustentação. Segundo esta crítica, há no livro um esquema que mostra o fim dos pais fundadores de forma grotesca: Liberson, cego, foi para num asilo, Yaacov Mirkin acabou no mesmo lugar com sua “puta da Criméia”, Pinnes sofreu uma convulsão e acabou a vida dentro de uma caverna que desmoronou, Tzirkin Bandolim morreu sobre uma cama no

jardim e até o guarda Rilov, que continuou juntando armamentos mesmo após a concretização do ideal, morreu numa grande explosão dentro de seu depósito de munições tentando defender a aldeia do que ele considerava constantes perigos, o que foi, possivelmente, a sua plataforma ideológica. O romance não se omite de mostrar os fenômenos negativos que atingiram desde o início a empreitada sionista, algo que Shalev faz de forma irônica e grotesca como, por exemplo, quando mostra o abandono da terra de Israel por uma grande parcela dos integrantes da 2ª *aliá*. (BEN DAVID, 1988, p. 17)

Em oposição à postura construtivista dos pais fundadores, a geração dos filhos é movida no romance por uma força destrutiva em que eles dão as costas para o retorno ao trabalho agrícola. Essa virada devolve os judeus a uma situação semelhante à do início da colonização da terra de Israel: novamente o povo judeu está longe do trabalho agrícola, novamente ele vive em cidades como na diáspora e longe do contato com a terra. Na realidade, é uma situação muito mais complexa pois refere-se ao fracasso de um sonho.

Shalev, como já foi dito anteriormente, tem como propósito trabalhar a questão dos mitos, e o mito do início da colonização foi um dos mais importantes estimulados pela ideologia oficial. No romance, esse mito passa por um processo cruel: do auge para a aceitação tácita por parte da segunda geração e dali para uma postura burlesca e para o próprio esvaziamento do mito a tal ponto que, falar sobre o mesmo tornou-se algo sem sentido. Shalev desmonta o mito pelo caminho da ironia e

para evitar a passagem para uma postura grotesca ele retoma o mito por meio da ficção e deixa no ar algumas perguntas tais como: esses homens e mulheres efetivamente existiram? E nós leitores, somos solicitados a rir de seus erros, de sua loucura e de seu destino, ou somos chamados a demonstrar admiração pela sua convicção em criar um mundo novo e viver nele de forma insistente. (ROSENTHAL, 1988, P. 15)

O romance está estruturado tendo como pano de fundo a pesquisa histórica. Porém Shalev quase não menciona esses fatos, a aldeia não tem nome e o contexto histórico passa de forma subliminar por trás da narrativa. Shalev tece de forma velada uma crítica ao modo de vida desses pioneiros que isolaram-se do mundo que eles viam como ameaça a seu modo de vida e a sua ideologia. Os mesmos pioneiros que viram o mundo, que saíram da Europa conturbada por movimentos revolucionários tanto políticos como sociais, foram os mesmos

capazes de criar seu próprio universo escondido por trás da montanha azul. Para Rubic Rosenthal,

O fato de Shalev ter deixado como pano de fundo o contexto histórico no romance serve para reforçar a mensagem alegórica do texto assim como sua mensagem mitológica mostrando a aldeia como um cenário idílico, como uma espécie de jardim do Éden onde seus habitantes não foram expulsos dali mas sim, foram condenados a serem testemunhas de seu próprio declínio. (Idem, p. 15)

Há no romance duas figuras antagônicas em sua personalidade porém ambos são as principais testemunhas do ocaso da aldeia agrícola. Ao longo de todo o romance, Yaacov Pinnes, o professor e Baruch, o narrador, mantêm um relacionamento próximo. Os dois têm no romance um papel de observadores. O livro abre com o grito de devassidão que somente Pinnes escuta, e um dos últimos episódios do livro é a respeito de sua morte na caverna. Pinnes é aquele que vê tudo, que tudo ouve e que, em definitivo, é aquele que acaba entendendo o que aconteceu à sua volta na aldeia e no micro-mundo que ele ajudou a criar. A seu lado estava sempre Baruch, o narrador, incapaz de se comunicar com os outros moradores da aldeia, figura vista sempre com suspeita pelos habitantes do local, um coitado que perdeu os pais muito jovem numa explosão e que foi criado de forma antiquada pelo avô. Ele também sabe de tudo e presencia o desmoronamento da aldeia. Porém ele não toma uma atitude como Pinnes que se culpa, em parte, pelo fracasso, e lamenta esse ocaso. Baruch age, ele sepulta de forma sistemática um sonho e o faz em silêncio sem demonstrar nenhum sentimento.

Meir Shalev, pela sua própria trajetória de vida, não pode ser considerado como alguém alheio ao mundo do romance. Suas próprias raízes estão plantadas no Vale de Jezreel, espaço que se estende na região do *moshav* Nahalal onde nasceu e da aldeia agrícola de Kfar Yeoshua onde também viveu em sua infância. Seu próprio avô foi um dos fundadores de Nahalal, sua mãe, Batya, casou-se com um escritor ligado ao movimento revisionista (Herut) e foi morar com ele na cidade. Seus tios continuaram morando em Nahalal onde Meir tinha vivido até os dois anos. Nos verões, Meir costumava passar suas férias no *moshav*. O *moshav* Nahalal, fundado em 1921, também foi criado por pioneiros idealistas; assim como os seus predecessores, os integrantes da 2ª *aliá*, traziam dentro de si uma certa quantia de ingenuidade e de falta de informações a respeito do que iriam

enfrentar na nova terra. Mas com sua ação e modo de vida austera, tanto eles que chegaram na terceira onda imigratória como os integrantes da 2ª *aliá*, contribuíram para serem colocados no pedestal dos heróis.

Carmit Gai, que realizou uma entrevista com os moradores de Nahalal e de Kfar Yeoshua situado junto ao primeiro, conversou com os integrantes da segunda geração por ocasião do lançamento do livro de Shalev. Em tom burlesco, os filhos dos pais fundadores disseram a respeito da geração que os precedeu:

Eles não foram grandes agricultores. Mas eles foram bem sucedidos em transformar-se em mitologia, e é necessário ser sincero e admitir que eles também se esforçaram um pouco nessa direção. Eles se retrataram de uma maneira que possibilitou transformá-los em mitos. (GAI, 1988, p. 38)

Os moradores de Kfar Yeoshua reconheceram-se no romance por sua trajetória histórica. Foi ali que Gai ouviu o seguinte desabafo dos integrantes da 2ª geração a respeito do ocorrido em sua própria aldeia e que, em parte, se assemelha à narrativa de Shalev. Gai então conta o seguinte a respeito do que escutou nesse lugar:

Os integrantes da 2ª geração estão pagando o preço do mito. Os pais esperavam que eles seguissem exatamente seus passos. Aqui na aldeia, não toda a juventude aspira chegar ao ensino superior; porém, quem é capaz de estudar, não permanece ali. Aqueles que ficam não são capazes de cursar uma universidade. O preço sócio-cultural a ser pago é muito alto. A transformação do judeu em camponês foi um ideal que cobrou um preço. É difícil e incompatível ver na agricultura uma posição econômica relevante na sociedade atual. O conservadorismo que marca essa ocupação econômica impede que ela se transforme em condutora do sistema econômico e, por isso, os integrantes da 2ª geração não podem ser considerados revolucionários. Não existe mais nenhum lugar no mundo onde os agricultores possam ser considerados como integrantes de uma espécie de nobreza como ocorreu aqui. O pioneiro, sim, foi considerado desta forma mas o agricultor, já não. Somente aqui em Israel, quando alguém dizia que era oriundo de Nahalal, todos o olhavam com uma assustadora reverência. Hoje estamos marchando em direção ao caminho da normalidade. (Idem. p. 38)

Shalev sinaliza que ao se confrontar com o mundo dos mitos do início da colonização e ao descrever o auge e o declínio da aldeia, esse processo não estaria necessariamente mostrando o fracasso da empreitada sionista mas, sim, uma possibilidade de encontrar um novo caminho de ação, uma nova trilha necessária após a constatação de

que chegou a hora de superar o mundo ideal e mitológico para passar a viver no mundo real apesar de todas as suas limitações e dificuldades.

Para Yedidya Itzhaki, o que Shalev quer não é quebrar mitos e lendas apenas, o que ele deseja é confrontar-se com estes mitos para apontar uma saída e ele o faz de várias formas. Segundo Itzhaki, lendo o romance, alguns dirão que:

A obra dos pais fundadores nunca foi completada pois o pântano está latente embaixo da terra drenada e a qualquer momento poderá reaparecer e, portanto, a luta contra o aparecimento do pântano deve ser constante pois ainda há muito trabalho a ser feito tanto pelos filhos como pelos netos dos pioneiros, ou seja, a obra ainda não foi concluída. Há, por outro lado, quem possa ver os pais fundadores em suas verdadeiras dimensões humanas, além dos mitos e das lendas. (ITZCHAKI, 1988, p. 13)

O que Itzhaki diz é que não necessariamente o livro aponte para um fracasso total da empreitada sionista porém para uma releitura do processo para, a partir dela, possibilitar um novo começo. O romance também se propõe a mostrar os personagens em sua dimensão humana e não apenas mítica. É verdade que os personagens passam por um processo que os diminui e os transforma em algo grotesco porém, tanto a segunda geração como a terceira não se salvam de serem retratadas também de forma caricata por Shalev. O único que se ergue do retrato grotesco é Uri que ri dos mitos e não os considera mais válidos e por isso decide optar por um recomeço, um novo início livre das amarras do passado.

Ao ser publicado em 1988, *A Montanha Azul* causou controvérsia pois apareceu numa época em que os chamados “novos historiadores” começaram a mostrar novos dados a respeito do passado recente de Israel conforme documentos que foram sendo revelados nos arquivos do país. O romance foi criticado por mostrar o fracasso do sionismo e ainda por fazê-lo de forma caricata e com isso menosprezava a ação e a memória dos pais fundadores e dos pioneiros. Mas, se por um lado o romance sinaliza o fim de uma era, por outro lado aventa um renascimento. Hilel Weiss é um dos que fazem esta leitura do romance. Ele vê os fundadores da aldeia como uma espécie de titãs ou como, “um monstro de 4 cabeças onde cada um por si já é um deus da mitologia. Mirkin, o grande agricultor; Pinnes o professor e uma espécie de deus da sabedoria; Liberson, o deus do amor e Tzirkin, o deus da música”. (WEISS, 1989, p. 52)

Segundo Weiss, o romance segue a trilha dos fundadores para dizer aos mesmos de forma paradoxal que a obra sionista não acabou. A Uri cabe a tarefa de começar tudo novamente e o amor que ele sente por Nechama, a filha do cantor litúrgico com quem ele se casou, mostra no romance o amor como uma força reconstrutora. No final do livro, a vingança do avô retrocede em parte, e o cemitério pára de se estender sobre a aldeia. A morte é vencida quando novos campos de cereais tomam conta da aldeia vencendo a vingança do avô.

Esta visão otimista não é compartilhada por todos e um dos que vêem no romance uma crítica aos alicerces do sionismo como uma totalidade é Yossef Oren. Para Oren, Shalev foi longe demais ao não seguir o caminho dos críticos contemporâneos que apontam as fraquezas do sionismo na atualidade, ou seja, que analisam a sociedade israelense atual mostrando seus defeitos. Shalev foi mais longe, voltou ao passado para mostrar que as bases ideológicas do sionismo estavam erradas desde o início. Oren diz que Shalev se propôs a apresentar o sionismo como um conjunto de mitos cuja existência já era duvidosa de por si mesma. Shalev quebrou o princípio segundo o qual entre o povo judeu e a terra de Israel sempre teria existido um vínculo intrínseco e, por esse motivo, a terra de Israel guardaria um amor incondicional ao povo que ali morou em tempos bíblicos.

Mas, pior ainda, segundo Oren o romance quebrou uma outra convicção sionista segundo a qual, o retorno do povo à sua terra iria permitir tirá-lo de uma situação de anomalia na qual ele se encontrava na diáspora. A dispersão afastou o judeu da natureza e do modo de vida produtivo e, por essa razão, o retorno a Israel seria a única forma de devolvê-lo a um marco de vida normal. Segundo Oren, a trama do romance refuta esta possibilidade e mostra que a força da natureza emerge da terra e ameaça novamente os moradores da aldeia. Por outro lado, se o sionismo afirmou que o retorno do povo à terra de Israel encerraria a história da diáspora, o romance mostra que esta superou a redenção nacional e continuou a existir. Ao criar o cemitério nas terras do avô, fica demonstrado que Israel recobrou seu papel histórico ao longo dos séculos, ou seja, voltou a transforma-se em terra de sepultura dos judeus, conforme o fora durante os séculos da dispersão judaica. Oren resume dizendo que:

Nunca antes do romance de Shalev foi escrita uma obra literária que tinha declarado que tudo fracassou, pois o sionismo desde a sua origem estava errado em seus princípios básicos e o movimento apenas iludiu as gerações de israelenses com vários mitos. (OREN, 1990, p. 21)

Oren define o romance como sendo anti-sionista pois ao contrário das obras até então publicadas, onde a geração atual pode tecer críticas ao sionismo em seu resultado, *A Montanha Azul* coloca a crítica contra o sionismo na boca dos próprios pais fundadores, aqueles que deram início à empreitada sionista, os mesmos que acreditaram em seu sucesso mas que também se decepcionaram com os resultados obtidos, o que para Oren teria sido o resultado de uma ideologia que foi implantada como uma totalidade na terra de Israel.

Ele constata no romance que se o sionismo em sua origem supôs que o retorno à terra seria parte da salvação do povo judeu, no início os pioneiros efetivamente obtiveram sucesso nesse retorno. Eles plantaram pomares, drenaram os pântanos, porém a natureza soube sobrepor-se a tanto esforço e esse retorno à agricultura não necessariamente reergueu os que voltaram para a pátria, e, para alguns, especialmente os que se transformaram à força em agricultores, sua situação piorou já que, como diz o professor Pinnes, eles passaram por um processo de bestialização.

Para Oren, o sionismo tirou os judeus de uma situação anormal na Europa e os colocou numa outra situação anormal, mas no extremo oposto: de não- agricultores transformou à força uma parcela dos imigrantes em agricultores. A terra de Israel não deveria mais servir aos mortos porém aos vivos. O romance sinaliza que esse objetivo, em parte, fracassou ao ser implantada por Baruch a necrópole dos pioneiros. *A Montanha Azul* é um exemplo provocativo e até extremado de um grupo social que se dedica a quebrar seus próprios mitos, aqueles mesmos que possibilitaram a concretização de um sonho.

Como já foi dito, o romance inovou em sua crítica ao sionismo ao colocar essa crítica na própria fala dos pais fundadores da aldeia. O sionismo é renegado, em parte, pelos pais ideológicos. Não é por acaso que Shalev criou um narrador na figura de Baruch que tanto fisicamente como espiritualmente e até ideologicamente encarna o fracasso do sonho sionista. Ele tem a força física porém carece de força espiritual. Ele demonstra passividade espiritual, não se envolve com a narrativa, é apenas um observador dos fatos que se sucederam na aldeia. Ele se limita a citar a decepção demonstrada pelo seu avô e pelo professor Pinnes.

Yossef Oren argumenta que as palavras colocadas por Shalev nas bocas de Yaacov Mirkin e de Pinnes foram palavras que o escritor ouviu ao percorrer os assentamentos do Vale de Jezreel onde escutou o desabafo dos remanescentes da 2ª *aliá* e dos pioneiros idosos que foi encontrando na região ao se preparar para a escrita do livro. Dos mesmos ouviu palavras duras sobre o sonho e sua concretização. A crítica de Oren ao romance vai no sentido de que, se os próprios pioneiros se sublevaram contra os resultados da empreitada sionista, muito mais certo que seus filhos e netos também o façam. Os israelenses da década de 1980 estariam, portanto, livres do comprometimento com as metas do sionismo que seus avôs, os pioneiros não conseguiram cumprir. (Idem, p. 71)

O romance narra a trajetória dos pioneiros da 2ª *aliá* em duas diretrizes que se contradizem: a primeira diretriz é a do retorno à natureza e esta é depois substituída pela diretriz da fuga desta natureza. Shalev insiste em inserir na fala de Yaacov Mirkin e de Pinnes uma descrição detalhada de termos da botânica e da zoologia com o propósito de mostrar o efetivo retorno do povo judeu ao seio da natureza. No início, o avô já realizava cruzamentos genéticos e outros experimentos com árvores mostrando o domínio dos pioneiros sobre a natureza estéril do país. Eles foram capazes de dobrar a natureza impondo sobre ela a cultura humana. Porém, quando até os pais fundadores param de acreditar no sonho, a natureza que até então parecia dominada e silenciada pela labor dos pioneiros, recobra suas energias, e os pioneiros lhe devolvem todas as conquistas alcançadas até então e até o pântano já drenado, volta a surgir no cenário da aldeia. A terra que foi desprezada pelos filhos e netos dos pioneiros, não voltará a ser dominada pelo homem. Talvez caiba a Uri reverter essa lógica perversa.

Por outro lado, e contrariando a opinião dos que entenderam *A Montanha Azul* como sendo um romance anti-sionista, há uma outra vertente que o considera um romance otimista e indicador de uma mudança de rumo em direção a uma existência normal do povo judeu em sua terra, liberado das amarras que o sujeitaram a uma série de mitos que acabaram perdendo validade ao longo das últimas décadas. Na opinião de Sarah Shuv, *A Montanha Azul* não é um romance pessimista nem apocalíptico como foi encarado por vários críticos literários. Segundo sua opinião, “*A Montanha Azul* é, talvez, o romance mais

otimista que foi escrito nos últimos anos acerca da vida na terra de Israel e da continuidade do sionismo”. (SHUV, 1989, p. 55)

O romance apresenta a primeira geração, a dos fundadores que se transformaram em mito ainda em vida; a geração dos filhos que não conseguiram sustentar-se diante do peso desse mito e por isso perderam sua independência; e a geração dos netos que acompanham os fundadores em seu processo de envelhecimento e de declínio, mas esse processo de decadência pode ser freado por Uri. A geração dos filhos não pode suportar o peso do mito atribuído a seus pais. Os representantes desta geração são Efraim, Avraham e Meshulam. Efraim, desfigurado, carregava pela aldeia sobre as costas um enorme touro. Ele se transformou no símbolo mítico de uma geração que perdeu a sua personalidade e foi condenada a carregar sobre seus ombros o peso da herança mítica deixada pelos pioneiros transformados em lenda. Já Avraham renunciou à possibilidade de constituir uma personalidade própria, viveu à sombra de Yaacov Mirkin reconhecendo com isso que a luta estava perdida para ele e para sua geração de antemão.

Já Baruch, o narrador, cresceu à sombra do avô Mirkin e do professor Pinnes. Baruch não tem existência própria, ele vive à sombra do avô e absorveu todos os mitos que o rodeavam. Ele é impotente para agir, não tem aparentemente um futuro. Ele, que deveria ser o produto mais perfeito da educação sionista pioneira, revela em seu modo de vida e de ação a reação mais completa à geração que o moldou. Ele não cria nada, apenas sepulta os pioneiros. Para Sarah Shuv, “*A Montanha Azul* não anuncia o fim do sionismo mas, sim, a passagem para uma outra forma de ideologia, para um sionismo mais equilibrado emocional e racionalmente, um sionismo mais próximo da realidade”. (Idem, p. 56)

A parte apocalíptica do romance pertence ao processo histórico do desmoronamento dos mitos. O declínio sofrido pelos pais fundadores para um envelhecimento macabro desperta pena. É importante lembrar que as figuras que povoam o mundo dos mitos são sempre figuras estereotipadas e Shalev faz questão de forçar o aspecto caricato de seus personagens. Yaacov Mirkin subleva-se contra o mundo dos mitos que o rodeia e por isso ele quer destruir a sociedade que o transformou num mito.

Se o romance foi visto por muitos como aquele que se propôs a quebrar os mitos para degolar as vacas sagradas do sionismo, o livro foi escrito para um leitor em potencial que vive numa sociedade crítica que já se dispôs a degolar todas as suas. Uma sociedade

que se esquece de gostar dos homens e mulheres que se sublevaram contra a sobrevivência judaica diaspórica e que forjaram uma nova realidade e uma nova sociedade, que se constituiu apesar de todos os seus defeitos que vigoram até a atualidade corre sérios riscos de perda de uma identidade comum. Por esse motivo, Shalev tem uma relação ambivalente com seus personagens: uma relação de admiração mas também de crítica, de amor mas também de zombaria. Shalev cria uma realidade na qual seus personagens passam por uma metamorfose, ele devolveu a alguns o lado humano e o respeito próprio e o representante dessa transformação é justamente aquele que parecia perdido na empreitada sionista. Uri é quem dará um recomeço nos objetivos revigorados e já não mais carregados de mitos na nova era sionista.

8. Considerações finais

Meir Shalev expressa as decepções de uma geração criativa e idealista que parou de sonhar e procura a maneira de tornar os sonhos realidade mas dentro das possibilidades da vida cotidiana. A história sionista é uma história contada por uma elite que formou uma sociedade – Estado. A lembrança e o esquecimento fazem parte da hegemonia e da construção da nacionalidade. A construção da nação israelense incluiu muitos relatos que precisavam ser “esquecidos”, e muitos outros que tinham que ser lembrados. Assim, se consolidou em Israel a história oficial versus o que devia ser esquecido pois estava em jogo o erguimento de uma nação e fez parte desta estrutura fazer prevalecer o relato dos vencedores. O Estado, desde que foi fundado, tornou-se dono do monopólio sobre a memória coletiva e, a partir dela, foi redigido um relato oficial ou uma “verdade objetiva”. O que foi revelado a partir de década de 1980 não era segredo para toda a sociedade; o que ocorreu foi a quebra de um pacto de silêncio que prevaleceu durante décadas. O pacto fazia parte da hegemonia do poder. A literatura, ao lado da história, é uma ferramenta de expressão da voz da consciência nacional que os políticos e historiadores tentaram silenciar.

O sionismo faz parte da história do século XX que foi o século da totalidade, o século dos extremos, como disse Eric Hobsbawm. O sionismo, inserido nessa concepção,

foi uma empreitada em que todo potencial humano foi alistado para um fim. A empreitada exigiu o engajamento de toda a nação tanto das massas como dos intelectuais, dos soldados e dos trabalhadores. Para obter esse alistamento, criou-se um sistema de propaganda, de educação e de doutrinação destinados a garantir o compromisso permanente de cada indivíduo com a meta a ser alcançada. O sistema persuadiu o indivíduo que ele devia sacrificar sua vida pelo coletivo. Foram exaltados valores como o patriotismo, a entrega ao grupo, a aceitação incondicional das decisões da sociedade e de seus dirigentes. Criaram-se mitos e mártires que na luta contra as forças do mal ofereceram suas vidas pela redenção de uma coletividade e, aos olhos daquela sociedade, foi desenhado um mundo maniqueísta dividido entre os bons e os ruins, entre a razão absoluta e o mal absoluto, e essa luta entre os dois setores devia ser uma luta até a morte.

Quem não se engajava nessa empreitada foi considerado um traidor ou até um covarde. Mas de todo esse esforço surgiu Israel, a terra destinada a ser o refúgio de um povo perseguido. O sionismo cometeu erros, negligenciou e sacrificou parcelas do povo, cometeu injustiças contra a população que habitava o país quando os judeus começaram a retornar. Mas, por outro lado, o sionismo foi bem sucedido pois se tinha a intenção de converter um povo eminentemente diaspórico num povo com base territorial ele alcançou sua meta, mas esse sucesso, como em toda revolução nacional, teve um custo. Toda revolução nacionalista tem uma faceta sangrenta e violenta e o sionismo não se afastou de essa concepção.

Nos últimos anos, analisar o passado tem servido para criticar a situação presente em Israel. Quem pretende criticar a atual situação da sociedade israelense se dirige ao passado para encontrar nele as razões de sua debilidade e defeitos. A tendência está na crítica ao movimento trabalhista que foi o responsável por moldar uma nova sociedade e por criar um país, mas deter-se na figura de seus líderes para culpá-los pelos resultados da empreitada sionista deve ser visto com prudência. Diante da liderança sionista trabalhista apresentaram-se duas alternativas: a de moldar uma sociedade, ou a de construir uma nação sob a influência do nacionalismo e do socialismo.

A liderança sionista dedicou-se de alma à construção de uma nação e relegou o moldar da sociedade para depois. Fechou os olhos para os diferentes dilemas que cercaram o projeto de moldar uma nação de imigrantes com vestígios culturais muito diferentes.

Nessa escolha pode ser encontrada hoje parte da explicação para o fato de que Israel atual passou de uma sociedade coletivista para uma sociedade de consumo e, por esse motivo, a sociedade israelense contemporânea em nada se diferenciaria de qualquer outra sociedade capitalista do mundo ocidental. O socialismo do movimento trabalhista revelou-se um mito em Israel, os valores universais do socialismo cederam lugar aos valores particularistas da sociedade globalizada.

A crise da era pós-sionista demonstra a necessidade de reinventar o sionismo sob o espírito de ideais democráticos e liberais como uma nova-velha resposta aos problemas que assolam o país. Os historiadores pós-sionistas têm sido acusados de ajudar a abalar a validade moral do empreendimento sionista. Mas o país está em pleno debate nacional para encontrar novos caminhos que justifiquem a necessidade da existência do estado dos judeus.

O romance de Shalev aponta na direção do fim de uma era e um dos primeiros sinais do desmoronamento dos mitos sionistas é o gradual abandono da terra. O trabalho agrícola transformou-se num dos pilares sionistas apesar de que desde o início da civilização israelense em formação, esta já era eminentemente urbana. A imagem que se criou sobre o trabalho dos novos camponeses judeus que teriam naturalmente raízes na terra de Israel, foi elevada a um lugar acima de qualquer proporção e, mesmo no auge do período pioneiro, a maior parte do *ishuv* morava em cidades e não em *kibutsim* ou aldeias agrícolas mesmo que o aparelho publicista, tanto na literatura como nas artes, tenha dado a entender que Israel era, na época, uma comunidade eminentemente agrícola. “Em poucos anos, e apesar dos esforços das lideranças sionistas e depois das autoridades governamentais do país, o percentual de judeus que sobreviviam do trabalho agrícola decresceu de 10% para aproximadamente 2%”. (LOTEN, 2003, p. 5)

É importante destacar, no entanto, que esse processo se verificou em todos os países do 1º mundo e das economias emergentes porém, em Israel, o desmoronamento da vida agrícola com toda a sua forte carga simbólica revelou a fragilidade do relato oficial assim como o momento de transição da civilização israelense e sionista. Ainda não foi feita até hoje uma avaliação objetiva da ideologia sionista pela proximidade histórica dos fatos. Para Yossef Oren, como ainda é impossível analisar de forma imparcial o sionismo, seria impossível julgá-lo de forma tão extremada como vem sendo feito nas últimas décadas.

Para Oren, a literatura tem criticado de forma incisiva o sionismo por constatar com frustração que o processo de concretização dos seus objetivos transcorreu num ritmo menor do que era esperado, e que a ideologia original não foi alcançada em sua totalidade ou da forma como se desejava. Para este autor, não seria honesto demonizar um movimento que transformou para sempre a história e o cotidiano de todo um povo. (OREN, 1990, p. 21)

O romance de Shalev sinaliza para o perigo que ronda a sociedade israelense: esta coloca em xeque seu futuro e sua própria existência pela forma com que se relaciona com seu passado mítico. Que futuro um povo pode ter ao abandonar um sonho e uma visão de redenção nacional?. Shalev, de forma velada, critica a sociedade israelense que se dedica a quebrar seus próprios mitos, que ri de seu passado e o menospreza, uma sociedade em crise que no lugar de imitar os pioneiros procura com sua auto-crítica permanente rediscutir seu passado e com isso enfraquecer-se moralmente e, nesta constante tentativa de abrir a caixa preta de sua história, se arrisca a encontrar, dependendo do ponto de vista de quem procura, mais erros do que sucessos.

Bibliografia

ALMOG, Oz (2001) *Hatsabar – Diukan*. Tel Aviv, Am Oved.

ALTER, Robert (1996) *Magic Realism in the Israeli Novel*. Columbia University Press.
(Este artigo foi publicado também em: MINTZ, Alan (Editor) – *The Boom in Contemporary Israeli Fiction* – Brandeis University Press, University Press of New England, Hanover and London, 1997.

_____ (1998) O Romance Israelense e a Ficção Pós-Segunda Guerra Mundial. *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica I*. São Paulo, Humanitas.

AVINERI, Shlomo (1983) *La Idea Sionista, Notas Sobre el Pensamiento Nacional Judío*. Jerusalém, La Semana Publicaciones.

BAND, Arnold J. (1998) Sombreamento da “Crise de Identidade” Israelense na Literatura Hebraica dos Anos 60. *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica I*. São Paulo, Humanitas.

BARTAL, Israel (1976) *Ishuv yashan veishuv chadash – hadimui vehametzuiut*. *Cathedra*, nº 2.

BARTANA, Ortsion (1993) – Hevel, al román russi veessav le Meir Shalev. *Shmonim, Sifrut israelit bahassor haacharon*. Agudat Hassofrim Haivrim be Israel.

BARTOV, Yehudit (1994) – Hassipur memahen lihiyot bdayá. Meir Shalev: *Kayamim achadim*. *Iton* 77, nº 172.

BAUMAN, Zygmunt (1997) *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

_____ (1998) *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

(1999) *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

BEN DAVID, Yehara (1988) El haadamá humimena. *Al Hamishmar*, (23/12/1988).

BERLOVITZ, Yaffah (1996) *Leamtzih eretz, leamtzih am*. Tel Aviv, Hakibutz hameuchad.

BITAN, Dan (1997) Mitusim shel guevurá lochemet bereshit hatsionut (1880 – 1903). In: OHANA, David e WISTRICH, Robert S. – (organizadores) *Mitus vezikaron: guilguleha shel hatodaá haisraelit*. Tel Aviv, Hakibutz hameuchad.

BONNER, Ethan (14/11/1999) Post Zionism: Israel Reopens The Past. *New York Times*.

BURKE, Peter (1992) *A Escrita da História*. São Paulo, Editora UNESP.

COHEN, Arik (1997) Israel kechevrá pós tsionit. In: OHANA, David e WISTRICH, Robert S. – (organizadores) *Mitus vezikaron: guilguleha shel hatodaá haisraelit*. Tel Aviv, Hakibutz hameuchad.

DRORI, Yigal (1976) Hishtakfutam shel haaliya hashnya vehamaavak leavodá ivrit baytonut haeretzisraelit haklalit. *Cathedra*, nº 2.

EISENSTADT, S. N. (1977) *Sociedade Israelense*. São Paulo, Perspectiva.

ELBOIM-DROR, Rachel (1992) Nashim bautopyot hatzionyot. *Cathedra*, nº 66.

ETTINGER, Shmuel (1988) *História del Pueblo Judio – La Edad Moderna y Contemporánea*. Volume 3, dirigido por H. H. Ben Sasson. Madrid, Alianza.

EVEN-ZOHAR, Basmat (1998) – Entrada do Modelo do “Hebreu Novo” na Literatura Hebraica. *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica I*. São Paulo, Humanitas.

EVEN-ZOHAR, Itamar (1998) – O Surgimento de uma Cultura Hebraica Nativa na Palestina (1882-1948). *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica I*. São Paulo, Humanitas.

FAIGA, Michael (1997) Hanichu laolchim? yachassan shel gush emunim veshalom achshav lemartirim tnuatim. In: OHANA, David e WISTRICH, Robert S. – (organizadores) *Mitus vezikaron: guilguleha shel hatodaá haisraelit*. Tel Aviv, Hakibutz hameuchad.

FURSTENBERG, Rochelle (1995) – A Delightful Meal. *Modern Hebrew Literature*, nº 15.

GAI, Carmit (1988) Dunam zkenot bimkom dunam bananot. *Maariv Sofshavua*, (15/07/1988)

GOTWEIN, Daniel (2002) Pós tsionut vehamaamad habeinoni – haliyatam ushkiyatam?. *Kivunim Chadashim*, nº 6.

GROSS, Nahum (1976) Tmurot kalkalyot be Eretz Israel bessof hatkufa haotomanit. *Cathedra*, nº 2.

HAGORNI-GREEN, Abraham (1989) *Siporet bat yameinu*. Tel Aviv, Or Am.

ISRAEL, Yael (1998) Haishá hagdolá min hassiutim. Meir Shalev: Beveitó bamidbar. *Iton* 77, nº 221.

JOHNSON, Paul (1989) *História dos Judeus*. Rio de Janeiro, Imago.

KOLET, Shifra (1985) *Haraayon hatzioni vehakamat Medinat Israel*. Jerusalém, Maalot.

LAOR, Yitzhak (1995) *Anu kotvim hotach moledet*. Tel Aviv, Hakibutz hameuchad.

LAQUEUR, Walter (1988) *História del Sionismo*. Jerusalém, La Semana Publicaciones.

MIRON, Dan (1998) *Literatura Hebraica Moderna: Perspectives e Realidades Israelenses. Cadernos de Língua e Literatura Hebraica I*. São Paulo, Humanitas.

_____ (1997) A Poesia Hebraica de Bialik aos Nossos Dias. *Poesia Sempre*, Ano 5, Número 8. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional.

MITGANG, Herbert (14/08/1991) The Pioneers of Israel Before the State. *New York Times*.

MOKED, Gabriel (2000) Beyin diuk lehivut o mashehu al ahistorionim hachadashim. *Iton* 77, nº 241.

MORRIS, Benny (2000) *Tikun taut, yehudim vearavim beertez Israel, 1936 – 1956*. Tel Aviv, Am Oved.

_____ (2002) *Leydatá shel beayat haplitim hafalastinim, 1947 – 1949*. Tel Aviv, Am Oved.

OHANA, David e WISTRICH, Robert S. – organizadores (1997) *Mitus vezikaron: guilguleha shel hatodaá haisraelit*. Tel Aviv, Hakibutz hameuchad.

OREN, Yossef (1989) Román Russi: román anti zioni. *Apiriyon*, nº 14.

_____ (1990) Román russi – Meir Shalev. *Tzionut vetzabariut baroman Haisraeli*. Rishon Letsion, Ed. Yahad.

_____ (1990) – Hatsionut berehi hassifrut Haisraelit. *Tzionut vetzabariut baroman Haisraeli*. Rishon Letsion, Ed. Yahad.

_____ (1995) – Kayamim achadim – Meir Shalev. *Megamot bassiporet Haisraelit*. Rishon Letsion, Ed. Yahad.

OZ, Amós (2004) *Contra o Fanatismo*. Rio de Janeiro, Ediouro.

_____ (2005) *De Amor e Trevas*. São Paulo, Companhia das Letras.

PAPPÉ, Ilan (1996) Mussari, tsovek vehoshek. *Iton* 77, nº 196.

_____ (1997) Matai higuia hamayflauer hatsionit?. *Iton* 77, nº 207.

ROSENTHAL, Rubic (1988) Hagadat haemek hanirdam. *Al Hamishmar*, (15/07/1988)

SACHAR, Howard M. (1989) *História de Israel I e II. Da Ascensão do Sionismo ao Nosso Tempo*. Rio de Janeiro, A. Koogan.

SEGUEV, Tom (1991) *Hamilion hashvyi, haisraelim vehashoá*. Jerusalém, Keter.

_____ (2001) *Hatsionim hachadashim*. Jerusalém, Keter.

_____ (2002) *1949, Haisraelim harishonim*. Jerusalém, Dominó.

SHAKED, Guershon (1993) *Sifrut az, kan veachshav*. Tel Aviv, Zmora Bitan.

_____ (1998) A Vida Por Um Fio. *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica I*. São Paulo, Humanitas.

SHAKED, Malka (1992) Panim chadashot – haromán haachshavi al toldot hamishpachá. *Iton* 77, nº 153.

SHALEV, Meir (1993) *Essav*. Tel Aviv, Am Oved. Versão em português: (2000) *O Beijo de Esaú*. Algés, Difel.

_____ (1993) *Román russi*. Tel Aviv, Am Oved. Versão em português: (2002) *A Montanha Azul*. Algés, Difel.

_____ (1994) *Kayamim hachadim*. Tel Aviv, Am Oved. Versão em português: (2002) *Pelo Amor de Judith*. Algés, Difel.

SHAPIRA, Anita (1998) *Yehudim chadashim yehudim yeshanim*. Tel Aviv, Am Oved.

SHIFFMAN, Smadar (1993) – On the Possibility of Impossible Worlds: Meir Shalev and the Fantastic in Israeli Literature. *Modern Judaism*, Volume 13. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

SHILO, Margalit (1992) Mitfissá moshavtit le tfissá yshuvit klalit. *Tsion*, Ano 57, Número 1.

SHLAIM, Avi (2004) *A Muralha de Ferro, Israel e o mundo árabe*. Rio de Janeiro, Fissus.

SHUV, Sarah (1989) Hearot lealilat Roman Russi. *Alei Siah*, nº 26.

TZAHOR, Zeev (1997) Ben Gurion kemeatzev mitus. In: OHANA, David e WISTRICH, Robert S. – (organizadores) *Mitus vezikaron: guilguleha shel hatodaá haisraelit*. Tel Aviv, Hakibutz hameuchad.

WISTRICH, Robert S. (1997) Tzionuto shel Herzl beyn mitus leutopia. In: OHANA, David e WISTRICH, Robert S. – (organizadores) *Mitus vezikaron: guilguleha shel hatodaá haisraelit*. Tel Aviv, Hakibutz hameuchad.

WEISS, Hilel (1989) Román shafui. *Nekudá*, nº 129.

WURMSER, Meyrav (1999) Can Israel Survive Post-Zionism? *Middle East Quarterly*. Volume VI, Number 1. Lawrence, KS.

YITZCHAKI, Yedidiya (1988) Mitologuizatzia shel hamitus. *Iton* 77, nº 105

_____ (1997) Sheelat azehut hayehudit ubituyea bassifrut. *Iton* 77, nº 207

ZERUBAVEL, Yael (1997) Bein história lehagadá: guilgulei Tel Chai bazikaron haamami. In: OHANA, David e WISTRICH, Robert S. – (organizadores) *Mitus vezikaron: guilguleha shel hatodaá haisraelit*. Tel Aviv, Hakibutz hameuchad.

_____ (2000) – Revisiting the Pioneer Past: Continuity and Change in Hebrew Settlement Narratives. *Hebrew Studies* 41, Vol. XLI, University of Wisconsin, Madison, Wisconsin.