



A  
INVENCÃO  
DA TERRA  
DE ISRAEL

DA TERRA SANTA  
À TERRA PÁTRIA

SHLOMO SAND

“Um trabalho instigante.”

*Publisher's Weekly*

Benvirá

# A INVENÇÃO DA TERRA DE ISRAEL

DA TERRA SANTA  
À TERRA PÁTRIA

SHLOMO SAND

Tradução  
Lúcia Brito

Benvirá



*Em memória dos moradores de Al-Sheikh Muwannis, que há muito tempo foram arrancados do local onde hoje eu vivo e trabalho.*

# Introdução: Assassinato banal e toponímia

O sionismo e sua cria, o Estado de Israel, alcançaram o Muro das Lamentações por meio de conquista militar no cumprimento do messianismo nacional. Eles nunca mais poderão deixar o Muro ou abandonar as partes ocupadas da Terra do Israel sem negar sua concepção historiográfica de judaísmo [...] O messias secular não pode recuar: ele só pode morrer.

BARUCH KURZWEIL, 1970.

É inteiramente ilegítimo identificar os elos judaicos com a Terra de Israel ancestral [...] com o desejo de reunir todos os judeus em um Estado territorial moderno situado na antiga Terra *Santa*.

ERIC HOBSBAWM

*NAÇÕES E NACIONALISMO DESDE 1780*, 1990.

Os fiapos de memória aparentemente anônima subjacentes neste livro são vestígios de meus tempos de juventude e da primeira guerra israelense da qual tomei parte. Em nome da transparência e da integridade, acredito ser importante compartilhá-los aqui no início com os leitores, a fim de desnudar abertamente o fundamento emocional de minha abordagem intelectual das mitologias do território nacional, de antigos cemitérios ancestrais e enormes rochas cinzeladas.

## Memórias de uma terra ancestral

Em 5 de junho de 1967, cruzei a fronteira israelo-jordaniana em Jabel al-Radar, nas colinas de Jerusalém. Eu era um jovem soldado e, como muitos outros israelenses, havia sido convocado para defender meu país. Após o anoitecer, atravessamos silenciosa e cuidadosamente os restos da cerca de arame farpado. Os que haviam trilhado por ali antes de nós pisaram em minas terrestres, e a explosão arrancou a carne de seus corpos, arremessando-a em todas as direções. Eu tremia de medo, meus dentes rangiam loucamente e minha camiseta encharcada de suor grudava no corpo. Ainda assim, em minha imaginação aterrorizada, enquanto meus membros continuavam a se mover automaticamente, como partes de um robô, não parei de refletir nem por um instante sobre o fato de que aquela seria minha primeira vez no estrangeiro. Eu tinha dois anos de idade quando cheguei a Israel e, a despeito de meus sonhos (cresci em um bairro pobre de Jaffa e tive que trabalhar na adolescência), nunca tive dinheiro para ir ao exterior e viajar pelo mundo.

Minha primeira viagem para fora do país não seria uma aventura agradável, como eu logo percebi ao ser enviado diretamente a Jerusalém para lutar pela cidade. Minha frustração aumentou quando percebi que os outros não consideravam o território em que havíamos entrado como “estrangeiro”.

Muitos dos soldados à minha volta viam-se meramente a cruzar a fronteira do Estado de Israel (*Medinat Israel*) para entrar na Terra de Israel (*Eretz Israel*). Afinal de contas, nosso antepassado Abraão havia vagado entre Hebron e Belém, não Tel Aviv e Netanya, e o rei Davi havia conquistado e erguido a cidade de Jerusalém, localizada a leste da linha “verde” do armistício de Israel, não a moderna e próspera cidade localizada a oeste. “Exterior?”, perguntou um dos combatentes que avançava comigo durante a dura batalha pelo bairro de Abu Tor em Jerusalém. “Do que você está falando?! Esta é a verdadeira terra de seus antepassados.”

Meus companheiros de armas acreditavam ter entrado em um lugar que sempre lhes pertencera. Eu, pelo contrário, sentia que havia deixado meu verdadeiro lugar para trás. Afinal de contas, tinha vivido quase minha vida inteira em Israel e, amedrontado pela perspectiva de ser morto, me preocupava com o fato de talvez não retornar. Embora eu viesse a ter sorte e, mediante grande esforço, conseguisse chegar vivo em casa, meu medo de nunca mais voltar ao lugar que havia deixado para trás em última análise mostrou-se correto, ainda que de uma forma que eu jamais poderia imaginar na época.

No dia seguinte à batalha de Abu Tor, aqueles de nós que não haviam sido mortos ou feridos foram levados para visitar o Muro das Lamentações. Com as armas engatilhadas, caminhamos cautelosamente pelas ruas silenciosas. De vez em quando, vislumbrávamos rostos assustados que apareciam de relance nas janelas para dar rápidas olhadas no mundo exterior.

Uma hora depois, entramos em uma passagem relativamente estreita, encoberta de um dos lados por um muro altíssimo de pedras cinzeladas. Isso foi antes de as casas do bairro (o antigo Mughrabi) serem demolidas para dar lugar a uma praça imensa para acomodar os devotos da “Discotel” (uma brincadeira com “discoteca” e *kotel*, a palavra hebraica para o Muro das Lamentações, ou a “discoteca da Presença Divina”, como o professor Yeshayahu Leibowitz gostava de se referir a ela). Estávamos esgotados e no limite; nossos uniformes imundos ainda tinham as manchas do sangue dos mortos e feridos. Nossa preocupação principal era encontrar um local para urinar, pois não podíamos parar em nenhum dos cafés abertos, nem entrar nas casas dos aturdidos moradores locais. Em respeito aos judeus praticantes entre nós, nos aliviávamos nas paredes das casas ao longo do caminho. Isso nos permitiu evitar “profanar” o muro de sustentação externo do monte do Templo, que Herodes e seus descendentes, que se aliaram aos romanos, haviam construído com rochas enormes em um esforço para exaltar seu regime tirânico.

Tomado de ansiedade pela simples imensidão das pedras lavradas, me senti minúsculo e fraco na presença delas. É mais provável que essa sensação também fosse resultado da passagem estreita, bem como do medo que sentia de seus habitantes, que ainda não faziam ideia de que seriam despejados em breve. Naquele tempo eu sabia pouquíssima coisa sobre o rei Herodes e o Muro das Lamentações. Eu o vira retratado em velhos postais nos livros escolares, mas não conhecia ninguém que tivesse a aspiração de visitá-lo. Também ainda ignorava por completo que o muro, de fato, não havia sido parte do Templo e que nem mesmo havia sido considerado sagrado na maior parte de sua existência, em contraste com o monte do Templo, que judeus praticantes são proibidos de visitar a fim de evitar a contaminação pela impureza da morte.<sup>1</sup>

Mas os agentes culturais seculares que buscavam recriar e reforçar a tradição por meio de propaganda não hesitaram antes de dar início a sua investida nacional contra a história. Como parte de seu álbum de imagens da vitória, selecionaram uma fotografia posada de três soldados de combate (o soldado do meio, um “asquenaze”, de cabeça descoberta e capacete na mão, como se na igreja) com olhos chorosos pelos dois mil anos de anseio pelo muro poderoso e corações radiantes pela “liberação” da terra de seus antepassados.

Daquele momento em diante, cantamos “Jerusalém de ouro” sem parar, com devoção sem igual. A canção de Naomi Shemer clamando pela anexação, que ela compôs pouco antes do começo das batalhas, desempenhou um papel imediato e extremamente efetivo em fazer a conquista da cidade oriental parecer o cumprimento de um antigo direito histórico. Todos os que tomaram parte na invasão da Jerusalém árabe naqueles escaldantes dias de junho de 1967 sabem que a letra da canção, de preparação psicológica para a guerra – “Os poços estão completamente secos,/ Abandonada a praça do mercado,/ O monte do Templo escuro e deserto,/ Lá na Velha Cidade” – era infundada.<sup>2</sup> Entretanto, poucos – se é que algum – de nós compreendiam em que grau a letra na verdade era perigosa e até antijudaica. Mas, quando os vencidos são tão fracos, os vitoriosos não perdem tempo com esses pequenos detalhes. A população conquistada e sem voz agora estava não só ajoelhando-se diante de nós, como havia se desvanecido na paisagem sagrada da cidade eternamente judaica, como se nunca houvesse existido.

Depois das batalhas, eu, junto com outros dez soldados, fui designado para guardar o Hotel Intercontinental, que subseqüentemente foi judaizado e hoje é conhecido como Sheva Hakshatot (Sete Arcos). Esse espetacular hotel foi construído perto do velho cemitério judaico no cume do monte das Oliveiras. Quando telefonei para meu pai, que então morava em Tel Aviv, e disse que estava no monte das Oliveiras, ele recordou uma velha história transmitida em nossa família, mas que, devido à falta de interesse, eu havia esquecido por completo.

Pouco antes de morrer, o avô de meu pai decidiu deixar sua casa em Lodz, na Polônia, e viajar para Jerusalém. Ele não era nem um pouco sionista, mas sim um praticante judeu ultraortodoxo. Portanto, além dos bilhetes para a viagem, levou também uma lápide. Como outros bons judeus daquele tempo, ele não pretendia viver no Sião, mas sim ser enterrado no monte das Oliveiras. De acordo com um *midrash* do século XI, a ressurreição dos mortos começaria nessa colina localizada diante do monte Moriah, onde outrora se situava o Templo. Meu idoso bisavô, cujo nome era Gutenberg, vendeu todos seus bens e investiu tudo o que tinha na jornada, sem deixar um tostão para os filhos. Ele era um homem egoísta, o tipo de pessoa que estava sempre tentando chegar na frente. Portanto, aspirava estar entre os primeiros ressuscitados na vinda do Messias. Simplesmente queria que sua redenção precedesse a de todos os outros, e foi assim que ele tornou-se a primeira pessoa de minha família a ser enterrada no Sião.

Meu pai sugeriu que eu tentasse achar a sepultura dele. Porém, a despeito de minha curiosidade imediata, o calor intenso do verão e a exaustão desanimadora que sucederam o fim da luta me obrigaram a abandonar a ideia. Além disso, circulavam boatos de que algumas das velhas pedras tumulares haviam sido usadas para construir o hotel, ou pelo menos usadas como lajotas para

pavimentar a estrada até ele. Naquela noite, no hotel, depois de falar com meu pai, recostei-me na parede atrás de minha cama e imaginei o que era feito da lápide de meu bisavô egoísta. Inebriado pelos vinhos deliciosos que abasteciam o bar do hotel, maravilhei-me com a ironia e a natureza enganadora da história: minha designação para salvaguardar o hotel contra saqueadores judeus israelenses, que tinham certeza de que tudo ali contido pertencia aos “libertadores” de Jerusalém, convenceu-me de que a redenção dos mortos não ocorreria tão cedo.

Meses depois de meu encontro inicial com o Muro das Lamentações e o monte das Oliveiras, me aventurei mais fundo na “Terra de Israel”, onde tive uma experiência dramática que moldou em grande extensão o resto de minha vida. Em minha primeira rodada no serviço de reserva depois da guerra, fui destacado para a velha delegacia de polícia na entrada de Jericó, que, de acordo com a antiga lenda, foi a primeira cidade da Terra de Israel conquistada pelo “Povo de Israel”, por meio do milagre de um longo assopro em um chifre de carneiro. Minha experiência em Jericó foi inteiramente diferente daquela dos espões que, de acordo com a Bíblia, encontraram alojamento na casa de uma prostituta local de nome Raab. Quando cheguei à delegacia, soldados que haviam ido para lá antes de mim contaram que refugiados palestinos da Guerra dos Seis Dias haviam sido abatidos sistematicamente ao tentar voltar para suas casas à noite. Aqueles que atravessavam o rio Jordão à luz do dia eram detidos e, um ou dois dias depois, mandados de volta para o outro lado do rio. Minha missão era guardar os prisioneiros, mantidos em uma cadeia improvisada.

Em uma noite de sexta-feira de setembro de 1967 (pelo que me lembro, a noite anterior a meu aniversário), fomos deixados sozinhos por nossos oficiais, que rumaram para Jerusalém em sua noite de folga. Um palestino idoso que fora detido na estrada carregando uma grande soma de dólares americanos foi levado para a sala de interrogatório. Enquanto estava postado do lado de fora do prédio no destacamento de segurança, levei um susto com os aterrorizantes gritos vindos do interior. Entrei correndo, subi em um caixote e, pela janela, observei o prisioneiro amarrado a uma cadeira enquanto meus bons amigos espancavam-no por todo o corpo e queimavam seus braços com cigarros em brasa. Desci do caixote, vomitei e voltei para meu posto, assustado e trêmulo. Cerca de uma hora mais tarde, uma caminhonete carregando o corpo do velho “rico” saiu da delegacia, e meus amigos me informaram que estavam indo para o rio Jordão livrar-se dele.

Não sei se o corpo espancado foi atirado no rio no mesmo local onde os “filhos de Israel” cruzaram o Jordão quando entraram na terra que o próprio Deus havia lhes concedido. E pode-se presumir que meu batismo nas realidades da ocupação não ocorreu no lugar onde são João converteu os primeiros “verdadeiros filhos de Israel”, que a tradição cristã situa ao sul de Jericó. Em todo caso, jamais entendi por que o idoso foi torturado, visto que o terrorismo palestino ainda não havia emergido e ninguém ousara oferecer qualquer resistência. Talvez fosse pelo dinheiro. Ou talvez a tortura e o assassinato banal fossem simplesmente o resultado do tédio em uma noite que não oferecia formas alternativas de entretenimento.

Só mais tarde passei a ver meu “batismo” em Jericó como um divisor de águas em minha vida. Não tentei impedir a tortura porque fiquei assustado demais. Nem sei se poderia tê-lo impedido. Entretanto, o fato de nem ter tentado me perturbou por anos, e estar escrevendo aqui sobre isso significa que ainda carrego o assassinato dentro de mim. Acima de tudo, o imperdoável incidente

ensinou-me que o poder absoluto não só corrompe absolutamente, conforme atestado por lorde Acton, como traz consigo um intolerável sentimento de posse sobre outras pessoas e, por fim, sobre o lugar. Não tenho dúvida de que meus ancestrais, que viveram uma vida destituída de poder na Zona de Assentamento na Europa oriental, jamais poderiam imaginar as ações que seus descendentes perpetrariam na Terra Santa.

Em minha rodada seguinte no serviço de reserva, fui estacionado outra vez no vale do Jordão, dessa vez durante a celebrada implantação dos primeiros assentamentos Nahal<sup>3</sup> ali. Ao amanhecer do meu segundo dia no vale, tomei parte em uma inspeção conduzida por Rehavam Ze'evi, mais conhecido como Ghandi, que fora nomeado chefe do comando central pouco tempo antes. Isso foi antes de seu amigo Moshe Dayan, ministro da Defesa, dar-lhe uma leoa de presente, a qual se tornaria símbolo da presença do exército israelense na Margem Ocidental. O general, israelense de nascimento, postou-se diante de nós em uma pose digna do próprio general Patton<sup>4</sup> e proferiu um rápido discurso. Não consigo lembrar-me exatamente do que ele disse, pois estava um tanto sonolento na ocasião. Entretanto, jamais esquecerei o momento em que ele acenou a mão na direção das montanhas do Jordão atrás de nós e instruiu-nos entusiasmadamente a lembrar que aquelas montanhas também faziam parte da Terra de Israel e que nossos antepassados haviam vivido lá, em Gilad e Bashan.

Uns poucos soldados sacudiram a cabeça concordando, outros riram, a maioria estava focada em voltar para as tendas o mais breve possível para cair no sono. Um brincou que nosso general deveria ser descendente direto daqueles antepassados que haviam vivido a leste do rio há três milênios e propôs que partíssemos imediatamente para liberar em sua honra o território ocupado pelos atrasados gentios. Não achei o comentário engraçado. Em vez disso, o rápido discurso do general serviu como um importante catalisador para o desenvolvimento de meu ceticismo em relação à memória coletiva que me fora infundida quando estudante. Já na época eu sabia que, de acordo com sua lógica bíblica (e de certo modo enviesada), Ze'evi não estava errado. O antigo herói do Palmach e futuro ministro do governo israelense sempre foi honesto e coerente em suas visões apaixonadas da terra pátria. Sua cegueira moral em relação àqueles que haviam vivido anteriormente na “terra de nossos antepassados” – sua indiferença à realidade deles – logo passaria a ser compartilhada por muitos.

Conforme já mencionei, eu sentia um poderoso sentimento de conexão com o lugarzinho onde cresci e me apaixonei pela primeira vez, e com a paisagem urbana que havia moldado meu caráter. Embora nunca tenha sido um verdadeiro sionista, fui ensinado a ver o país como um refúgio para os judeus desalojados e perseguidos que não tinham mais para onde ir. Como o historiador Isaac Deutscher, entendi o processo histórico que levou a 1948 como a história de um homem que salta desesperado de um prédio em chamas e fere um transeunte ao aterrissar.<sup>5</sup> Na época, porém, não tive condições de antever as mudanças monumentais que viriam a remodelar Israel como resultado de sua vitória militar e expansão territorial – mudanças totalmente sem relação com o sofrimento judaico pela perseguição e que o sofrimento passado com certeza não poderia justificar. A consequência de longo prazo dessa vitória reforçou a visão pessimista da história como uma arena para a troca

contínua de papel entre vítima e executor, à medida que muitas vezes perseguidos e refugiados emergem subsequentemente como governantes e perseguidores.

É quase certo que a transformação da concepção de Israel do espaço nacional desempenhou papel significativo na formação da cultura nacional israelense após 1967, embora possa não ter sido verdadeiramente decisiva. Depois de 1948, a consciência israelense ficou descontente com o território limitado e os “quadris estreitos”. Esse mal-estar eclodiu abertamente após a vitória militar de Israel na guerra de 1956, quando o primeiro-ministro David Ben-Gurion cogitou seriamente anexar a península do Sinai e a Faixa de Gaza.

A despeito desse significativo, ainda que fugaz, episódio, o mito da pátria ancestral declinou significativamente após o estabelecimento do Estado de Israel e não voltou com força à arena pública até a Guerra dos Seis Dias, quase duas décadas mais tarde. Para muitos judeus israelenses, parecia que qualquer crítica à conquista da Velha Cidade de Jerusalém e das cidades de Hebron e Belém por Israel minariam a legitimidade da conquista prévia de Jaffa, Haifa, Acre e outros locais de menor importância comparativa no mosaico sionista de conexão com o passado mitológico. De fato, se aceitarmos o “direito histórico de retorno à terra pátria” dos judeus, é difícil negar sua aplicabilidade ao coração da “antiga terra pátria” em si. Será que meus companheiros de armas não tinham razão ao sentir que não haviam cruzado fronteira nenhuma? Não foi por isso que havíamos estudado a Bíblia como uma matéria histórica em nossa escola secundária laica? Naquele tempo, nunca imaginei que a linha do armistício – a chamada Linha Verde – fosse desaparecer tão depressa dos mapas produzidos pelo Ministério da Educação de Israel e que as futuras gerações israelenses possuiriam concepções das fronteiras da pátria que iriam diferir imensamente das minhas. Eu simplesmente ignorava que, depois de seu estabelecimento, o país não teria fronteiras, exceto as fluidas e moduláveis regiões limítrofes que prometeriam uma perpétua opção de expansão.

Um exemplo de minha ingenuidade política humanista é o fato de que nunca sonhei que Israel ousasse anexar legalmente Jerusalém Oriental, caracterizar a medida invocando “uma cidade em que tudo está ligado” (Salmos 122:3) e ao mesmo tempo abster-se de conceder direitos civis iguais a um terço dos residentes da capital “unida”, como ainda ocorre hoje em dia. Nunca imaginei que testemunharia o assassinato de um primeiro-ministro israelense porque o patriota que puxou o gatilho acreditava que ele estava prestes a se retirar da “Judeia e Samaria”. Nunca imaginei também que viveria em um país maluco cujo ministro de Relações Exteriores, tendo emigrado para lá aos 20 anos de idade, residiria fora das fronteiras soberanas de Israel durante todo o período de permanência no cargo.

Na época não havia como eu saber que Israel teria êxito em controlar por décadas uma população tão grande de palestinos destituídos de soberania. Também não pude prever que a maior parte da elite intelectual do país aceitaria o processo e que, entre eles, eminentes historiadores – meus futuros colegas – continuariam a se referir a essa população muito prontamente como os “árabes da Terra de Israel”.<sup>6</sup> Jamais me ocorreu que o controle de Israel sobre o “outro” do local não seria exercido por intermédio de mecanismos de cidadania discriminatória, tais como governo militar e apropriação e judaização sionista-socialista da terra, como havia sido o caso dentro das fronteiras do “bom e

velho” Israel pré-1967, mas sim por meio da negação completa de sua liberdade e exploração dos recursos naturais em favor dos colonizadores pioneiros do “povo judeu”. Além disso, nunca sequer considerei a possibilidade de que Israel tivesse êxito em assentar mais de meio milhão de pessoas nos territórios recém-ocupados e mantê-las isoladas, utilizando complexos meios, da população local, que por sua vez teria direitos humanos básicos negados, realçando o caráter colonizador, etnocêntrico e segregacionista de toda a iniciativa nacional desde o princípio. Em resumo, eu ignorava por completo que fosse passar a maior parte de minha vida vivendo ao lado de um sofisticado e singular regime de *apartheid* militar com o qual o mundo “esclarecido”, em parte devido à consciência pesada, seria forçado a se comprometer e, na falta de qualquer outra opção, apoiar.

Na minha juventude, eu nunca poderia imaginar uma intifada desesperada, a dura repressão de dois levantes, e brutais terrorismo e contraterrorismo. O mais importante é que levei muito tempo para compreender o poder da concepção sionista da Terra de Israel em relação à fragilidade da israelidade cotidiana que ainda estava em processo de cristalização e para processar o simples fato de que a separação forçada de partes de sua terra pátria ancestral em 1948 era apenas temporária. Eu ainda não era um historiador de ideias políticas e de culturas; ainda não havia começado a considerar o papel e a influência das mitologias modernas no que concerne à terra, em especial aquelas que prosperam na embriaguez causada pela combinação de poder militar e a nacionalização da religião.

## **Direito a uma terra ancestral**

Em 2008, publiquei a edição em hebraico de meu livro *A invenção do povo judeu*, um esforço teórico para desconstruir o supermito histórico dos judeus como um povo errante no exílio. O livro foi traduzido para 20 idiomas e resenhado por numerosos e hostis críticos sionistas. Em uma resenha, o historiador britânico Simon Schama sustentou que o livro “fracassa em sua tentativa de romper a conexão que ficou na memória entre a terra ancestral e a experiência judaica”.<sup>7</sup> Devo admitir que de início fiquei surpreso pela insinuação de que fosse essa a minha intenção. Todavia, quando muitos outros estudiosos repetiram a asserção de que minha meta havia sido solapar o direito judaico à sua antiga terra pátria, percebi que a alegação de Schama era uma precursora significativa e sintomática do ataque mais amplo a meu trabalho.

Durante a redação de *A invenção do povo judeu*, nunca supus que, no começo do século XXI, tantos críticos se mobilizassem para justificar a colonização sionista e o estabelecimento do Estado de Israel invocando direitos a terras ancestrais, prerrogativas históricas e anseios nacionais milenares. Eu tinha certeza de que o fundamento mais sério para o estabelecimento do Estado de Israel se baseava no trágico período iniciado no final do século XIX, durante o qual a Europa expulsou seus judeus e, a certa altura, os Estados Unidos fecharam suas portas à imigração.<sup>8</sup> Mas logo vim a perceber que minha obra fora desequilibrada em vários aspectos. Em certa medida, o presente livro é um modesto acréscimo a meu livro anterior e almeja oferecer maior exatidão e

preencher algumas lacunas.

Entretanto, devo começar esclarecendo que *A invenção do povo judeu* não abordou nem os vínculos nem os direitos judaicos à “terra pátria” judaica ancestral, mesmo que seu conteúdo tivesse ligação direta com o assunto. Minha meta ao escrevê-lo foi principalmente usar fontes históricas e historiográficas para questionar o conceito etnocêntrico e não histórico do essencialismo e o papel que este desempenhou nas definições passadas e presentes do judaísmo e da identidade judaica. Embora seja largamente evidente que os judeus não são uma raça pura, muita gente – judeófobos e sionistas em particular – ainda tem a tendência de abraçar a visão incorreta e enganosa de que a maioria dos judeus pertence a um antigo povo-raça, um *ethnos* eterno que encontrou locais de moradia entre outros povos e que, em um estágio decisivo da história, quando as sociedades anfitriãs hostis o baniram, começou a retornar para a terra ancestral.

Depois de muitos séculos vivendo com a autoimagem de “povo escolhido” (que preservou e reforçou a capacidade dos judeus de suportar a humilhação e perseguição contínuas), depois de quase dois mil anos da insistência cristã em ver os judeus como descendentes diretos dos assassinos do filho de Deus, e, mais importante, depois do surgimento (ao lado da tradicional hostilidade antijudaica) de um novo antissemitismo que tachou os judeus como membros de uma raça estrangeira e contaminadora, não foi uma tarefa fácil desconstruir a visão “étnica” dos judeus produzida pela cultura europeia.<sup>9</sup> Em uma tentativa de fazer isso, meu livro anterior empregou uma premissa de trabalho básica: a de que uma unidade humana de origem pluralista, cujos membros são unidos por um tecido comum destituído de qualquer componente cultural secular – uma unidade à qual até um ateu pode se juntar, não por forjar uma conexão linguística ou cultural com seus membros, mas somente por intermédio de conversão religiosa –, não pode, sob critério algum, ser considerada um povo ou um grupo étnico (este último é um conceito que floresceu nos círculos acadêmicos após a falência do termo “raça”).

Se vamos ser coerentes e lógicos em nosso entendimento do termo “povo”, tal como usado em casos como o “povo francês”, o “povo norte-americano”, o “povo vietnamita”, ou mesmo o “povo israelense”, então referir-se ao “povo judeu” é tão estranho quanto se referir a um “povo budista”, um “povo evangélico” ou um “povo ba’hai”. Um destino comum de indivíduos que compartilham uma mesma crença, ligados por uma certa solidariedade, não os torna um povo ou nação. Mesmo que a sociedade humana consista de uma cadeia de complexas experiências multifacetadas que desafia todas as tentativas de formulação em termos matemáticos, devemos fazer o máximo para empregar mecanismos precisos de conceituação. Desde o começo da era moderna, os “povos” têm sido conceituados como grupos possuidores de uma cultura unificadora (incluindo elementos como culinária, língua falada e música). Entretanto, a despeito de sua grande singularidade, ao longo de toda a história os judeus têm sido caracterizados por “apenas” uma cultura religiosa diversificada (incluindo elementos como uma linguagem sagrada não falada e rituais e cerimônias).

Não obstante, muitos de meus críticos, não por acaso todos acadêmicos que se afirmam laicos, permaneceram irredutíveis em definir os judeus históricos e seus descendentes dos tempos modernos como um povo, ainda que não um povo escolhido, pelo menos um povo único, excepcional e imune a

comparações. Tal visão só poderia ser mantida proporcionando às massas uma imagem mitológica do exílio de um povo pretensamente ocorrido no século I, a despeito do fato de a elite acadêmica estar bem ciente de que tal exílio nunca ocorreu realmente durante todo o período em questão. Por esse motivo, não foi escrito sequer um livro baseado em pesquisa sobre a expulsão do “povo judeu”.<sup>10</sup>

Somada a essa eficiente tecnologia para a preservação e disseminação de um mito histórico formativo, era também necessário: (1) apagar, de forma aparentemente não intencional, toda a memória do judaísmo como uma religião dinâmica e proselitista pelo menos entre os séculos II a.C. e VIII d.C.; (2) desconsiderar a existência de muitos reinos judaizados que surgiram e floresceram ao longo da história em várias regiões geográficas;<sup>11</sup> (3) deletar da memória coletiva o enorme número de pessoas que se converteram ao judaísmo sob o domínio desses reinos judaizados, fornecendo a fundação histórica para a maioria das comunidades judaicas do mundo; e (4) minimizar declarações dos primeiros sionistas – destacando-se as de David Ben-Gurion, pai fundador do Estado de Israel,<sup>12</sup> que sabia muito bem que nunca tinha havido exílio e, portanto, considerava a maioria dos camponeses locais do território como a autêntica prole dos antigos hebreus.

Os proponentes mais desesperados e perigosos dessa visão etnocêntrica buscaram uma identidade genética comum a toda a descendência judaica do mundo, de modo a distingui-la da população entre a qual vivia. Pseudocientistas reuniram dados esfarrapados com o objetivo de corroborar suposições sugerindo a existência de uma antiga raça. Tendo o antissemitismo “científico” falhado em sua deplorável tentativa de situar a singularidade dos judeus no sangue e em outros atributos internos, testemunhamos o surgimento de uma pervertida esperança judaica nacionalista de que talvez o DNA servisse de prova sólida de um *ethnos* migrante judaico de origem comum que por fim chegou à Terra de Israel.<sup>13</sup>

O motivo fundamental, mas de forma alguma único, para essa posição intransigente, que se tornou apenas parcialmente claro para mim ao longo da redação deste livro, é simples: de acordo com um consenso não escrito de todas as visões de mundo esclarecidas, todos os povos possuem um direito de propriedade coletiva sobre o território definido no qual vivem e de onde obtêm seu sustento. Tal direito de propriedade jamais foi concedido a nenhuma comunidade religiosa de composição diversificada dispersa entre diferentes continentes.

Para mim, essa lógica legal-histórica elementar não estava evidente de início porque, durante minha juventude e final da adolescência, sendo um produto típico do sistema educacional israelense, eu acreditava sem nenhuma dúvida na existência de um povo judeu virtualmente eterno. Assim como tinha a certeza equivocada de que a Bíblia era um livro de história e de que o êxodo do Egito havia realmente ocorrido, em minha ignorância eu estava convencido de que o “povo judeu” havia sido arrancado à força de sua terra pátria após a destruição do Templo, conforme afirmado de modo tão oficial na declaração do Estado de Israel.

Contudo, ao mesmo tempo, meu pai havia me criado conforme um código moral universalista baseado na sensibilidade à justiça histórica. Portanto, nunca me ocorreu que meu “povo exilado” tivesse direito à propriedade nacional de um território no qual não viveu por dois milênios, ao passo que a população que ali estivera vivendo por tantos séculos não tinha tal direito. Por definição, todos

os direitos baseiam-se em sistemas éticos que servem como um fundamento que se exige que os outros reconheçam. Na minha opinião, apenas a concordância da população local com o “retorno judeu” poderia tê-lo dotado de um direito histórico possuidor de legitimidade moral. Em minha inocência juvenil, eu acreditava que uma terra pertencia primeiro e antes de mais nada a seus habitantes permanentes, cujos locais de moradia situavam-se dentro de suas fronteiras e que viviam e morriam naquele solo, não àqueles que os governavam ou tentavam controlá-los de fora.

Em 1917, por exemplo, quando o secretário de Relações Exteriores britânico, o protestante colonialista Arthur James Balfour, prometeu a Lionel Walter Rothschild um lar nacional para os judeus, ele não propôs – a despeito da grande generosidade – seu estabelecimento na Escócia, sua terra natal. De fato, esse Ciro dos tempos modernos permaneceu coerente em sua atitude em relação aos judeus. Em 1905, como primeiro-ministro da Grã-Bretanha, trabalhou incansavelmente pela sanção de uma rigorosa legislação anti-imigração com o objetivo primordial de impedir judeus em fuga dos *pogroms* da Europa oriental de entrar na Grã-Bretanha.<sup>14</sup> Não obstante, a Declaração Balfour é considerada a segunda fonte mais decisiva de legitimidade moral e política do direito judeu à “Terra de Israel”, atrás apenas da Bíblia.

Em todo caso, sempre me pareceu que uma tentativa sincera de organizar o mundo tal qual estava há centenas ou milhares de anos significaria a injeção de uma insanidade delirante no sistema geral de relações internacionais. Será que alguém cogitaria encorajar hoje em dia uma exigência árabe de se assentar na península Ibérica para ali estabelecer um Estado muçulmano simplesmente porque seus ancestrais foram expulsos da região durante a Reconquista? Por que os descendentes dos puritanos, forçados a deixar a Inglaterra séculos atrás, não haveriam de tentar retornar em massa para a terra de seus antepassados a fim de estabelecer o reino celestial? Alguma pessoa em sã consciência apoiaria exigências de nativos norte-americanos de assumir a posse territorial de Manhattan e expulsar seus habitantes brancos, negros, asiáticos e latinos? E, um tanto mais recentemente, seremos obrigados a assistir aos sérvios retornando a Kosovo e reassegurando o controle da região devido à heroica batalha sagrada de 1389 ou porque os cristãos ortodoxos que falavam um dialeto sérvio constituíam uma maioria decisiva da população local há meros dois séculos? Nesse espírito, podemos facilmente imaginar a marcha da insensatez iniciada pela asserção e reconhecimento de incontáveis “direitos antigos”, remetendo-nos aos confins da história e semeando o caos geral.

Nunca aceitei a ideia do direito histórico dos judeus à Terra Prometida como algo evidente. Quando me tornei universitário e estudei a cronologia da história humana que se seguiu à invenção da escrita, o “retorno judeu” – depois de mais de dezoito séculos – para mim pareceu constituir um salto delirante no tempo. Para mim, não era algo fundamentalmente diferente dos mitos do assentamento cristão puritano na América do Norte, ou do assentamento africâner na África do Sul, que imaginaram a terra conquistada como a terra de Canaã, concedida por Deus aos verdadeiros filhos de Israel.<sup>15</sup>

Com base nisso, concluí que o “retorno” sionista era, acima de tudo, uma invenção com o intuito de suscitar a simpatia do Ocidente – em especial da comunidade cristã protestante, que precedeu os sionistas na proposição da ideia – a fim de justificar uma nova iniciativa de assentamento, e que se

mostrou eficiente. Em virtude de sua lógica nacional subjacente, uma iniciativa dessas necessariamente haveria de se mostrar prejudicial a uma população nativa fraca. Afinal de contas, os sionistas não desembarcaram no porto de Jaffa com a mesma intenção nutrida pelos judeus perseguidos que chegaram a Londres ou Nova York, isto é, viver em simbiose com os novos vizinhos, os habitantes mais antigos do novo ambiente. De saída, os sionistas aspiravam estabelecer um Estado soberano judaico no território da Palestina, onde a vasta maioria da população era árabe.<sup>16</sup> Sob nenhuma circunstância um programa de assentamento nacional desse tipo poderia estar completo sem no fim empurrar uma porção substancial da população local para fora do território apropriado.

Como já indiquei, depois de muitos anos estudando história, não acredito na existência passada de um povo judeu exilado de sua terra, tampouco na premissa de que os judeus descendem originalmente da antiga terra da Judeia. Não pode haver nenhuma dúvida quanto à impressionante semelhança entre judeus iemenitas e muçulmanos iemenitas, entre judeus norte-africanos e a população berbere nativa da região, entre judeus etíopes e seus vizinhos africanos, entre os judeus de Kochi e os outros habitantes do sudoeste da Índia, ou entre os judeus da Europa oriental e os membros de tribos turcas e eslavas que habitavam o Cáucaso e o sudeste da Rússia. Para consternação dos antissemitas, os judeus nunca foram um *ethnos* estrangeiro de invasores vindos de longe, mas sim uma população autóctone cujos ancestrais, na maior parte, converteram-se ao judaísmo antes da chegada do cristianismo ou do islã.<sup>17</sup>

Estou igualmente convencido de que o sionismo não teve sucesso em criar uma nação judaica mundial, mas “apenas” uma nação israelense, cuja existência infelizmente continua a negar. Antes de mais nada, a nação representa a aspiração do povo, ou pelo menos sua disposição e concordância em viver junto com soberania política independente de acordo com uma cultura secular específica. Entretanto, a maioria das pessoas ao redor do mundo que se classificam como judias – mesmo aquelas que, por uma série de motivos, expressam solidariedade para com o autodeclarado “Estado judaico” – preferem não viver em Israel e não se esforçam para emigrar para o país e viver com outros israelenses dentro dos termos da cultura nacional. De fato, os pró-sionistas entre eles acham bastante cômodo viver como cidadãos de suas próprias nações-Estados e continuar a fazer parte da rica vida cultural daquelas nações, embora ao mesmo tempo reivindicuem direito histórico à “terra ancestral” que acreditam ser deles pela eternidade.

Não obstante, a fim de evitar qualquer mal-entendido entre meus leitores, enfatizo de novo que (1) nunca questionei, nem questiono hoje, o direito dos judeus israelenses da atualidade de viver em um Estado de Israel democrático, aberto e inclusivo, que pertença a todos os seus cidadãos; e (2) nunca neguei, nem nego hoje, a existência de fortes e antiquíssimos vínculos religiosos entre os praticantes da fé judaica e o Sião, sua cidade sagrada. Esses dois pontos preliminares de esclarecimento tampouco estão ligados um ao outro por alguma relação causal ou moral que tenha força de obrigação.

Primeiro, na medida em que sou capaz de julgar o assunto, acredito que minha abordagem política do conflito sempre foi pragmática e realista: se cabe a nós retificar os eventos do passado, e se

somos obrigados pelo imperativo moral a reconhecer a tragédia e a destruição que causamos a outros (e a pagar um alto preço no futuro àqueles que se tornaram refugiados), recuar no tempo só vai resultar em novas tragédias. O assentamento sionista na região criou não apenas uma elite colonial exploradora, mas também uma sociedade, uma cultura e um povo cuja remoção é impensável. Portanto, todas as objeções ao direito de existência de um Estado israelense baseado na igualdade civil e política de todos os seus habitantes – quer defendida por muçulmanos radicais que sustentam que o país deve ser varrido da face da terra, ou por sionistas que insistem cegamente em vê-lo como o Estado dos judeus do mundo – são não apenas uma insensatez anacrônica, mas uma receita para outra catástrofe na região.

Segundo, ao passo que a política é uma arena de dolorosas concessões, o saber acadêmico histórico deve ser tão destituído de concessões quanto possível. Sempre considerei que o anseio espiritual pela terra da promessa divina fosse um eixo central de identidade para as comunidades judaicas e uma condição elementar para se entendê-las. Entretanto, esse desejo ardente pela Jerusalém celestial na alma das minorias religiosas oprimidas e humilhadas era, de início, um anseio metafísico de redenção, não de rochas ou paisagens. Em todo caso, a conexão religiosa de um grupo a um centro sagrado não o dota de direito de propriedade a algum ou todos os lugares em questão.

A despeito de muitas diferenças, esse princípio é tão verdadeiro para outros casos na história como para o dos judeus. Os cruzados não tinham direito histórico de conquistar a Terra Santa, a despeito de seus fortes laços religiosos com ela, do amplo período de tempo que lá passaram e da grande quantidade de sangue que derramaram em seu nome. Tampouco os templários – que falavam um dialeto alemão do sul, identificavam-se como o povo escolhido e, em meados do século IX, acreditavam que herdariam a Terra Prometida – possuíam tal privilégio. Quanto às massas de peregrinos cristãos que também rumaram para a Palestina durante o século IX e a ela se agarraram com fervor, em geral nunca sonharam em tornar-se senhores da terra. Da mesma forma, é seguro presumir que as dezenas de milhares de judeus que fizeram peregrinações ao túmulo do rabino Nachman de Bratslav na cidade ucraniana de Uman em anos recentes não reivindicam ser os mandatários da cidade. A propósito, o rabino Nachman, fundador do judaísmo hassídico que fez uma peregrinação ao Sião em 1799, durante a curta ocupação da área por Napoleão Bonaparte, não a considerava seu patrimônio nacional, mas sim como uma fonte da energia disseminada pelo Criador. Portanto, para ele fazia sentido voltar modestamente para seu país de nascimento, onde por fim morreu e foi sepultado com grande cerimônia.

Mas quando Simon Schama, como outros historiadores pró-sionistas, refere-se “à conexão que ficou na memória entre a terra ancestral e a experiência judaica”, ele está negando à consciência judaica a profunda consideração que ela merece. Na verdade, ele está se referindo à memória sionista e à sua própria experiência extremamente pessoal de sionista anglo-saxão. Para ilustrar esse ponto, não precisamos olhar além da introdução de seu intrigante livro *Paisagem e memória*, no qual reconta sua experiência angariando fundos para a plantação de árvores em Israel e como uma criança que frequentava uma escola judaica em Londres:

As árvores nos representavam como imigrantes, as florestas eram nossa implantação. E, embora presumíssemos que um bosque

de pinheiros fosse mais bonito que uma colina desnudada por rebanhos de cabras e ovelhas, nunca soubemos exatamente para que serviriam todas aquelas árvores. O que sabíamos é que uma floresta enraizada era a paisagem oposta a um lugar de areia à deriva, rochas expostas e poeira vermelha soprada pelos ventos. A Diáspora era areia. Então o que seria Israel senão uma floresta, fixa e alta?

De momento, vamos ignorar o desrespeito sintomático de Schama pelas ruínas de muitas aldeias árabes (com seus pomares de laranja, pés de cacto *sabr* e cercadas de olivais) em cima das quais as árvores do Fundo Nacional Judaico foram plantadas e lançaram sua sombra, escondendo-as da vista. Schama sabe muito bem – mais do que a maioria das pessoas – que as florestas plantadas nos confins da terra sempre foram um tema essencial da política de identidade nacionalista romântica na Europa oriental. É típica das obras sionistas a tendência de esquecer que florestamento e plantio de árvores, ao longo de toda a rica tradição judaica, nunca foram considerados uma solução para a “areia à deriva” do exílio.

Reiterando: a Terra Prometida sem dúvida era um objeto de desejo judaico e da memória coletiva judaica, mas a conexão tradicional com a região jamais assumiu a forma de uma aspiração em massa de propriedade coletiva de uma terra pátria nacional. A “Terra de Israel” dos autores sionistas e israelenses não ostenta semelhança com a Terra Santa de meus verdadeiros antepassados (em contraponto aos antepassados mitológicos), cujas origens e vidas estavam impregnadas da cultura ídiche da Europa oriental. Como no caso dos judeus do Egito, do norte da África e do Crescente Fértil, seus corações estavam cheios de profunda reverência e de tristeza pelo que, para eles, era o lugar mais importante e sagrado de todos. Esse local era tão exaltado no mundo inteiro que, durante os muitos séculos após sua conversão, não fizeram esforço para se reassentar lá. De acordo com a maioria dos elementos educados de forma rabínica cujos textos sobreviveram à passagem do tempo, “o Senhor deu, e o Senhor tirou” (Jó 1:21), e, quando Deus mandasse o Messias, a ordem cósmica das coisas mudaria. Somente com a chegada do redentor os vivos e os mortos se reuniriam em Jerusalém. Para a maioria, o apressamento da salvação coletiva era considerado uma transgressão a ser severamente punida; para outros, a Terra Santa era em amplo sentido uma noção alegórica, intangível – não um local territorial concreto, mas um estado espiritual interior. Essa realidade talvez seja bem refletida pela reação do rabinato judaico – seja tradicional, ultraortodoxo, da Reforma ou liberal – ao nascimento do movimento sionista.<sup>19</sup>

A história, como a definimos, trata não só do mundo das ideias, mas também da ação humana enquanto esta se desenrola no tempo e no espaço. Os humanos do passado distante não deixaram artefatos escritos, e sabemos muito pouco sobre suas crenças, imaginação e emoções guiadas por ações individuais e coletivas. Entretanto, a forma como lidavam com crises nos proporciona um certo conhecimento sobre suas prioridades e decisões.

Quando os grupos judaicos foram expulsos de seus locais de moradia durante atos de perseguição religiosa, não buscaram refúgio em sua terra sagrada, mas fizeram todos os esforços para se realocar em outros lugares mais hospitaleiros (como no caso da expulsão espanhola). E, quando os *pogroms* protonacionalistas mais malignos e violentos começaram a ocorrer dentro do império russo, e a população perseguida, cada vez mais secular, começou a rumar, cheia de esperança, para novas paragens, apenas um minúsculo grupo marginal, imbuído de ideologia nacionalista moderna,

imaginou uma “velha/nova” terra pátria e rumou para a Palestina.<sup>20</sup>

Isso também é verdade para antes e depois do terrível genocídio nazista. De fato, foi a recusa dos Estados Unidos, entre a legislação anti-imigração de 1924 e o ano de 1948, em aceitar as vítimas da perseguição judeofóbica europeia que permitiu aos responsáveis canalizar números um tanto mais significativos de judeus rumo ao Oriente Médio. Sem essa rígida política anti-imigração, é duvidoso que o Estado de Israel pudesse ter sido estabelecido.

Karl Marx certa vez disse, parafraseando Hegel, que a história se repete: primeiro como tragédia, depois como farsa. No início dos anos 1980, o presidente norte-americano Ronald Reagan decidiu permitir que refugiados do regime soviético imigrassem para os Estados Unidos, oferta saudada com uma demanda avassaladora. O governo israelense reagiu exercendo pressão para que os portões de emigração para os Estados Unidos fossem bloqueados por todos os meios possíveis. Como os emigrantes continuaram a insistir nos Estados Unidos e não no Oriente Médio como destino preferido, Israel colaborou com o governante romeno Nicolae Ceaușescu para limitar sua capacidade de escolha. Em troca de propinas à Securitate de Ceaușescu e ao corrupto regime da Hungria, mais de um milhão de emigrantes soviéticos foram destinados a seu “Estado nacional”, um destino que não haviam escolhido e no qual não queriam morar.<sup>21</sup>

Não sei se os pais ou avós de Schama tiveram a opção de voltar para o Oriente Médio, “terra de seus antepassados”. Em todo caso, como a grande maioria dos emigrantes, eles também escolheram migrar para o Ocidente e continuar a aguentar os tormentos da “diáspora”. Também estou certo de que o próprio Schama poderia ter imigrado para sua “antiga terra pátria” a qualquer hora que houvesse optado por fazê-lo, mas preferiu usar árvores emigrantes como representantes e deixar a imigração para a Terra de Israel para os judeus que não tinham condições de ganhar visto para a Grã-Bretanha ou os Estados Unidos. Isso me faz lembrar de uma antiga piada iídiche que define o sionista como um judeu pedindo dinheiro a outro judeu para doar a um terceiro judeu a fim de fazer a *aliyah* [literalmente, “ascensão”, mas também significa “ir para” a Terra de Israel]. A piada aplica-se ao presente mais que nunca, e é um ponto ao qual retornarei ao longo deste livro.

Em resumo, os judeus não foram exilados à força da terra da Judeia no primeiro século desta era, e não “retornaram” para a Palestina do século XX, e subsequentemente para Israel, por vontade própria. O papel do historiador é profetizar o passado, não o futuro, e tenho plena ciência do risco que corro ao defender a hipótese de que o mito do exílio e do retorno, um tema tão candente durante o século XX devido ao antissemitismo de cunho nacionalista da época, poderia arrefecer no século XXI. Entretanto, isso só será possível se o Estado de Israel mudar suas políticas e cessar ações e práticas que despertam a judeofobia de sua inatividade e garantem ao mundo novos episódios de horror.

## **Nomes de uma terra ancestral**

Um dos objetivos deste livro é traçar os caminhos pelos quais a “Terra de Israel” foi inventada e suas metamorfoses como um espaço territorial em que se exerce o domínio do “povo judeu”, que,

conforme argumentei aqui de forma breve e em detalhes em outra obra, também foi inventado por meio de um processo de construção ideológica.<sup>22</sup> Porém, antes de começar minha jornada teórica aos confins da terra misteriosa que se mostrou tão fascinante para o Ocidente, devo primeiro chamar a atenção do leitor para o sistema conceitual no qual a terra foi embutida. A exemplo de algo comum com outras línguas nacionais, o caso sionista contém manipulações semânticas próprias, repletas de anacronismos que frustram todo discurso crítico.

Nesta breve introdução, abordo um exemplo proeminente desse problemático léxico histórico. A expressão “Terra de Israel”, que não corresponde e nunca correspondeu ao território soberano do Estado de Israel, por muitos anos tem sido amplamente usado para se referir à área entre o mar Mediterrâneo e o rio Jordão e, no passado recente, também a vastas zonas localizadas a leste do rio. Por mais de um século, essa expressão fluida tem servido de orientação e fonte de motivação para o imaginário territorial do sionismo. Para aqueles que não vivem com a linguagem hebraica, é difícil entender plenamente o peso contido nessa expressão e sua influência na consciência israelense. Dos livros escolares a teses de doutorado, de alta literatura a historiografia acadêmica, de canções e poesia a geografia política, a expressão continua a servir de código, unificando sensibilidades políticas e setores de produção cultural em Israel.<sup>23</sup>

As estantes das livrarias e das bibliotecas universitárias de Israel contêm inúmeros volumes sobre temas como “a Terra de Israel pré-histórica”, “a Terra de Israel sob o domínio dos cruzados” e “a Terra de Israel sob ocupação árabe”. Na edição de livros estrangeiros em idioma hebraico, a palavra “Palestina” é sistematicamente substituída pelas palavras *Eretz Israel* (Terra de Israel). Mesmo quando as obras de figuras sionistas importantes como Theodor Herzl, Max Nordau, Ber Borochov e muitos outros – que, como a maioria de seus apoiadores, usaram o termo padrão “Palestine” (ou *Palestina*, a forma latina usada em muitas línguas europeias da época) – são traduzidas para o hebraico, esse nome é sempre convertido para “Terra de Israel”. Tal política de linguagem às vezes resulta em absurdos engraçados, como quando leitores ingênuos de hebraico não entendem por que, durante o debate dentro do movimento sionista no início do século XX sobre o estabelecimento de um Estado judaico em Uganda em vez da Palestina, os oponentes do plano são chamados de “palestinocêntricos”.

Alguns historiadores pró-sionistas também tentam incorporar a expressão a outras línguas. Nisso um exemplo de destaque é de novo Simon Schama, que intitulou seu livro de comemoração da iniciativa colonizadora da família Rothschild de *Two Rotschilids and the Land of Israel*,<sup>24</sup> não obstante o fato de que, durante o período histórico em questão, o nome Palestina fosse usado de forma habitual não só por todos os idiomas europeus, mas também por todos os protagonistas judeus discutidos no livro de Schama. O historiador britânico-americano Bernard Lewis, outro leal defensor da iniciativa sionista, vai ainda mais longe em um artigo acadêmico no qual tenta usar o termo “Palestina” o mínimo possível, fazendo a seguinte afirmação: “Os judeus chamaram o país de *Eretz Israel*, a Terra de Israel, e usaram os nomes Israel e Judeia para designar os dois reinos em que o país foi dividido após a morte do rei Salomão”.<sup>25</sup>

Não é de surpreender que judeus israelenses estejam certos da natureza eterna e inequívoca dessa

designação de posse, que não deixa margem para dúvida quanto à propriedade tanto na teoria quanto na prática e que se acredita que tenha prevalecido desde a promessa divina. Conforme já argumentei em outra obra de maneira um pouco diferente, mais do que os judeus de idioma hebraico pensarem em termos do mito da “Terra de Israel”, a Terra de Israel mitológica considera a si mesma por meio deste e, ao fazer isso, esculpe uma imagem de espaço nacional com implicações políticas e morais das quais podemos nem sempre estar cientes.<sup>26</sup> O fato de que, desde o estabelecimento de Israel em 1948, não ter havido correspondência entre a Terra de Israel e o território soberano do Estado de Israel proporciona uma boa pista para entender a mentalidade geopolítica e a consciência de fronteira (ou ausência de) típicas da maioria dos judeus israelenses.

A história pode ser irônica, particularmente a respeito da invenção de tradições em geral e em especial de tradições de linguagem. Pouca gente notou, ou está disposta a reconhecer, que a Terra de Israel dos textos bíblicos não inclui Jerusalém, Hebron, Belém ou suas áreas vizinhas, mas apenas a Samaria e algumas regiões adjacentes – em outras palavras, a terra do reino setentrional de Israel.

Como nunca existiu um reino unido que abrangesse a Judeia e Israel antigos, nunca surgiu um nome hebraico unificado para tal território. Como resultado, todos os textos bíblicos empregaram o mesmo nome faraônico para a região: terra de Canaã.<sup>27</sup> No livro do Gênesis, Deus faz a seguinte promessa a Abraão, o primeiro a se converter ao judaísmo: “E eu darei a você e a sua descendência depois de você a terra de suas peregrinações, toda a terra de Canaã, como uma propriedade eterna” (17:8). E, no mesmo tom encorajador e paternal, mais tarde ele ordena a Moisés: “Suba essa montanha do Abarim, o monte Nebo, que está na terra de Moabe, em frente a Jericó, e veja a terra de Canaã” (Deuteronômio 32:49). Dessa maneira, o nome popular aparece em 57 versos.

Jerusalém, em contraste, sempre foi situada dentro da terra da Judeia, e essa designação geopolítica, que se enraizou como resultado do estabelecimento do pequeno reino da Casa de Davi, aparece em 24 ocasiões. Nenhum dos autores dos livros da Bíblia jamais sonhou em chamar o território em torno da cidade de Deus de “Terra de Israel”. Por esse motivo, 2 Crônicas reconta: “Ele andou por toda a Terra de Israel, derrubando os altares, os postes da deusa Asherah e os outros ídolos, esmigalhando-os até virarem pó e quebrando todos os altares de incenso. Então ele voltou para Jerusalém” (34:7). A terra de Israel, conhecida por ter sido o lar de mais pecadores que a terra da Judeia, aparece em 11 versos adicionais, a maioria com conotações nada lisonjeiras. Por fim, a concepção espacial básica articulada pelos autores da Bíblia é compatível com outras fontes do período antigo. Em nenhum texto ou descoberta arqueológica encontramos a expressão “Terra de Israel” usada para se referir a uma região geográfica definida.

Essa generalização também se aplica ao período histórico estendido conhecido na historiografia israelense como período do Segundo Templo. De acordo com todas as fontes textuais à nossa disposição, nem a bem-sucedida revolta asmoniana de 167-160 a.C., nem a fracassada rebelião zelote de 66-73 d.C. ocorreram na “Terra de Israel”. É inútil procurar a expressão em 1 ou 2 Macabeus ou nos outros livros não canônicos,<sup>28</sup> nos ensaios filosóficos de Filo de Alexandria ou nos escritos históricos de Flávio Josefo. Durante os muitos anos em que existiu algum tipo de reino judeu – quer soberano ou sob a proteção de outros –, esse nome jamais foi usado para se referir ao

território entre o mar Mediterrâneo e o rio Jordão.

Nomes de regiões e países mudam com o tempo, e às vezes é comum referir-se a terras antigas usando nomes atribuídos a elas mais adiante na história. Entretanto, esse costume linguístico tem sido praticado, em geral, apenas na ausência de outros nomes conhecidos ou aceitáveis para os lugares em questão. Por exemplo, todos sabemos que Hammurabi não governou a terra eterna do Iraque, mas a Babilônia, e que Júlio César não conquistou a grande terra da França, mas sim a Gália. Por outro lado, poucos israelenses estão cientes de que Davi, filho de Jessé, e o rei Josias governaram um lugar conhecido como Canaã ou Judeia, e que o suicídio em grupo de Massada não ocorreu na Terra de Israel.

Esse passado semântico problemático, contudo, não incomodou os acadêmicos israelenses, que reproduziram esse anacronismo linguístico regularmente, sem se deter ou hesitar. Sua posição nacionalista-científica foi resumida com rara franqueza por Yehuda Elitzur, um eminente estudioso da Bíblia e de geografia histórica da Universidade de Bar-Ilan:

De acordo com nossa concepção, nosso relacionamento com a Terra de Israel não deve ser simplesmente igualado ao relacionamento de outros povos com suas pátrias. As diferenças não são difíceis de discernir. Israel era Israel antes mesmo de entrar no país. Israel era Israel muitas gerações depois da Diáspora, e o país permaneceu a Terra de Israel mesmo quando deserta. O mesmo não é verdadeiro para outras nações. As pessoas são inglesas em virtude do fato de viver na Inglaterra, e a Inglaterra é a Inglaterra por ser habitada pelo povo inglês. Dentro de uma ou duas gerações, o povo inglês que deixa a Inglaterra deixa de ser inglês. E, se a Inglaterra fosse esvaziada dos ingleses, deixaria de ser a Inglaterra. O mesmo é verdadeiro para todas as nações.

Assim como o “povo judeu” é considerado um *ethnos* eterno, a “Terra de Israel” é vista como uma essência, tão imutável quanto seu nome. Em todas as interpretações a respeito da Bíblia e dos textos do período do Segundo Templo nos livros citados, a Terra de Israel é retratada como um território definido, estável e reconhecido.<sup>30</sup>

Para ilustrar esse ponto, ofereço os seguintes exemplos. Em uma nova tradução hebraica de alta qualidade do segundo livro de Macabeus, publicada em 2004, a expressão “Terra de Israel” aparece 156 vezes na introdução e nas notas de rodapé da obra, enquanto os próprios asmonianos não faziam ideia de que estavam liderando uma revolta dentro de um território com tal nome. Um historiador da Universidade Hebraica de Jerusalém deu um salto semelhante, publicando estudo acadêmico sob o título *The Land of Israel as a political concept in Hasmonean literature* [A Terra de Israel como conceito político na literatura asmoniana], muito embora esse conceito não existisse durante o período em questão. Esse mito geopolítico mostrou-se tão predominante em anos recentes que os editores das obras de Flávio Josefo ousaram até incorporar a expressão “Terra de Israel” à tradução dos textos.<sup>30</sup>

Na verdade, como um dos muitos nomes da região – alguns dos quais não são menos aceitos na tradição judaica, como Terra Santa, terra de Canaã, terra do Sião ou terra da Gazela, a expressão “Terra de Israel” foi uma invenção cristã e rabínica posterior de natureza teológica e de forma alguma política. De fato, podemos postular, com cautela, que o nome apareceu pela primeira vez no Novo Testamento, no Evangelho de Mateus. É claro que, se a suposição de que o texto cristão foi

redigido perto do final do século I d.C. está correta, então esse uso pode ser verdadeiramente considerado inovador: “Depois que Herodes morreu, um anjo do Senhor apareceu num sonho a José no Egito, e disse: ‘Levante-se, pegue a criança e a sua mãe e volte para a terra de Israel, pois as pessoas que queriam matar a criança já morreram’. Então José se levantou, pegou a criança e a sua mãe e voltou para a terra de Israel” (Mateus 2:19-21).

Esse uso único e isolado da expressão “Terra de Israel” para se referir à área em torno de Jerusalém é incomum, pois a maioria dos livros do Novo Testamento usa “terra da Judeia”.<sup>31</sup> O aparecimento da nova expressão pode derivar-se do fato de os primeiros cristãos se referirem a si mesmos não como judeus, mas como filhos de Israel, e não podemos descartar a possibilidade de que “Terra de Israel” tenha sido inserido no texto antigo em uma data muito posterior.

A expressão “Terra de Israel” criou raízes no judaísmo somente após a destruição do Templo, quando o monoteísmo judaico mostrava sinais de declínio por toda a região do Mediterrâneo como resultado de três revoltas antipagãs fracassadas. Apenas no século II d.C., quando a terra da Judeia tornou-se Palestina por ordem romana e um importante segmento da população começou a se converter ao cristianismo, encontramos as primeiras ocorrências hesitantes da expressão “Terra de Israel” na Mishná e no Talmude. Essa denominação linguística também pode ter surgido de um medo profundo da força crescente do centro judeu na Babilônia e de sua influência cada vez maior sobre os intelectuais da Judeia.

Entretanto, conforme sugerimos, a encarnação cristã ou rabínica da expressão não tem significado idêntico ao que lhe foi dado no contexto da conexão judaica com o território na era do nacionalismo. Como os conceitos antigos e medievais de “povo de Israel”, “povo escolhido”, “povo cristão” e “povo de Deus” – que significam algo completamente diferente dos significados atribuídos hoje aos povos modernos, assim também a “Terra Prometida” e a “Terra Santa” bíblica das tradições judaica e cristã não ostentam semelhança com a terra pátria sionista. A terra prometida por Deus abrangia o Oriente Médio do Nilo ao Eufrates, ao passo que as fronteiras religiosas e mais limitadas da Terra de Israel talmúdica sempre demarcaram apenas áreas pequenas e não contíguas com diferentes graus de sacralidade. Em lugar algum, na longa e variada tradição do pensamento judeu, essas divisões foram concebidas como fronteiras de soberania política.

Apenas no começo do século XX, depois de anos no cadinho protestante, o conceito teológico de “Terra de Israel” finalmente foi convertido e refinado em um conceito nitidamente geonacional. A colonização sionista tomou a expressão emprestada da tradição rabínica em parte para substituir o termo “Palestina”, que, como vimos, até então era amplamente usado não só por toda a Europa, mas também por todos os líderes sionistas da primeira geração. Na nova linguagem dos colonizadores, a Terra de Israel tornou-se o nome exclusivo da região.<sup>32</sup>

Essa engenharia linguística – parte da construção da memória etnocêntrica, e que mais tarde viria a envolver a hebraização dos nomes de regiões, bairros, ruas, montanhas e rios – permitiu à memória nacionalista judaica dar um assombroso salto para trás no tempo sobre a longa história não judaica do território.<sup>33</sup> Muito mais significativo para nossa discussão, porém, é o fato de que essa designação territorial, que não incluiu nem se referiu à vasta maioria da população, rapidamente

tornou mais fácil ver-se essa maioria como um conjunto de subinquilinos ou habitantes temporários, vivendo em uma terra que não lhes pertencia. O uso do nome “Terra de Israel” desempenhou um papel na moldagem da imagem largamente sustentada de uma terra vazia – “uma terra sem um povo”, eternamente designada a “um povo sem uma terra”. O exame crítico dessa imagem predominante, porém falsa, que na verdade foi formulada por um cristão evangélico, nos permite entender melhor a evolução do problema dos refugiados durante a guerra de 1948 e a renovação da iniciativa de assentamento na esteira da guerra de 1967.

Minha meta principal neste livro é desconstruir o conceito do “direito histórico” judeu à Terra de Israel e suas narrativas nacionalistas associadas, cujo único propósito foi estabelecer a legitimidade moral para a apropriação do território. A partir dessa perspectiva, o livro é um esforço de criticar a historiografia oficial do sistema israelense sionista e, no processo, traçar as ramificações da influente revolução paradigmática do sionismo dentro de um judaísmo gradativamente atrofiado. Desde o princípio, a rebelião do nacionalismo judaico contra a religião judaica envolveu uma instrumentalização contínua e crescente de palavras, valores, símbolos, dias santos e rituais desta última. Desde o começo de sua iniciativa de assentamento, o sionismo laico necessitou de um adorno religioso formal, tanto para preservar e fortificar as fronteiras do *ethnos* quanto para situar e identificar as fronteiras de sua “terra ancestral”. A expansão territorial de Israel, junto com o desaparecimento da visão socialista sionista, tornou esse adorno formal ainda mais essencial, apoiando o *status* da corrente ideológica etnorreligiosa de Israel, perto do final do século XX, dentro do governo e das forças armadas.

Mas não podemos ser ludibriados por esse processo relativamente recente. Foi a nacionalização de Deus, não sua morte, que ergueu o véu sagrado da terra, transformando-a no solo onde a nova nação começou a se firmar e construir como achasse conveniente. Se para o judaísmo o oposto do exílio metafísico era essencialmente a salvação messiânica, abarcando uma conexão espiritual com o local ainda que sem qualquer reivindicação concreta dele, para o sionismo, o contrário do exílio imaginário manifestou-se na redenção agressiva da terra por meio da criação de uma terra pátria geográfica, moderna e física. Entretanto, na ausência de fronteiras permanentes, essa terra pátria permanece perigosa tanto para seus habitantes quanto para seus vizinhos.

1. O Muro das Lamentações não é a parede do Templo citada no Midrash Rabbah, Cântico dos Cânticos (2:4). Não era uma parede interna, mas sim uma muralha da cidade. Apenas recentemente foi estabelecido como local de oração, ao que parece durante o século XVII. Sua importância não pode ser comparada ao *status* de sagrado de longa data do Monte do Templo (a praça da Mesquita de Al-Aqsa), ao qual os judeus praticantes têm permissão de subir só depois de adquirir as cinzas de uma novilha vermelha.
2. Como no caso do Muro das Lamentações, havia coisas que eu não sabia sobre a canção tão intimamente associada à Guerra dos Seis Dias. Como muitos outros naquele tempo, eu ignorava que a música que cantarolávamos na verdade fora retirada de uma canção de ninar basca chamada “Pello Joxepe”. Isso não é incomum. A maioria das pessoas que canta o “Hatikvah”, hino do movimento sionista adotado como hino nacional do Estado de Israel, ignora que a música é de um poema sinfônico de Smetana conhecido como “Vltava” (Minha pátria) ou “Die Moldau”. O mesmo é verdade para a bandeira israelense; a estrela de Davi não é um antigo símbolo judaico, mas sim um símbolo originário do subcontinente indiano, onde várias religiões e culturas militares fizeram uso extensivo dele ao longo de toda a história. Tradições nacionais, portanto, com frequência são mais um produto de imitação e reprodução que de originalidade e inspiração. Sobre isso, ver Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (orgs.). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983 [*A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2008].
3. Um programa das Forças de Defesa de Israel que combina serviço militar com a implantação de novos assentamentos agrícolas.

4. Ou digna pelo menos do ator George C. Scott, que interpretou o famoso general norte-americano no filme *Patton*, de 1970.
5. Deutscher, Isaac. *The Non-Jewish Jew and other essays*. Londres: Oxford University Press, 1968, pp. 136-7.
6. Um exemplo típico pode ser encontrado na obra de Anita Shapira, que se refere ao traumático “encontro com os árabes da Terra de Israel”, como em “From the *Palmach* generation to the candle children: changing patterns in Israeli identity”. *Partisan Review*, 67:4 (2000), pp. 622-34.
7. *A invenção do povo judeu*. São Paulo: Benvirá, 2011. Ver a resenha no *Financial Times*, 13 de novembro de 2009.
8. Como resultado do estabelecimento do Estado de Israel e do subsequente conflito com o nacionalismo árabe, as comunidades judaicas de países árabes também foram arrancadas de suas terras natais; algumas foram forçadas a emigrar para Israel ou o fizeram por escolha própria.
9. Elementos influentes dentro da cristandade acham difícil considerar o judaísmo como uma religião rival legítima e em vez disso preferem ver seus seguidores como um grupo repulsivo de linhagem étnica compartilhada e um legado da punição de Deus. A cristalização inicial de um povo moderno, consistindo de uma ampla população de idioma ídiche na Europa oriental – um núcleo que estava apenas começando a surgir quando foi brutalmente aniquilado durante o século XX –, também desempenhou um papel indireto para facilitar essa conceitualização equivocada de um “povo judeu” mundial.
10. A lenda do deslocamento em massa dos judeus pelos romanos está relacionada ao exílio babilônio citado na Bíblia. Entretanto, também possui fontes cristãs, e parece ter se originado com a profecia punitiva articulada por Jesus no Novo Testamento: “Haverá grande aflição na terra e ira contra o povo. Eles vão cair pela espada e serão levados como prisioneiros para todas as nações” (Lucas 21:23-4).
11. Estou me referindo especificamente ao reino adiabene da Mesopotâmia, ao reino himiarita no sudoeste da Arábia, ao reino de Dahyā al-Kāhina do norte da África, ao reino de Semien no leste da África, ao reino de Kodungallur no sul do subcontinente indiano e ao grande império kazar do sul da Rússia. Não é de surpreender que não consigamos achar sequer um estudo comparativo que tente explorar a fascinante judaização desses reinos e o destino de seus muitos súditos.
12. Para um exemplo, ver o artigo de Ben-Gurion de 1917: “Esclarecendo as origens dos felás”. In: Ben-Gurion, David. *Nós e nossos vizinhos*. Tel Aviv: Davar Press, 1931, pp. 13-25 (em hebraico).
13. Sobre isso, ver Sand, Shlomo. *Invention of the Jewish people*, pp. 272-80. [Ed. bras.: *A invenção do povo judeu*. São Paulo: Benvirá, 2011].
14. Ver o capítulo intitulado “The other Arthur Balfour”. In: Klug, Brian. *Being Jewish and doing justice*. Londres: Vallentine Mitchell, 2011, pp. 199-210.
15. Para uma discussão sobre as terras prometidas de puritanos e africanos, ver Smith, Anthony D. *Chosen peoples: sacred sources of national identity*. Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 137-44.
16. Mesmo as facções sionistas que em certas ocasiões propuseram modelos federativos fizeram isso por motivos pragmáticos, primeiramente a fim de facilitar a criação de uma maioria judaica, e não buscavam integração com a população local.
17. Quase todos os grupos religiosos listados evoluíram em áreas governadas pelos reinos judaizados mencionados na nota 11. Por exemplo, ver as afirmações de Marc Bloch, um dos grandes historiadores do século XX, em seu livro *L'étrange défaite*. Paris: Gallimard, 1990, p. 31, e de Raymond Aron em *Mémoires*. Paris: Julliard, 1983, pp. 502-3.
18. Schama, Simon. *Landscape and memory*. Londres: Fontana Press, 1995, p. 56 [*Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996].
19. A despeito da existência de uma série de concepções mais relacionadas à “Terra”, que (não por acaso) estavam entre as mais etnocêntricas, o punhado de peregrinos e a pequena minoria de emigrantes tanto da Europa quanto do Oriente Médio confirmam a tendência das massas judaicas, da elite judaica e da liderança judaica de se abster de emigrar para o Sião.
20. As massas de assimilacionistas – de israelitas liberais a socialistas internacionalistas – não foram as únicas a ter dificuldade para entender a essência da nova conexão pseudoreligiosa do sionismo com a Terra Santa. O Bund, movimento seminacionalista mais disseminado entre judeus de fala ídiche na Europa oriental, também ficou perplexo com o esforço de incentivar a emigração judaica para o Oriente Médio.
21. Sobre essa forma cínica de sionismo, ver a entrevista com Yaakov Kdemi, ex-chefe da agência de espionagem Nativ, que confirma que, “aos olhos dos judeus soviéticos, a opção não israelense — Estados Unidos, Canadá, Austrália e até Alemanha — sempre foi preferível à opção israelense”. *Yedioth Aharonot*, 15 de abril de 2011 (em hebraico).
22. Para três obras relacionadas ao tema deste livro, mas que, na maior parte, oferecem argumentos e conclusões diferentes, ver Attias, Jean-Christophe & Benbassa, Esther. *Israel imaginaire*. Paris: Flammarion, 1998; Schweid, Eliezer. *Pátria e Terra Prometida*. Tel Aviv: Am Oved, 1979 (em hebraico); e Eliaz, Yoad. *A Terra/textos: as raízes cristãs do sionismo*. Tel Aviv: Resling, 2008 (em hebraico).
23. A expressão também é usada de forma adjetiva no hebraico moderno, por exemplo, “experiência da Terra de Israel” (em contraponto à experiência israelense), “poesia da Terra de Israel”, “paisagem da Terra de Israel” etc. Ao longo dos anos, algumas universidades israelenses estabeleceram departamentos separados, baseados nas disciplinas de história e geografia, cuja atribuição é o foco exclusivo em “Estudos da Terra de Israel”. Para o apoio à legitimidade ideológica dessa pedagogia, ver Ben-Arieh, Yehoshua. “A Terra de Israel como objeto de estudo histórico-geográfico”. In: \_\_\_\_\_. *A Terra no espelho de seu passado*. Jerusalém: Magnes, 2001, pp. 5-26 (em hebraico).
24. Londres: Collins, 1978.

- [25](#). Lewis, Bernard. "Palestine: On the history and geography of a name". *The International History Review*, 2:1 (1980), p. 1.
- [26](#). Sand, Shlomo. *The words and the Land: Israeli intellectuals and the nationalist myth*. Los Angeles: Semiotext(e), 2011, pp. 119-28.
- [27](#). Sobre a inexistência de um reino unido, ver Finkelstein, Israel & Silberman, Neil A. *The Bible unearthed*. Nova York: Touchstone, 2002, pp. 123-68. A "terra de Canaã" aparece em fontes mesopotâmicas e, em especial, egípcias. Em um exemplo do livro do Gênesis, Canaã é citada como "a terra dos hebreus" (40:15). O mal-estar nacionalista judaico com o nome bíblico da região resultou em esforços para "corrigir" de algum modo os textos. Ver Aharoni, Yohanan. *A Terra de Israel nos tempos bíblicos: uma geografia histórica*. Jerusalém: Bialik, 1962, p. 1-30 (em hebraico).
- [28](#). O livro de Tobias, que parece ter sido escrito no começo do século II d.C., contém um uso da expressão "Terra de Israel" para se referir ao território do reino de Israel (14:6).
- [29](#). Elitzur, Yehuda. "A Terra de Israel no pensamento bíblico". In: Shaviv, Yehuda. *Eretz Nakhala*. Jerusalém: World Mizrahi Center, 1977, p. 22 (em hebraico).
- [30](#). *O segundo livro de Macabeus*. Introdução, tradução e comentário de Uriel Rappaport. Jerusalém: Yad Izhak Ben-Zvi, 2004 (em hebraico); Mendels, Doron. *The Land of Israel as a political concept in Hasmonean literature*. Tübingen: Mohr, 1987. Ver, por exemplo, *History of the Jewish War against the Romans*. Varsóvia: Stybel, 1923, Livro II, 4, 1 e 115, 6. Para uma tradução mais recente, ver Livro VII, 3, 3, Ramat Gan: Masadeh, 1968, p. 376 (em hebraico).
- [31](#). Ver, por exemplo, Marcos 1:5, João 3:22 e 7:1, Atos 26:20 e Romanos 15:31.
- [32](#). Mesmo a canção "Hatikvah", escrita no final dos anos 1880, ainda privilegiava a expressão "Terra do Sião" e não "Terra de Israel". Todos os outros nomes judaicos da região se perderam e desapareceram da cultura do discurso nacional.
- [33](#). David Ben-Gurion explicou o raciocínio por trás desse esforço em 1949: "Somos obrigados a remover os nomes árabes por razões de Estado. Assim como não reconhecemos a propriedade árabe da terra, também não reconhecemos sua propriedade espiritual e seus nomes". Citado em Benvenisti, Meron. *Sacred landscape: the buried history of the Holy Land since 1948*. Berkeley: University of California Press, 2000, p. 14.

# Criação de pátrias: imperativo biológico ou propriedade nacional?

O que é um país? Um país é um pedaço de terra cercado de fronteiras, geralmente não naturais, por todos os lados. Os ingleses estão morrendo pela Inglaterra, os americanos estão morrendo pela América, os alemães estão morrendo pela Alemanha, os russos estão morrendo pela Rússia. Existem 50 ou 60 países lutando nesta guerra agora. Com certeza, tantos países não podem ser todos dignos de se morrer por eles.

JOSEPH HELLER, *CATCH-22*, 1961.

As “fronteiras externas” do Estado têm que se tornar “fronteiras internas” ou – o que dá na mesma – fronteiras externas têm que ser constantemente imaginadas como uma projeção e proteção de uma personalidade coletiva interna, que cada um de nós carrega dentro de si e nos permite habitar o espaço do país como um lugar onde sempre estivemos – e sempre estaremos – em casa.

ÉTIENNE BALIBAR “LA FORME NATION: HISTOIRE ET IDEOLOGIE”, 1988.

A discussão teórica sobre nações e nacionalismo conduzida no final do século XX e começo do século XXI dedicou atenção apenas periférica à construção das terras pátrias modernas. O espaço territorial, o *hardware* no qual uma nação exerce sua soberania não recebeu a mesma consideração acadêmica que o *software* – as relações entre cultura e soberania política, ou o papel dos mitos históricos para se esculpir a entidade nacional. Não obstante, assim como os projetos de criação de nações não podem ser executados sem um mecanismo político ou um passado histórico inventado, eles também exigem uma imaginação geofísica do território a fim de fornecer apoio e servir de foco constante da memória nostálgica.

O que é uma terra pátria? É o lugar pelo qual Horácio certa vez disse que “é doce e adequado” morrer? Essa famosa frase tem sido citada por muitos devotos do nacionalismo ao longo dos últimos dois séculos,<sup>34</sup> embora com um significado diferente daquele pretendido pelo eminente poeta romano do século I a.C.

Como muitos termos que usamos hoje derivam-se de idiomas antigos, é difícil distinguir a substância mental do passado das sensibilidades do presente. Toda conceitualização histórica empreendida sem esforço historiográfico meticuloso apresenta um potencial para o anacronismo. O conceito de “pátria” é um desses casos: embora o conceito exista em muitas outras línguas, nem sempre contém a mesma bagagem moral, conforme notamos.

Nos dialetos gregos mais antigos, encontramos o termo *patria* (πατρίδα) e, um pouco mais tarde,

*patris* (πατρίς), que chegou ao latim antigo como *patria*. Derivado do substantivo “pai” (*pater*), o termo deixou sua marca em uma série de línguas europeias modernas, como no italiano, espanhol e português *patria*, no francês *patrie*, e encarnações em outras línguas, todas elas derivadas do antigo idioma dos romanos. O sentido do termo em latim deu origem ao inglês *fatherland*, ao alemão *Vaterland* e ao holandês *Vaderland*. Entretanto, alguns sinônimos baseiam-se no conceito de mãe, como o inglês *motherland*, ou no conceito de lar, como o inglês *homeland*, o alemão *Heimat* e o iídiche *Heimland* (היילמיילאנד). Em árabe, por outro lado, o termo *watan* (وطن) está etimologicamente relacionado ao conceito de propriedade ou herança.

Os estudiosos sionistas que conceberam a língua hebraica moderna, cuja língua materna era predominantemente o russo (e/ou o iídiche), adotaram o termo *moledet* (מולדת) da Bíblia, aparentemente seguindo o exemplo do russo *rodina* (Родина), que significa algo como local de nascimento ou de origem familiar. *Rodina* é um tanto semelhante ao alemão *Heimat*, e seus ecos de anseio romântico (e talvez sexual) parecem ter sido coerentes com a conexão sionista com a mitológica terra pátria judaica.<sup>35</sup>

Em todo caso, o conceito de pátria, que chegou ao limiar da era moderna vindo do antigo Mediterrâneo através da Europa medieval, está associado a vários significados que, em geral, não correspondem ao modo como é entendido desde o surgimento do nacionalismo. Mas, antes de mergulhar no cerne da questão, devemos primeiro reconhecer e nos livrar de alguns preconceitos amplamente nutridos no que tange ao relacionamento entre os humanos e os espaços territoriais que habitam.

## A pátria: um espaço vital natural?

Em 1966, o antropólogo Robert Ardrey lançou uma pequena bomba sociobiológica que na época causou reverberações surpreendentemente potentes entre um grupo relativamente amplo de leitores. Seu livro *The territorial imperative: a personal inquiry into the animal origins of property and nations* [O imperativo territorial: uma investigação pessoal sobre as origens animais da propriedade e das nações]<sup>36</sup> teve por objetivo desafiar o modo como pensamos sobre território, fronteiras e espaço vital. Para qualquer um que até então tivesse acreditado que defender uma casa, uma aldeia ou uma pátria fosse produto de interesses conscientes e de desenvolvimento cultural histórico, Ardrey buscou provar que espaço definido e consciência de fronteiras estão profundamente arraigados na biologia e na evolução. Ele sustentou que os humanos têm um impulso instintivo para se apropriar de territórios e defendê-los usando todos os meios necessários, e que esse impulso hereditário dita a maneira pela qual todas as criaturas vivas comportam-se sob diferentes condições.

Após extensas observações de uma variedade de animais, Ardrey chegou à conclusão de que, mesmo que nem todas as espécies sejam territoriais, muitas são. Entre animais de espécies diferentes, o territorialismo é um instinto congênito desenvolvido por meio de mutação e seleção natural. Uma metódica pesquisa empírica mostrou que animais territoriais lançam ataques ferozes

contra invasores de seu espaço vital, particularmente os da mesma espécie. Conflitos entre machos de uma determinada espécie, que os estudiosos antes viam como reflexo da competição pelas fêmeas, na verdade são disputas brutais pela propriedade. Muito mais surpreendente foi a descoberta de Ardrey de que o controle de território infunde em seus proprietários energias que os forasteiros que tentam penetrá-lo não possuem. Existe entre a maioria das espécies “algum reconhecimento universal de direitos territoriais” que condiciona e orienta todos os sistemas de relações de poder dentro delas.

Por que os animais precisam de território?, pergunta Ardrey. Os dois motivos mais importantes dentre muitos são: (1) animais selecionam áreas específicas onde podem sustentar sua existência material por meio de acesso a comida e água e (2) o território serve como um amortecedor defensivo e proteção contra muitos inimigos predadores. Essas necessidades espaciais primitivas têm raízes no longo processo de desenvolvimento evolutivo e se tornaram parte da herança genética dos “territorialistas”. Essa herança natural produz uma percepção de fronteiras e proporciona a base para rebanhos e cardumes. A necessidade dos animais de defender seu espaço vital impulsiona a socialização coletiva, e o grupo unificado resultante entra em conflito com outros grupos da mesma espécie.

Caso Ardrey tivesse se limitado a um relato do comportamento animal, seu estudo teria atraído muito menos atenção e permanecido tema de debate entre especialistas em etologia, a despeito de sua considerável habilidade retórica e linguagem pitoresca.<sup>37</sup> Entretanto, suas metas teóricas e conclusões foram muito mais ambiciosas. Indo além das premissas empíricas dentro do campo da zoologia, ele também buscou entender as “regras do jogo” do comportamento humano conforme são transmitidas através das gerações. Expor a dimensão territorial do mundo vivo, acreditava ele, nos permitiria entender melhor as nações e os conflitos entre elas ao longo da história. Com base nisso, ele chegou à seguinte conclusão decisiva:

Se defendemos o direito à nossa terra ou a soberania de nosso país, fazemos isso por motivos não diferentes, não menos inatos, não menos inextirpáveis que os animais inferiores. O cachorro que late para você por trás da cerca de seu dono age por um motivo indistinguível daquele que levou o dono a construir a cerca.<sup>38</sup>

As aspirações territoriais dos seres humanos, então, são manifestações de um antigo imperativo biológico que molda os aspectos mais básicos do comportamento humano. Todavia, Ardrey vai ainda mais longe, sustentando “que o vínculo entre o homem e o chão que ele pisa deve ser mais poderoso que o vínculo dele com a mulher com quem ele dorme”, asserção que ele respalda com a pergunta retórica: “Em sua vida, você ouviu falar de quantos homens que morreram pelo país deles? E de quantos que morreram por uma mulher?”.<sup>39</sup>

Essa declaração final não deixa dúvidas sobre a identidade geracional do autor. Como norte-americano nascido em 1908 e, portanto, criança durante a Primeira Guerra Mundial e depois dela, Ardrey estava muitíssimo ciente das baixas de guerra. Como adulto, conheceu muitos membros da geração da Segunda Guerra Mundial e testemunhou as guerras da Coreia e do Vietnã. Escrito no começo da Guerra do Vietnã, o livro dele incorpora aspectos significativos da situação internacional dos anos 1960. O processo de descolonização iniciado na esteira da Segunda Guerra Mundial mais

do que duplicou o número de “territórios nacionais” existentes até então. Embora à Primeira Guerra Mundial se sucedesse o estabelecimento de uma onda de novas nações, o processo chegou ao ápice com o surgimento dos Estados do chamado Terceiro Mundo. Além disso, as guerras de libertação nacional travadas em locais como Índia, China, Argélia e Quênia pintaram um quadro de luta generalizada tendo por objetivo a aquisição de territórios nacionais independentes e definidos. No fim do combate, a disseminação do sentimento nacionalista fora das fronteiras do Ocidente dotou o planeta de uma ampla diversidade e o decorou com quase duzentas coloridas bandeiras nacionais.

A imaginação científica da sociobiologia tende a virar a história do avesso. Como o restante das ciências sociais, em última análise, a sociobiologia adapta sua terminologia para adequar-se a subprodutos conceituais de processos sociais e políticos testemunhados por seus profissionais no decorrer de suas vidas. Entretanto, os sociobiologistas, muitas vezes, ignoram que os eventos mais recentes da história em geral fornecem uma melhor explicação para eventos anteriores do que o contrário. Tomando a maior parte de seus termos da experiência social, esses pesquisadores da natureza então adaptam tais termos à tarefa de entender melhor o ambiente vital que estão estudando. A seguir, direcionam o foco para a sociedade humana e tentam entendê-la melhor usando terminologia e imagens do mundo natural originalmente emprestadas da conceitualização que acompanha e é produzida pelos processos históricos. Considere, por exemplo, como as guerras nacionalistas por território travadas na década de 1940 e os árduos combates por pátrias nacionais ocorridos entre o final dos anos 1940 e 1960 foram considerados catalisadores de processos evolutivos geneticamente arraigados na maioria das criaturas vivas.

A despeito das diferenças significativas entre os dois, o determinismo biológico da sociobiologia ostenta certa semelhança à igualmente famosa abordagem do determinismo geográfico desenvolvida pelo geógrafo e etnógrafo alemão Friedrich Ratzel e, mais tarde, por Karl Haushofer e outros. Embora Ratzel não tenha cunhado o termo “geopolítica”, ainda assim é considerado um de seus fundadores. Foi também um dos primeiros a incorporar com firmeza uma sofisticada consideração das condições biológicas à geografia política. Ainda que avesso a teorias racistas primárias, acreditava que povos inferiores eram obrigados a sustentar nações civilizadas adiantadas e que por meio de tal contato eles também atingiriam maturidade cultural e espiritual.

Como ex-estudante de zoologia que se tornou um defensor convicto das teorias darwinistas, Ratzel estava convencido de que uma nação era um corpo orgânico cujo desenvolvimento exigia a mudança constante de suas fronteiras territoriais. Assim como a pele de todas as criaturas se expande à medida que elas crescem, as pátrias também se expandiriam e deveriam necessariamente alargar suas fronteiras (embora também pudessem se contrair e até deixar de existir). “Uma nação não se mantém imóvel por gerações no mesmo pedaço de terra”, declarou Ratzel. “Ela deve se expandir, pois está crescendo.”<sup>40</sup> Embora acreditasse que a expansão fosse contingente à atividade cultural, e não necessariamente agressiva, Ratzel foi o primeiro a cunhar a expressão “espaço vital” (*lebensraum*).

Karl Haushofer deu um passo adiante ao desenvolver uma teoria de espaço vital nacional; não por coincidência, seu campo de pesquisa, a geopolítica, tornou-se popular na frustrada Alemanha do período entre as duas guerras mundiais. Essa profissão acadêmica, que teve muitos proponentes na

Grã-Bretanha, Estados Unidos e antes ainda na Escandinávia, buscava explicar as relações internacionais de poder com base nos padrões dos processos naturais. A sede de espaço veio a desempenhar um papel central no aparato teórico que tinha por objetivo fornecer uma explicação geral para o agravamento das tensões entre as nações-Estados no século XX.

A lógica geopolítica sustentava que cada nação, em meio à consolidação e crescimento demográficos, necessitava de espaço vital – ou seja, a expansão da terra pátria original. E, como a Alemanha possuía uma área territorial *per capita* menor que os países vizinhos, tinha o direito nacional e histórico de se expandir além de suas fronteiras. A expansão supostamente ocorreria em direção à regiões economicamente mais fracas que, quer no presente ou no passado, houvessem sido o lar de uma população “étnica” germânica.<sup>41</sup>

A entrada tardia da Alemanha na corrida colonial iniciada no final do século XIX também ofereceu um ambiente apropriado para o florescimento das populares teorias de “espaço vital”. Os alemães sentiam-se frustrados pela divisão dos espólios territoriais das superpotências imperialistas e mais ainda pelos termos do acordo de paz que a nação fora forçada a aceitar no término da Primeira Guerra Mundial. Nesse contexto, de acordo com as teses mencionadas, a Alemanha tinha que se fortalecer territorialmente, conforme a lei natural que controlava as relações entre as nações ao longo da história. De início, geógrafos não alemães ficaram entusiasmados diante dessa orientação teórica.

Mas, quando a lei natural baseia-se inteiramente em origem étnica e terra, surge aí uma vinculação extremamente volátil entre geopolítica e etnocentrismo. Como resultado, a situação na Alemanha logo explodiu. Haushofer e seus colegas não influenciaram Hitler e seu regime tanto quanto efetivamente serviram a eles, ainda que de forma indireta, fornecendo ao Führer legitimidade ideológica para seu desejo insaciável de conquista. Após a derrota militar dos nazistas, suas teorias foram “cientificamente” erradicadas.<sup>42</sup> As populares teorias de Ardrey também foram esquecidas rapidamente, e, embora as explicações sociobiológicas periodicamente recebessem maior atenção, sua aplicação à evolução das pátrias continuou a se desvanecer. Apesar do apelo da análise de Ardrey, a etologia no fim afastou-se do determinismo estrito que caracterizava a abordagem dele e de alguns de seus colegas quanto ao comportamento territorial.<sup>43</sup>

Primeiro, ficou evidente que os primatas desenvolvidos mais próximos dos seres humanos – chimpanzés, gorilas e alguns babuínos – não são “territorialistas” de modo algum, e que o comportamento dos animais em relação a seu ambiente é muito mais variado do que o relato de Ardrey sugeria. Mesmo os pássaros, indiscutivelmente o tipo mais territorial de animal, exibem comportamentos que dependem muito mais das modificações no ambiente ao seu redor do que de impulsos hereditários. Experimentos envolvendo alterações nas condições de vida de animais provaram que o comportamento agressivo pode assumir novas manifestações no rastro de mudanças geobiológicas.<sup>44</sup>

Antropólogos com conhecimento histórico mais amplo jamais devem ignorar o fato de que a espécie humana, que pelo que sabemos originou-se no continente africano, floresceu e prosperou devido exatamente a *não* ter se agarrado ao território familiar, mas migrado e avançado para conquistar o mundo com suas pernas leves e pés ligeiros. Com o passar do tempo, o planeta veio a

ser cada vez mais povoado por tribos migrantes de humanos caçadores e coletores que se moviam para a frente sem cessar em busca de novos campos de sustento e praias com pesca mais abundante. Apenas quando a natureza provia suas necessidades básicas os humanos paravam em uma determinada área e a transformavam, em certo grau, em seu lar.

O que mais tarde vinculou os humanos à terra de forma estável e permanente não foi uma predisposição biológica para adquirir território permanente, mas o início do cultivo agrícola. A transição do nomadismo para o sedentarismo ocorreu primeiro no solo aluvial deixado pelos rios, que melhorava a terra para agricultura sem o complexo conhecimento humano exigido para se fazer isso. De forma gradual e crescente, o estilo de vida sedentário tornou-se familiar. Foi somente o cultivo da terra que proporcionou a base para o desenvolvimento de civilizações territoriais, lideradas por uma série de sociedades que, com o tempo, emergiram como grandes impérios.

Contudo, os primeiros reinos desse tipo – tais como Mesopotâmia, Egito e China – não desenvolveram uma consciência territorial coletiva compartilhada por todos aqueles que trabalhavam na terra. As fronteiras desses impérios imensos não puderam ser infundidas na consciência popular como limites delineadores do espaço vital de agricultores ou escravos. Em todas as civilizações agrárias, podemos supor que a terra fosse importante para os produtores de alimento. Podemos supor também que tais indivíduos tivessem um apego psicológico à terra que cultivavam. Entretanto, é duvidoso que possuíssem qualquer sentimento de conexão com territórios mais amplos do reino.

Nas civilizações antigas tradicionais, tanto nômades quanto agrícolas, a terra às vezes era concebida como uma deidade feminina responsável pelo nascimento e criação de tudo que vivia sobre ela.<sup>45</sup> Tribos ou aldeias de diferentes continentes julgavam sagrados os trechos da terra que habitavam, mas essa atribuição de *status* sagrado não apresentava semelhança com o patriotismo moderno. A terra quase sempre era considerada propriedade dos deuses, não dos seres humanos. Em muitos casos, os humanos antigos viam-se como trabalhadores pagos ou arrendatários que usavam a terra de forma temporária e de modo algum como seus proprietários. Por meio de seus agentes religiosos, os deuses (ou Deus, com o surgimento do monoteísmo) concediam a terra a seus seguidores e, quando havia lapsos na obediência ritual, retomavam-na à sua vontade.

## **Local de nascimento ou comunidade civil?**

Se Ardrey rastreou a origem do territorialismo nacional no mundo vivo da natureza, historiadores ligaram o nascimento da “pátria” que conhecemos hoje ao surgimento do termo em textos antigos. Entre os estudiosos do passado, tem sido uma prática generalizada escrever sobre as nações como se elas existissem desde o começo da civilização. De fato, não apenas muitos livros de história populares, mas também livros acadêmicos, retratam pátrias eternas, universais.

Como a matéria bruta primária do historiador, diferentemente da do antropólogo, é o texto escrito, a reconstituição do passado sempre começa e se baseia no que em geral são chamadas de fontes primárias. Claro que os historiadores têm interesse em saber quem produziu a fonte em questão, bem

como as circunstâncias dessa produção, e normalmente acredita-se que um “bom” historiador deve primeiro ser um filólogo cuidadoso. Entretanto, raramente deparamos com estudiosos que nunca percam de vista o fato de que quase todas as fontes transmitidas de uma geração para outra (exceto restos materiais) foram produzidas por uma pequena classe de elites educadas que representavam de forma consistente apenas uma porcentagem minúscula de todas as sociedades pré-modernas.

Tais relatos são de extrema importância, pois, sem eles, o conhecimento histórico seria muito limitado. Todavia, qualquer suposição, decisão ou conclusão referente aos mundos do passado que não leve em consideração a subjetividade e a estreiteza da perspectiva intelectual de todo testemunho escrito – seja literário, legal ou de algum outro ramo da atividade social –, no fim das contas vale muito pouco. Os historiadores, que se presume estejam cientes das técnicas de suas reconstruções narrativas, devem reconhecer que nunca saberão os verdadeiros pensamentos e sentimentos daqueles que trabalharam a terra, da maioria silenciosa de todas as sociedades do passado que não deixaram restos escritos. Como sabemos, cada tribo, aldeia e vale tinha seu próprio dialeto. Membros de tribos nômades e agricultores ligados à terra, que possuíam meios de comunicação extremamente limitados e careciam de conhecimentos básicos de leitura e escrita, não precisaram desenvolver um vocabulário sofisticado para trabalhar, dar à luz ou mesmo rezar. No mundo da agricultura, a comunicação com frequência baseava-se no contato direto, em gestos e no tom de voz, em vez de abrangentes conceitos abstratos formulados pelos poucos membros educados da comunidade e registrados em textos escritos, alguns dos quais temos à disposição hoje.

Os escribas, filósofos e sacerdotes da corte real, em simbiose cultural e social com a nobreza fundiária, as classes urbanas abastadas e a classe dos guerreiros, proporcionaram grande quantidade de informações às gerações futuras. O problema é que os historiadores muitas vezes trataram esse material como um amplo banco de dados de fácil acesso, depositário de uma informação exaustiva sobre os sistemas básicos de conceituação e práticas da sociedade como um todo. Isso resultou na aplicação enganosa e indiscriminada de termos e expressões como “raça”, “etnia”, “nação”, “migração de povos”, “exílio de povos” e “reinos nacionais” a sociedades pré-modernas.

Fontes primárias são como o fecho de um farol, iluminando pequenas regiões isoladas dentro de um mar avassalador de escuridão. Em última análise, cada narrativa histórica é mantida aprisionada pelos remanescentes escritos. Pesquisadores cuidadosos sabem que devem percorrer tais artefatos com cuidado e hesitação. Devem trabalhar sem ilusões, sabendo que o que escrevem se embasa em produtos históricos indicativos do espírito de uma pequena elite, representando a ponta de um *iceberg* que derreteu e jamais poderá ser plenamente recriado.

Esta seção oferece um breve exame de uma série de antigos textos mediterrâneos e europeus famosos. Embora a discussão subsequente, infelizmente, seja eurocêntrica ao extremo, sua estreita perspectiva deriva menos de alguma posição ideológica de minha parte do que das limitações de meu próprio conhecimento.

Começamos pela antiga sociedade mediterrânea, onde encontramos o conceito de pátria em obras literárias relativamente primevas. Quando o poeta clássico Homero refere-se à terra de nascimento de alguém na *Iliada*, seu poema épico, faz uso repetido da palavra *patrida* (πατρίδα). A amada terra pátria é também o lugar do qual os guerreiros sentem saudade durante expedições ou em batalhas em

locais distantes, e onde suas esposas, filhos, pais e outros membros da família permanecem. É o lar idealizado ao qual os heróis mitológicos retornam – pois, a despeito de seu heroísmo e grande resistência, eles também ficam cansados. É ainda o local sagrado onde os pais estão enterrados.<sup>46</sup>

Cerca de uns trezentos anos depois, em sua peça *Os persas*, a mais antiga tragédia a sobreviver, Ésquilo descreve apaixonadamente a famosa batalha de Salamina, travada entre a coalizão helênica e os exércitos persas em 480 a.C. Nela, ele atribui o seguinte brado aos heróis: “Filhos da Grécia, vão!/ Libertem a pátria,/ libertem os filhos, esposas,/ os altares dos deuses de nossos pais,/ as tumbas onde jazem nossos antepassados./ Lutem por tudo que temos!”. Os remanescentes do exército persa invasor também retornam vencidos para a *patrida* e seus familiares a fim de lamentar a amarga derrota.<sup>47</sup> Mas devemos prestar atenção também ao fato de que nem Grécia, nem Pérsia constituem a pátria dos guerreiros. Sua pátria era seu lar, sua cidade, seu lugar de origem. Era o pequeno território onde haviam nascido, do qual todos seus filhos, descendentes e vizinhos próximos possuíam conhecimento físico direto.

Peças posteriores, como *Antígona*, de Sófocles, *Medeia*, de Eurípedes, e outras obras do século V a.C., também apresentam a pátria como um lugar de importância incomparável que não deve ser abandonado, custe o que custar. Ser removido da terra pátria é sempre percebido como o despejo de um lar aconchegante e protegido, como um grande desastre e, ainda que raramente, como um exílio pior que a morte. A pátria é o conhecido, o seguro e o familiar, fora da qual tudo é estrangeiro, ameaçador e alienante.<sup>48</sup>

Pouco tempo depois, quando os guerreiros de Siracusa combateram os atenienses, Tucídides escreveu que os primeiros lutaram para defender sua pátria, ao passo que seus inimigos, os atenienses, travaram a guerra para anexar uma terra estrangeira.<sup>49</sup> O conceito de pátria aparece muitas vezes na *História da Guerra do Peloponeso*, mas não é um lugar único e universal para todos os helênicos. Embora os proponentes modernos do nacionalismo grego gostassem que fosse diferente, a *patrida* da literatura antiga não é idêntica à terra da Grécia e não pode ser concebida como tal. Historiadores usam o termo “pátria” apenas para se referir a uma cidade-Estado única, uma pólis específica. Por esse motivo, na recriação de Tucídides da famosa oração funeral de Péricles, é Atenas que é descrita como um objeto de admiração e adoração.<sup>50</sup>

As referências gregas à ideia de pátria sugerem uma forma singular e fascinante de politização de um lugar territorial. A pátria e sua bagagem emocional não apenas se relacionam ao local geográfico, como são frequentemente aplicadas dentro de estruturas políticas específicas. Para entender melhor esse ponto, vamos dirigir nossa atenção à lógica de Platão por um momento.

Como Tucídides, o filósofo ateniense emprega o termo “pátria” para se referir não à grande Grécia, mas a uma pólis individual. Aqui, é a cidade-Estado soberana, junto com suas instituições e sistema de leis, que constitui a verdadeira *patrida*. Platão usa a palavra repetidamente não só no sentido do simples local de nascimento ou de uma área física com suas desejadas paisagens, mas primeiramente para a entidade política, inclusive todo o aparato da administração civil. Por exemplo, em seu célebre diálogo *Crítias*, Platão atribui as seguintes palavras a Sócrates,

admoestando seu interlocutor:

Terá um filósofo como você fracassado em descobrir que é para nossa pátria ser mais valorizada, e ser bem superior e mais sagrada que mãe ou pai ou qualquer ancestral, e para ser mais considerada aos olhos dos deuses e dos homens de entendimento? [...] e se ela nos leva a ferimentos ou à morte em batalha, para lá seguimos porque é o certo; tampouco pode qualquer um render-se ou bater em retirada ou deixar sua fileira, mas seja em batalha ou em um tribunal de justiça, ou em qualquer outro lugar, ele deve fazer o que sua cidade e sua pátria lhe ordenam; ou deve mudar de opinião sobre o que é justo: e, se ele não deve cometer violência contra o pai ou a mãe, menos ainda deve cometer violência contra a sua pátria.<sup>51</sup>

Como em outros casos, aqui também a pátria platônica é uma cidade que constitui um valor supremo ao qual todos os outros valores estão subordinados. Sua singularidade e poder moral residem em sua existência como uma área de autogoverno exercido por cidadãos soberanos. Devido ao seu grande interesse pessoal nessa entidade política, seus membros são obrigados a defender sua pátria – sua comunidade. Essa é também a origem da necessidade de santificá-la, incorporá-la a rituais religiosos, adorá-la em dias santos. As exigências patrióticas incondicionais de Platão giravam em torno de uma cidade-pátria que subordinava interesses individuais às necessidades e valores do coletivo.

Em muitos aspectos, o discurso ateniense relativo à pátria lembra o entendimento moderno do termo. Lealdade, dedicação ao lugar e disposição para fazer sacrifícios em seu nome são consideradas valores sagrados a não ser questionados e com certeza não ser discutidos em tom de sarcasmo. Na superfície, esse discurso parece representar os primórdios da consciência nacionalista que nos últimos dois séculos veio a desfrutar um *status* dominante na sociedade humana. Mas era a pátria de Tucídides, Platão e outros atenienses a mesma pátria nacional imaginada por Benito Mussolini, Charles de Gaulle, Winston Churchill e milhões de outros nacionalistas do século XX? No fim das contas, não há mesmo nada de novo sob o sol?

Na verdade, essas duas encarnações de pátria são tão diferentes quanto semelhantes. Assim como a antiga sociedade ateniense não empregava a democracia representativa, e sim a democracia participativa direta, ela também não tinha nenhuma familiaridade com o conceito nacionalista moderno e abstrato de pátria. A noção de pátria nos Estados democráticos da antiga Grécia limitava-se à lealdade patriótica à pólis, a pequena e supremamente tangível cidade-Estado cuja paisagem humana e física era bem conhecida por todos os cidadãos devido a seu conhecimento pessoal de seu tamanho e fronteiras. Eles encontravam-se diariamente com os outros habitantes na ágora e se juntavam a eles em reuniões gerais, celebrações e apresentações teatrais. Da experiência sem mediação brotavam a essência e a intensidade do sentimento patriótico, que era, para eles, uma das áreas mais importantes da consciência social.

Na verdade, o nível de comunicação e os meios limitados de disseminação cultural eram insuficientes para facilitar o surgimento de uma grande pátria democrática. Apesar do ditado de Aristóteles (conforme a tradução livre usual) sobre o homem ser por natureza um animal político, o animal humano clássico era o cidadão de uma cidade-Estado desprovida de forma, mapas precisos, jornais, rádio, educação compulsória e outros elementos. Portanto, quando o mundo helênico mais tarde foi unido sob a liderança de Alexandre da Macedônia, o velho patriotismo da pólis dissolveu-

se, assim como a dimensão democrática desapareceu da vida cotidiana de boa parte da Grécia.

Além disso, as linhas éticas que demarcavam a democracia na antiga cidade-Estado estão longe de ser idênticas aos limites políticos da democracia moderna. Os cidadãos soberanos da pólis ateniense constituíam uma minoria da população total da cidade e dos agricultores que cultivavam as terras circundantes. Apenas os homens livres nascidos de pais que já possuíssem cidadania eram considerados autóctones e incorporados ao eleitorado e suas instituições eleitas. Mulheres, imigrantes, pessoas de descendência mista e os muitos escravos não tinham direitos e eram excluídos da autossobrerania. A concepção universal de humanidade que surgiria e se estilhariaria na era moderna ainda era desconhecida no mundo mediterrâneo, que era rico, sofisticado e completamente elitista.<sup>52</sup>

A lealdade à pátria na forma de devoção a uma liga de cidadãos detentores do autogoverno representativo apareceria em algumas obras literárias redigidas em Roma durante a era republicana. Às vésperas do desaparecimento da República e sua transformação em um império imenso, inúmeros estudiosos agraciaram-na com louvores verbais que seriam preservados na cultura europeia até a era moderna. Já observamos a famosa declaração de Horácio nas *Odes* sobre a doçura de morrer pela pátria. Entretanto, mais do que santificar o solo nacional, o grande poeta quis expressar sua devoção à pátria republicana, ou *res publica*, logo após Júlio César tê-la sepultado para sempre.

Na *Conjuração de Catilina*, o historiador romano Gaio Salústio Crispo, um leal seguidor de César, identificou a pátria com liberdade em oposição ao governo de uns poucos.<sup>53</sup> O mesmo é válido para Marco Túlio Cícero, estadista cuja contribuição para frustrar a conspiração antirrepublicana rendeu-lhe o distinto *status* de “pai da pátria”. Em seu famoso discurso contra o conspirador, ele repreende o oponente:

Tivessem seus pais temido e odiado você e sido refratários a todas as suas iniciativas para aplacá-los, você sem dúvida se retiraria para algum lugar longe das vistas deles. Mas agora a pátria, a mãe comum de todos nós, odeia e teme você, e há muito o considera um parricida decidido no desígnio de destruí-la. E não há você de respeitar a autoridade dela, nem se submeter a seu conselho, tampouco deter-se em temor ao poder dela?<sup>54</sup>

No fim, o muitíssimo aclamado orador, conhecido pela acuidade retórica, perdeu a vida nos eventos que levaram ao declínio e fim da estrutura republicana que lhe era tão querida. Entretanto, pouco antes de sua morte, ele registrou por escrito suas inabaláveis visões sobre a pátria em um diálogo de estilo socrático ecoado em muitas obras que apareceram na Europa ocidental às vésperas da era moderna. O famoso *Tratado das leis*, de Cícero, considera a associação comum entre pátria e república em uma formulação dualista:

Eu diria que Catão [um conhecido estadista romano] e cidadãos municipais como ele possuem duas pátrias; uma, aquela de seu nascimento, e outra, aquela de sua escolha [...] Do mesmo modo, podemos justamente intitular como nossa pátria tanto nosso lugar de origem como àquela a que estivemos associados. É necessário, porém, que nos apeguemos por preferência ou afeição a esta última, que, sob o nome de comunidade, é a pátria comum de todos nós. É por essa pátria que devemos sacrificar nossa vida; é a ela que devemos nos devotar sem reservas; e é por ela que devemos arriscar e aventurar todas as nossas riquezas e esperanças. Todavia, esse patriotismo universal não nos impede de preservar uma afeição muito terna pela terra nativa que foi o berço de nossa infância e juventude.<sup>55</sup>

Como a devoção à pólis helênica, a lealdade à república romana era um valor supremo, um atributo exaltado que transcendia até mesmo a nostalgia pelo local de nascimento e pelas paisagens da infância, pois era na república que o indivíduo era seu próprio soberano, um parceiro em igualdade no governo coletivo. Ali, um exército de voluntários civis, distintos do exército remunerado, podia ser mobilizado; ali, um indivíduo podia ser requisitado a morrer pelo lugar. Considerava-se justificado ser solicitado a se sacrificar em nome do público, visto que o público era a manifestação da soberania pessoal. Como já foi afirmado, essa concepção de pátria política, que permaneceria singular nesse mundo pré-moderno, lembra a pátria da era nacionalista moderna.

De fato, muitos intelectuais esclarecidos do século XVIII ficaram encantados com as declarações patrióticas que recuperaram do antigo mundo mediterrâneo e as julgaram evidência de um regime ideal de liberdade, um domínio sem tiranos ou reis. Todavia, um desses pensadores, o filósofo e historiador napolitano Giambattista Vico, recordou seus leitores que os nobres romanos, “em favor da segurança de suas várias pátrias, não hesitavam em consagrar a si mesmos e suas famílias à vontade das leis, que, ao manterem a segurança comum da pátria, garantiam a cada um deles um certo domínio monárquico privado sobre sua família”.<sup>56</sup> Vico também não deixou de criticar seus próprios antepassados latinos, notando que “a verdadeira pátria era do interesse de uns poucos pais”.<sup>57</sup>

A pátria republicana de Cícero, de fato, era uma oligarquia, consistindo de um grupo limitado de civis, com eleitorado e eleitos pertencendo sempre à mesma pequena elite. Mais importante para nossa discussão do conceito de pátria é o fato de que apenas aqueles fisicamente presentes na capital romana estavam qualificados para participar das eleições. Cidadãos que residissem fora dos limites da cidade em si eram destituídos tanto do direito de votar quanto do direito de ser eleitos. E como no tempo de Cícero a maioria dos cidadãos já residia fora da cidade, estavam desqualificados para desempenhar um papel ativo em sua amada pátria.

A expansão e o poder crescente da Roma imperial despiram-na de sua conexão com a pátria civil. Em vários aspectos, o império era uma enorme liga de muitas cidades-Estados que careciam de qualquer independência efetiva. No século III d.C., a transformação dos habitantes não escravos do império em cidadãos que careciam do direito de participar da formação da soberania obscureceu ainda mais as conexões emocionais e políticas contidas na noção de pátria republicana. Dessa maneira, facilitou a consolidação e disseminação de um monoteísmo universal – com laços com locais sagrados específicos – que viria a se basear em diferentes mecanismos psicológicos e diferentes associações intelectuais.

Os fundadores da Igreja cristã tentariam deslocar essa lealdade da pátria republicana para o reino celestial. Como todos os povos são iguais perante Deus, a velha devoção à pólis grega e à república romana dos donos de escravos seria ostensivamente substituída pela devoção à vida eterna que sucederia à vida neste mundo. Já em Agostinho vemos a expressão da ideia de que a cidadania, no sentido puro e verdadeiro da palavra, só podia ser encontrada na cidade de Deus. Se era apropriado morrer pela pátria, essa adequação provinha de ser o sacrifício praticado por alguém que acreditava fielmente no reino celestial de Deus.<sup>58</sup> Essa concepção do amor pela *patria aeterna* tinha uma forte ressonância em largos círculos dentro da Igreja e serviu de fundamentação central à fé cristã.

Os exércitos civis da república romana desapareceram com a expansão do império; mercenários carregaram a bandeira de Roma não só por toda a enseada do Mediterrâneo, mas para os confins da Europa conquistada. Esse encontro histórico deflagrou a mudança no sonolento continente recoberto de matas, embora a fraqueza e desintegração do império tenham sido o que por fim libertou tribos e localidades europeias do jugo romano. Só então vemos o início do longo processo gradual concluído com a criação de uma nova civilização com uma estrutura completamente diferente de relações sociais. O feudalismo europeu emergente não tinha cidadãos, não solicitava morte patriótica heroica e não produziu lealdade a uma pátria político-territorial. Todavia, elementos do mundo conceitual mediterrâneo infiltraram-se na cultura e nas línguas da Europa através de uma variedade de canais, primeiramente pelas ações e crescente poder da Igreja cristã.

Conforme descrito com eficiência por Ernst Kantorowicz em *Os dois corpos do rei*, o conceito ateniense e romano de república desapareceu por completo em sociedades nas quais lealdade e dependência pessoal eram hegemônicas.<sup>59</sup> Embora *patria* tenha se tornado uma palavra de uso comum, era geralmente empregada para se referir ao local de nascimento ou residência de uma pessoa. “Pátria” tornou-se sinônimo do conceito de “pequeno país” – *pays* nos dialetos franceses e *Heimat* nos dialetos alemães –, região onde se localizava a casa de uma pessoa, onde os filhos nasciam e eram criados e onde a família ampliada continuava a viver.

Reis e príncipes empregaram o termo de modo diferente. Segmentos da elite da sociedade aplicaram o conceito a uma variedade de entidades políticas, transformando reinos, ducados, condados e jurisdições de taxaço e de atividade judicial em “pátrias”. O papado também não deixou de fazer uso dele, conclamando periodicamente o resgate da pátria a fim de defender a harmonia cristã e a segurança de todos os fiéis.

Normalmente, a disposição dos cavaleiros para morrer era um sacrifício em nome do senhor feudal ou da Igreja, ou, mais tarde, do rei e do reino. A fórmula *pro rege et patria* (pelo rei e pelo país) tornou-se cada vez mais popular nos séculos XIII e XIV e sobreviveria até as revoluções modernas. Mas, mesmo nos reinos mais organizados, havia uma tensão persistente entre a lealdade à pátria celestial e a lealdade às identidades nacionais que sempre estavam subordinadas a estruturas hierárquicas. Além disso, o *éthos* militar das sociedades europeias pré-modernas abrangia a devoção à pátria na forma de valores substantivos como honra, glória e remuneração financeira apropriada pela disposição do indivíduo em se sacrificar.

O lento declínio da sociedade medieval e os levantes dentro da Igreja também resultaram no revigoramento do conceito restrito de *patria*. O surgimento gradativo da cidade medieval, não apenas como centro comercial e financeiro, mas como uma força ativa na divisão regional da mão de obra, fez com que muitos na Europa ocidental a considerassem sua pátria primária. De acordo com Fernand Braudel, essas cidades foram o local de cristalização de uma forma primitiva de patriotismo nascente que deu forma à posterior consciência nacional.<sup>60</sup>

Ao mesmo tempo, o gosto da sociedade da Renascença pela tradição clássica do Mediterrâneo resultou em outra invocação generalizada, ainda que não original, da antiga “pátria”, pois vários humanistas tentaram aplicar o conceito às novas cidades-Estados que emergiram como repúblicas

oligárquicas.<sup>61</sup> Em um momento extraordinariamente profético da história, Maquiavel ficou tentado até mesmo a aplicá-lo a toda a península italiana.<sup>62</sup> Entretanto, a essa altura, em lugar nenhum a ideia de pátria reverberou do modo como havia reverberado na antiga Atenas ou na república romana, sem falar nos contextos territoriais das nações-Estados posteriores.

As monarquias absolutistas em desenvolvimento tampouco conseguiram produzir as expressões de lealdade e disposição de sacrifício pelo bem da pátria que se tornariam familiares após o fim dessas monarquias no período moderno tardio. Por exemplo, vamos considerar Montesquieu e Voltaire. Esses pensadores do século XVIII evidentemente entenderam por que os reinos não eram percebidos como pátrias e explicaram isso aos leitores. Em *O espírito das leis*, sua obra de 1748, Montesquieu, que possuía vasto conhecimento histórico, afirmou:

O Estado continua a existir independentemente do amor pela pátria, do desejo de glória verdadeira, da renúncia pessoal, do sacrifício dos mais caros interesses individuais e de todas aquelas virtudes heroicas que encontramos nos antigos e que conhecemos só por ouvir falar.<sup>63</sup>

Voltaire, cujo conhecimento histórico era tão vasto quanto o de Montesquieu, abordou o valor da “pátria” em seu espirituoso *Dicionário filosófico*, de 1764:

Uma pátria é um conjunto de diversas famílias; e, assim como em geral defendemos nossa família por amor-próprio quando não temos interesse conflitante, do mesmo modo, por causa do mesmo amor-próprio, apoiamos nossa cidade ou aldeia, que chamamos de nossa pátria. Quanto maior a pátria, menos a amamos, porque amor dividido é mais fraco. É impossível amar ternamente uma família excessivamente numerosa que mal conhecemos.<sup>64</sup>

De fato, embora incisivos em suas análises, ambos os pensadores estavam firmemente enraizados em uma era prestes a desaparecer. Estavam bastante familiarizados com a aplicação do termo ao relacionamento entre as pessoas e seu local de nascimento e as áreas em que eram criadas, mas não havia como saberem que esse conjunto de conexões mentais pessoais seria transformado e transferido para vastas estruturas políticas. As monarquias estabelecidas às vésperas da era moderna assentaram as fundações para o surgimento do nacionalismo, colocando em movimento centrífugo as linguagens administrativas que logo emergiriam como linguagens nacionais. O mais importante para nossa discussão aqui é o fato de que, embora carecendo das sensibilidades territoriais que acompanhariam o surgimento das democracias nacionais, elas começaram a esboçar, em alguns casos, o que se tornariam as futuras fronteiras da pátria.

Tanto Montesquieu quanto Voltaire eram pioneiros liberais e defensores firmes e corajosos das liberdades humanas. Entretanto, ambos os homens também exibiam um temperamento nitidamente antidemocrático; não se interessavam pelas massas iletradas como sujeitos políticos e foram, portanto, incapazes de imaginar a identificação coletiva das massas com um reino ou uma pátria política.

Não é coincidência que o primeiro patriota teórico a surgir no iluminismo europeu seja também sob muitos aspectos seu primeiro democrata antiliberal. Jean-Jacques Rousseau não abordou o conceito de pátria de forma sistemática e achou quase desnecessário esclarecer o que queria dizer

quando fazia uso do termo, que empregou em profusão. Entretanto, algumas de suas obras contêm exortações explícitas para a preservação dos valores patrióticos, empregando retórica mais característica dos estadistas modernos que dos filósofos do século XVIII.

Em sua comovente “Dedicatória à República de Genebra”, que escreveu em 1754 e usou como introdução no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, ele já explica o tipo de pátria que preferiria::

Eu teria escolhido [...] um Estado onde, com todos os indivíduos particulares conhecendo uns aos outros, nem as manobras obscuras do vício, nem a modéstia da virtude pudessem ficar ocultas à atenção e ao julgamento do público [...] Eu teria, portanto, buscado como minha pátria uma república feliz e tranquila, cuja antiguidade se perdesse de algum modo nos recônditos sombrios do tempo [...] Gostaria de escolher para mim uma pátria desviada, por uma afortunada impotência, do amor feroz pela conquista [...] Teria procurado um país onde o direito de legislação fosse comum a todos os cidadãos, pois quem conhece melhor as condições sob as quais lhes convêm viver juntos em uma sociedade única? [...] E se, além do mais, a providência tivesse combinado uma localização encantadora, um clima temperado, um país fértil e o mais agradável aspecto que houvesse sob os céus, para completar minha felicidade eu teria desejado apenas desfrutar de todas essas coisas boas no seio dessa pátria feliz, vivendo pacificamente em doce associação com meus companheiros cidadãos.<sup>65</sup>

Em toda sua vida, Rousseau ansiou ver o estabelecimento de sociedades soberanas igualitárias dentro de territórios definidos que pudessem servir de pátrias naturais. Ao mesmo tempo, em seu *O contrato social*, esse filho republicano de Genebra, com suas muitas contradições internas, não hesitou em ponderar:

Como poderia um homem ou um povo apoderar-se de um vasto território e manter de fora o resto da raça humana, a não ser por uma usurpação criminosa, visto que a ação roubaria do resto da humanidade o abrigo e o alimento que a natureza deu a todos em comum?<sup>66</sup>

A despeito dessas declarações éticas e “anarquistas”, Rousseau permaneceu um pensador completamente político. Sua concepção igualitária do homem e a perspectiva universalista sobre a qual ela se baseava levaram-no à busca da liberdade, que sempre lhe foi querida apenas no domínio da política, ou seja, na construção da comunidade política. Todavia, o pai da ideia da democracia moderna também sustentou que a liberdade que buscava podia ser alcançada apenas em unidades pequenas, ou, mais exatamente, na forma de democracias diretas. Por esse motivo, a pátria ideal, de acordo com a teoria básica de Rousseau, deve permanecer pequena e tangível.<sup>67</sup> Um profeta à espera da abertura dos portões da era nacionalista, Rousseau observou vivamente a uma grande altura e distância, mas permaneceu sem condições de entrar.

## **Territorialização do corpo nacional**

Gritos de guerra patrióticos puderam ser ouvidos durante a revolta dos Países Baixos contra o reino espanhol no final do século XVI e ainda mais no início do século XVII. Durante a revolução inglesa de meados do século XVI, a ala radical dos niveladores identificou a pátria com a comunidade livre, que ficou plenamente mobilizada contra a tirania monárquica. E se no início da revolução norte-americana os rebeldes consideravam a Grã-Bretanha sua pátria, no final a atitude havia mudado,

quando uma nova concepção de patriotismo começou a se difundir entre eles. “A terra dos livres e o lar dos bravos”<sup>68</sup> estava a caminho, para logo deixar sua marca na história.

Um dos marcos mais importantes na nova e promissora carreira da pátria na era moderna foi sem dúvida a Revolução Francesa, em especial na fase republicana. Se até então o conceito de pátria havia servido de ponto de referência para a elite política e intelectual – funcionários de Estado, embaixadores, acadêmicos, poetas, filósofos e outros desse tipo –, agora marchava confiante para os becos do povo. “La Marseillaise”, por exemplo, composta por um oficial subalterno da Alsácia, tornou-se um refrão popular, cantado pelo enorme batalhão revolucionário que chegou a Marselha e logo aprendido por muitos mais. “Vamos, filhos da pátria, o dia de glória chegou! Contra nós está a tirania”, cantavam os combatentes voluntários enquanto marchavam, trêmulos, para a batalha de Valmy em setembro de 1792, para lutar contra os exércitos mercenários do velho mundo. E aqueles que não foram feridos pela salva de tiros de canhão até conseguiram concluir a letra da canção: “Amor sagrado da pátria, apoie nossos braços vingadores. Liberdade, querida liberdade, lute com teus defensores!”. Por um bom motivo, a canção mais tarde foi adotada como hino nacional da França.<sup>69</sup>

Nesse ínterim, porém, as conquistas de Napoleão estavam suscitando uma nova onda de exigências patrióticas fora da França, em regiões como os futuros territórios da Alemanha e Itália. Uma a uma, as sementes do patriotismo foram plantadas para, em breve, transformar a Europa em um jardim espetacular de nações e, com isso, de pátrias.

Dos tempestuosos anos 1790 na França aos levantes populares que sacudiram o mundo árabe no começo da segunda década do século XXI, quase todos os revolucionários e rebeldes juraram amor à liberdade e, ao mesmo tempo, declararam sua lealdade à pátria. A pátria ressurgiria em larga escala na Primavera das Nações de 1848 na Europa e também uniria os rebeldes da Comuna de Paris de 1871. E, embora a Revolução Russa se orgulhasse de seu internacionalismo, quando posta à prova durante a guerra pela sobrevivência contra a invasão nazista, a União Soviética reviveu o patriotismo como um eficiente mecanismo ideológico para a mobilização das massas. As duas guerras mundiais do século XX foram conflitos brutais travados em nome de uma superideologia orientadora que considerava o Estado a entidade responsável por proteger a pátria, ou pelo menos tentar trabalhar em seu benefício por meio da expansão das fronteiras. Como vimos, a aquisição de território foi considerada uma meta prioritária das lutas nacionalistas nas grandes campanhas pela descolonização que varreram o mundo da década de 1940 à de 1970. Tanto socialistas quanto comunistas do Terceiro Mundo foram patriotas em primeiro lugar, e só mais tarde enfocaram as distinções de filiação sociopolítica.

A principal pergunta que ainda precisa ser respondida é como a emoção profunda em relação a um pequeno local físico familiar foi traduzida em uma trama conceitual aplicada a vastos territórios que os humanos jamais poderiam conhecer pessoalmente em sua totalidade. Talvez a resposta resida na lenta porém decisiva territorialização da política na era do nacionalismo.

A despeito de sua grande importância histórica, os patriotas da revolução inglesa, os voluntários que cantaram a “Marseillaise” enquanto marchavam para a batalha durante a Revolução Francesa, os

rebeldes contrários à ocupação napoleônica e mesmo os revolucionários de 1848 nas capitais da Europa constituíram minorias das populações no meio das quais conduziram suas atividades – minorias significativas, mas ainda assim minorias. E, mesmo que a pátria tenha se tornado um conceito-chave nas inquietas capitais, a maioria do povo permaneceu como lavradores, relativamente imperturbados pelas qualidades da liderança política que já estava oscilando para os tons culturais e linguísticos da modernidade.

O que as atraiu para a nova pátria ou, talvez mais precisamente, o que começou a construir o conceito de território nacional em sua consciência foi a legislação emanada de centros políticos e aplicada por todos os territórios. Essas leis eximiram número significativo de agricultores de obrigações feudais, taxas e outros encargos, e em alguns casos também proporcionaram reconhecimento decisivo de sua posse sobre a terra que cultivavam. As novas leis para a terra e as reformas agrárias serviram como meio primário para a transformação de monarquias dinásticas e grandes principados em nações-Estados cada vez mais estáveis e, como resultado, em regiões pátrias multidimensionais.

A grande urbanização responsável por muitas mudanças sociais nos séculos XIX e XX e pelo desapego das massas a suas “pequenas pátrias” constituiu outra importante condição que permitiu a muita gente aceitar, pelo menos em termos conceituais, um grande território nacional não familiar. A mobilidade deu origem a variações até então desconhecidas de necessidade de inserção social, e essa necessidade foi atendida pela identidade nacional, que ofereceu a promessa sedutora de facilitar a adesão individual e coletiva e a radicação dentro de uma área geográfica maior.

Esses e muitos outros processos políticos, legais e sociais foram apenas o tiro de largada, ou melhor, o convite. Os convidados ainda tinham uma longa e exaustiva estrada a percorrer antes de encontrar um porto seguro em suas extensas pátrias imaginadas.

É importante lembrar que pátrias não produziram nacionalismo, mas, pelo contrário, as pátrias surgiram do nacionalismo. A pátria se mostraria uma das mais surpreendentes e talvez a mais destrutiva das criações da era moderna. O estabelecimento de nações-Estados deu novo significado às áreas sob seu domínio e as fronteiras que as delineavam. Por meio da construção de um profundo sentimento de inserção em um grupo nacional, um processo cultural-político criou britânicos, franceses, alemães, italianos e mais tarde argelinos, tailandeses e vietnamitas a partir de variadas misturas de culturas e linguagens locais. Esse processo invariavelmente produziu um leque de emoções relacionadas a espaços físicos definidos. A paisagem tornou-se um componente fundamental da identidade coletiva, formando as paredes, por assim dizer, da casa na qual a nação em desenvolvimento era convidada a residir. O historiador tailandês Thongchai Winichakul oferece uma análise persuasiva dessa dinâmica em seu delineamento da evolução da nação-Estado siamesa. O “geocorpo” da nova nação, ele afirma, foi uma condição para sua formação, e foi acima de tudo o mapeamento moderno que facilitou a criação dessa entidade territorial.<sup>70</sup> É costume referir-se aos historiadores como os primeiros agentes autorizados de uma nação, mas esse título deve ser concedido também aos geógrafos que empreendem seu mapeamento. Enquanto a historiografia ajudou o Estado nacional a disciplinar seu passado primitivo, foi a cartografia que ajudou a efetivar sua

imaginação e seu poder sobre o território.

A precondição material, tecnológica, para a expansão da imaginação territorial foi o lento desenvolvimento e propagação dos meios de comunicação de massa. Fatores políticos e culturais completaram o processo ao criar veículos estatais eficientes para a formulação e disseminação de ideologia. Da revolução da imprensa no século XV – que se tornou cada vez mais sofisticada ao evoluir para um meio abrangente e que cobria vários domínios – à abertura das escolas e ao advento da educação compulsória no final do século XIX e século XX, a relação entre cultura de elite e cultura popular mudou por completo, assim como a relação entre as culturas dos centros urbanos e da periferia rural. Não fosse a imprensa, os mapas dos reinos e os diagramas cada vez mais sofisticados do mundo físico produzidos pelos geógrafos teriam sido vistos por pouquíssima gente. Não fosse o fornecimento de educação pública para todos, apenas um pequeno número de pessoas teria conhecido e tido condições de identificar as fronteiras de seus países. A confecção de mapas e a educação tornaram-se um complexo natural e integrado que serviu para esculpir um espaço familiar definido. Por esse motivo, mapas que propagam e inculcam as fronteiras da pátria no âmago da consciência de cada estudante ainda adornam as paredes das salas de aula hoje em dia. Com frequência, além desses mapas estão penduradas grandes imagens das paisagens das diferentes regiões da pátria. Essas reproduções e fotografias exibem vales, montanhas e aldeias, mas nunca cenários urbanos.<sup>71</sup> Quase sempre, a representação visual da pátria é acompanhada de uma pitada de anseio romântico por um enraizamento ancestral na terra.

Como parte da nacionalização intensiva das massas, infundir na população o amor pela pátria naturalmente dependia do conhecimento de sua geografia. E, assim como a cartografia física permitiu aos humanos conquistar a terra e adquirir seus muitos tesouros, o mapeamento político ajudou os Estados a capturar o coração dos cidadãos. Como já vimos, ao lado das lições de história referentes ao passado da entidade nacional, as aulas de geografia estabeleceram e esculpiram sua encarnação territorial. Dessa maneira, a entidade nacional foi simultaneamente imaginada e moldada tanto no tempo quanto no espaço.

Entre os resultados disso estava a complicada relação entre as leis de educação e de alistamento militar compulsórios. Anteriormente, a fim de defender o território sob seu controle ou se apropriar do dos outros, os reinos eram forçados a contratar exércitos que não tinham conhecimento do território e das fronteiras dos reinos que os contratavam – um problema gradativamente resolvido pelas nações-Estados modernas por meio do alistamento militar compulsório, baseado na crescente disposição da maioria dos cidadãos para servir no exército de seu respectivo Estado contanto que um território definido permanecesse a seu dispor. Assim, as guerras modernas tornaram-se de natureza cada vez mais longa e “total” e, como resultado, o número de vidas ceifadas cresceu de forma exponencial. No novo mundo globalizado, a disposição de morrer pela pátria, que no antigo Mediterrâneo havia sido privilégio de poucos, tornou-se direito – e obrigação – de todos.

Entretanto, seria um equívoco concluirmos que tantas pessoas transformaram-se em ardentes patriotas unicamente como resultado de doutrinação ou manipulação das elites dominantes modernas. Não fosse a capacidade de reprodução mecânica e sistemática, sem jornais, livros e, mais adiante,

transmissões de rádio e noticiários de cinema, e sem a intensiva formação pedagógica de um sistema geral de educação estatal compulsória, os cidadãos teriam permanecido muito menos cientes do papel do espaço nacional em suas vidas. A fim de identificar sua pátria, as pessoas tinham que saber ler e escrever e tinham que consumir porções saudáveis do farto bufê conhecido como “cultura nacional”. Podemos concluir, portanto, que, como mecanismos ideológicos do Estado, as novas escolas e os novos meios de comunicação foram diretamente responsáveis pela criação sistemática de pátrias e de patriotas.

Ainda assim, o motivo básico para o amplo consenso referente à obrigação do sacrifício em massa pelo bem do povo e da terra em que este vivia foi o notável processo de democratização que teve início no final do século XVIII e se espalhou pelo globo. Ao longo da história, impérios, reinos e principados haviam pertencido a indivíduos; a pólis grega e a república romana eram controladas por poucos. Agora supunha-se que o Estado moderno, quer liberal democrático ou autoritário democrático, estivesse sujeito à autoridade formal de todos os seus cidadãos. A partir de certa idade, todos os habitantes deveriam gozar de cidadania e, por isso, em princípio, ser os mandantes soberanos e legais do Estado. A posse coletiva do Estado pelo corpo civil também significava a posse coletiva de seu espaço territorial.<sup>72</sup>

Como sabemos, o surgimento do Estado moderno, com seu código criminal e sistema civil-legal, foi uma das primeiras condições para o estabelecimento da propriedade burguesa. A legitimação da propriedade privada no Estado moderno foi estabilizada e reforçada pela ampliação da democratização e da soberania dentro dele. Em outras palavras, o sentimento abstrato da sociedade a respeito da posse coletiva da terra dentro das fronteiras de seu Estado também serviu indiretamente para reforçar o reconhecimento do capital acumulado por membros abastados da sociedade, e a prosperidade do capital não foi facilitada apenas pelo monopólio estatal sobre a violência, mas também por seu controle absoluto sobre todo seu território.

Nesse sentido, o território é a propriedade comum de todos os acionistas do empreendimento nacionalista. Mesmo os completamente destituídos têm algo que lhes pertence, e os pequenos donos de propriedade são também senhores dos grandes ativos nacionais. Essa concepção de posse coletiva gera um sentimento de satisfação e segurança com o qual nenhuma utopia política ou promessa de futuro consegue competir. Essa dinâmica, que escapou à maioria dos anarquistas e socialistas do século XIX, foi comprovada no século XX. Operários, escriturários, artesãos e agricultores marcharam juntos durante os sangrentos conflitos nacionais, motivados pela imaginação política de que estavam lutando pela pátria sob seus pés, o que fortaleceu sua firmeza, bem como por um Estado cujos líderes eram seus representantes oficiais. Esses representantes democráticos ficavam encarregados de administrar a propriedade das massas – ou seja, de defender o território sem o qual o Estado não poderia sobreviver.

Isso nos leva à fonte dos intensos sentimentos coletivos que turvariavam e inflamariam a modernidade nacional. Quando Samuel Johnson declarou no final do século XVIII que o “patriotismo é o último refúgio dos canalhas”, anteviu com exatidão o tipo de retórica política dominante nos dois séculos seguintes: quem quer que se apresentasse como o mais leal cão de guarda da propriedade

nacional se tornaria o rei sem coroa da democracia moderna.

Assim como toda propriedade tem seus limites legais, todo espaço nacional é limitado por fronteiras agora sujeitas à lei internacional. Entretanto, ao passo que é possível quantificar o valor exato da propriedade privada, inclusive da terra, isso não é válido para a propriedade nacional coletiva; como os ativos em questão não possuem mercado, é difícil calcular seu valor exato.

No começo do século XIX, Napoleão ainda pôde vender o grande território da Louisiana da América do Norte sem gerar qualquer protesto de parte daqueles que haviam recém-começado a se tornar franceses. E, em 1867, quando a Rússia vendeu o Alasca (pela rele soma de US\$ 7,2 milhões), os russos mal reclamaram, e alguns norte-americanos até protestaram contra a aquisição como um desperdício inútil de seu dinheiro. Tais atos de quantificação financeira e transferência de propriedade estatal subsequentemente perderam totalmente a validade e não se repetiriam no século XX.

Em contraste, do começo do século XX em diante, novas guerras patrióticas tiraram a vida de imenso número de vítimas. Um exemplo foi a Batalha de Verdun, de 1916, uma das mais sangrentas e ferozes da Primeira Guerra Mundial. Em um pedacinho de terra de ninguém, uma área de uns poucos quilômetros quadrados, mais de 300 mil soldados franceses e alemães foram mortos ao longo de um período de meses, e bem mais de meio milhão ficaram feridos e incapacitados. Com certeza, nem todos os soldados permaneceram nas trincheiras úmidas e pútridas por sua própria vontade. Embora naquele estágio da chamada Grande Guerra eles estivessem bem menos sedentos por ela do que no início, a maioria ainda estava devotada ao imperativo supremo de defender a pátria e impregnada de um desejo patriótico de evitar ceder um quilômetro que fosse de seu território. No século XX, a perspectiva de morrer pela pátria infundiu nos combatentes masculinos um sentimento de que nenhum outro tipo de morte podia garantir tamanha nobreza atemporal.

## Fronteiras como limites da propriedade espacial

“Território é sem dúvida uma noção geográfica, mas é antes de tudo uma noção jurídico-política: a área controlada por um certo tipo de poder.”<sup>73</sup> A despeito da exatidão dessa afirmação de Michel Foucault, ela falha em capturar o verdadeiro *status* do espaço nacional. A escultura final do território nacional é empreendida com o apoio entusiástico dos indivíduos transformados em cidadãos, ou seja, seus proprietários legais. Também requer a concordância dos Estados vizinhos e, em algum estágio, a autorização da lei internacional. Como no caso de todas as manifestações sociolegais, a fronteira é primeiramente um produto histórico de relações de poder que em dado momento foram reconhecidas e congeladas.

Fronteiras fluidas entre grandes e pequenos territórios existiram ao longo de toda a história, mas eram diferentes das fronteiras da era moderna. Não eram linhas geométricas, mas sim largas faixas que careciam de definição e permanência; no caso de objetos naturais – montanhas, rios, vales, florestas, desertos – que separavam os reinos uns dos outros, o objeto inteiro servia de fronteira. No passado, a autoridade a que muitas aldeias pertenciam era incerta, e, verdade seja dita, muitas não

tinham interesse em descobrir. Eram os governantes que tinham interesse em registrar seus nem sempre tão leais contribuintes.

Muitas das fronteiras internacionais de hoje foram delineadas de maneira arbitrária e acidental, e o delineamento ocorreu antes do surgimento das nações em questão. Impérios, reinos e principados demarcaram as áreas sob seu controle por meio de acordos diplomáticos ao término de guerras. Mas os numerosos conflitos territoriais do passado não resultaram em guerras mundiais prolongadas e, em muitos casos, o impulso primordial para a luta armada não foi um anseio pela terra em si. Antes do crescimento do nacionalismo, as fronteiras territoriais nunca foram um tema sobre o qual não se pudessem fazer concessões sob quaisquer circunstâncias.

Nesse contexto, a rica obra empírica de Peter Sahlins é muito instrutiva.<sup>74</sup> Sahlins traçou cautelosamente a evolução da fronteira entre França e Espanha nos Pirineus do século XVII em diante, e observou que a soberania sob o antigo regime era aplicada muito mais aos habitantes que ao território. A lenta e prolongada formação da fronteira, que começou como uma linha imaginária marcada de forma extremamente imprecisa por meio de rochas não contíguas, atingiu um momento decisivo durante a Revolução Francesa. Em 1868, porém, quando se chegou a um acordo sobre a fronteira final, o território havia se tornado a propriedade oficial da nação. A transição de uma zona de fronteira fragmentada para áreas territoriais nitidamente demarcadas representou a domesticação do espaço e sua transformação em pátria.<sup>75</sup>

Benedict Anderson desenvolveu a mesma ideia em seu livro pioneiro, *Comunidades imaginadas* :

Na concepção moderna, a soberania do Estado é plena, terminante e uniformemente operacional sobre cada centímetro quadrado de um território legalmente demarcado. Mas no velho imaginário, onde os Estados eram definidos por centros, as fronteiras eram porosas e indistintas, e as soberanias desvaneciam-se de modo imperceptível umas nas outras.<sup>76</sup>

Como os capitalistas na fase da acumulação primitiva de capital, todas as nações-Estados em seu primeiro estágio de evolução são famintas por espaço e por isso impelidas a expandir suas fronteiras e aumentar sua propriedade fundiária. Os Estados Unidos, por exemplo, nasceram com uma inclinação inerente para anexar territórios. De fato, recusaram-se a reconhecer suas fronteiras e admitiram apenas áreas fronteiriças “flexíveis” que presumivelmente seriam incorporadas em algum momento futuro. Esse foi o comportamento típico de todos os Estados de colonizadores, seja na África, Austrália ou Oriente Médio.<sup>77</sup>

A Revolução Francesa, por seu lado, perseguiu a ideia de “fronteiras naturais”, e com base nisso os revolucionários empenharam-se em expandir seu Estado na direção de grandes rios e montanhas elevadas, com frequência situados bem além das fronteiras “artificiais”. Dessa forma, a imaginação revolucionária francesa, seguida pela imaginação napoleônica, reivindicou a região do Reno e os Países Baixos como partes orgânicas da grande França. Desde o princípio, a revolução nacional-socialista da Alemanha invocou a lógica do “espaço vital”, que para os nazistas incluía Polônia, Ucrânia e oeste da Rússia, e teve impacto decisivo na deflagração da Segunda Guerra Mundial.

Não por coincidência, as primeiras nações-Estados também tornaram-se as principais potências coloniais. As causas e condições para sua expansão territorial sem dúvida foram impulsos

econômicos e o crescente poder e superioridade tecnológica da Europa ocidental. Entretanto, o apoio entusiástico das massas patrióticas à expansão colonial também desempenhou um papel importante no ímpeto insaciável de alargar o território sob controle imperial. Ao mesmo tempo, a frustração sentida pelas grandes massas dos Estados que perderam a divisão dos espólios territoriais empurrou muitos para os braços de um nacionalismo radical mais agressivo.

Mesmo nações-Estados que surgiram no Terceiro Mundo em oposição ao domínio colonial começaram a estabelecer seus territórios em ferozes conflitos de fronteira. As disputas entre Vietnã e Camboja, Irã e Iraque, e Etiópia e Eritreia, por exemplo, não diferem substancialmente dos conflitos um século antes entre Grã-Bretanha e França, França e Prússia, e Itália e Áustria. A onda de nacionalismo democrático na Europa oriental resultou nas batalhas finais travadas na antiga Jugoslávia para a formação das fronteiras “corretas” do velho continente.

O processo de transformar terra em propriedade nacional normalmente teve início nos centros de poder, mas subsequentemente penetrou na consciência social mais ampla, alimentando e complementando o processo de apropriação de baixo para cima. Diferentemente da situação nas sociedades pré-modernas, as próprias massas serviram como sumo-sacerdotes e guardiões da nova terra sagrada. E, como nos rituais religiosos do passado, a área sagrada foi inequivocamente separada da área secular circundante. Assim, no novo mundo, cada centímetro de propriedade comum tornou-se parte do território nacional santificado que jamais poderia ser entregue. Isso não quer dizer que o espaço secular externo jamais pudesse tornar-se interno e sagrado, pois a anexação de terra adicional ao território nacional sempre foi considerada uma ação clássica de patriotismo. Da pátria, porém, era proibido tirar até um torrão de terra.

Uma vez que as fronteiras tornaram-se o indicador da extensão da propriedade nacional, não apenas como uma linha na superfície da terra, mas sim como uma linha de separação que também corria fundo sob o solo e demarcava igualmente o espaço aéreo, imediatamente assumiram uma aura essencial de honra e de sublimidade. Algumas dessas demarcações basearam-se na história distante, outras em pura mitologia. Nesses contextos, todo fiapo de conhecimento primordial que indica a presença ou controle do cerne ostensivo ou grupo “étnico” majoritário de uma nação moderna sobre qualquer pedaço de terra é usado como pretexto para anexação, ocupação e colonização. Todo mito marginal ou lenda trivial do qual seja possível explorar um grama de legitimidade para direitos territoriais e demarcação torna-se uma arma ideológica e um tijolo importante na construção da memória nacional.<sup>78</sup>

Antigos campos de batalha tornam-se locais de peregrinação. Os túmulos dos ditadores fundadores de reinos, bem como os de rebeldes brutais, tornam-se sítios históricos oficiais. De forma compatível com isso, os defensores laicos do nacionalismo impregnam paisagens inanimadas de elementos primordiais e até mesmo transcendentais. Revolucionários democráticos, inclusive socialistas que pregam a irmandade das nações, invocam memórias saudosas de passado monárquico, imperial e até mesmo religioso a fim de afirmar e estabelecer seu controle sobre um território tão amplo quanto possível.

Somada à obtenção agressiva e imediata da posse, em geral era necessário inscrever o espaço

nacional na longa duração para dotá-lo de um ar de eternidade atemporal. Sendo relativamente abstrata, a grande pátria política sempre precisou de pontos de referência estáveis no tempo e de características espaciais tangíveis. Por esse motivo, conforme já foi afirmado, geógrafos, assim como historiadores, tornaram-se parte da nova teologia pedagógica. De acordo com essa teologia, a terra nacional usurpou a hegemonia de longa data do divino e, em grande medida, converteu os céus: na era moderna, pode-se falar de Deus com muito mais ironia que das terras ancestrais.

Durante os séculos XIX e XX, a grande pátria abstrata foi de longe o poder mais dominante na política nacional e internacional. Milhões morreram em seu nome, outros morreram por seu bem, e multidões empenharam-se em continuar vivendo apenas dentro de suas fronteiras. Como todos os outros fenômenos históricos, entretanto, seu poder nunca foi absoluto; e é preciso dizer que não é eterno?

A pátria não só possuía fronteiras externas que delineavam seu território, como também tinha uma fronteira interna que limitava sua presença psicológica. Gente que lutava sob o peso da vida ou não tinha condições de sustentar a família com dignidade tendia a migrar para outros países. Ao fazer isso, trocava de território nacional da forma como a maioria das pessoas substitui um traje que outrora era atraente, mas agora está puído – com nostalgia, mas determinação.

A emigração em massa não é menos característica da modernização que a nacionalização de populações e a construção de pátrias. Apesar da dor de arrancar as raízes e viajar para destinos desconhecidos, muitos milhões de pessoas que enfrentavam a pobreza, crises econômicas, perseguição e outras ameaças do tipo na era moderna tentaram realocar-se em um espaço vital que parecesse prometer um meio de vida mais seguro que seu país de origem. O difícil processo de estabelecer novas raízes em uma pátria adquirida também transformou imigrantes em patriotas e, mesmo que o processo nem sempre fosse bem-sucedido na primeira geração, a nova pátria inevitavelmente fincava raízes profundas dentro dos corações e mentes das gerações seguintes.

Ao longo da história, os fenômenos políticos surgem e por fim desaparecem. A pátria nacional que começou a tomar forma no final do século XVIII e se transformou no espaço “normal” e normativo de todos aqueles que se tornaram seus cidadãos, começou a mostrar os primeiros sinais de exaustão no final do século XX. É claro que o fenômeno ainda está longe de desaparecer, e nos cantos “remotos” do planeta as pessoas ainda morrem por pedaços da terra nacional. Em outras regiões, porém, as fronteiras tradicionais já estão começando a se dissolver.

A economia de mercado que há tempos demoliu a pequena pátria e desempenhou um papel importante na construção de pátrias nacionais e no delineamento destas dentro de fronteiras impenetráveis começou a erodir parcialmente suas criações prévias, auxiliada nesse esforço pela elite política e, em maior extensão, pela mídia audiovisual e *on-line*. O declínio do valor do cultivo agrícola como meio de gerar riqueza econômica também ajudou a enfraquecer o poder psicológico do patriotismo do passado. Hoje, quando franceses, alemães ou italianos deixam sua pátria, nem o Estado nem seus cães de guarda estão presentes na fronteira. Os europeus agora deslocam-se dentro de espaços territoriais que adotaram fronteiras completamente novas.

Verdun, que pode ser um símbolo da insensatez do patriotismo do século XX, tornou-se um popular local turístico. Ironicamente, hoje em dia, em Verdun ninguém repara no passaporte ou identidade nacional dos europeus que o visitam. Embora as fronteiras terrestres recém-organizadas da Europa sem dúvida sejam mais acentuadas e por vezes não menos brutais que as anteriores, os territórios dentro delas não mais possuem todos os atributos das velhas pátrias políticas.

Ao que parece, os franceses nunca mais irão morrer pela França, e os alemães muito provavelmente jamais irão matar pela Alemanha de novo (e vice-versa). É muito provável que os italianos, por sua vez, continuem a tradição personificada pelo discurso inflamado do idoso cínico italiano de *Catch-22*, de Joseph Heller, que aparece como epígrafe na abertura do presente capítulo.

Embora o assassinato em massa convencional tenha se tornado cada vez mais problemático e complicado na era nuclear, não podemos descartar a possibilidade de que os humanos descubram novos meios de matar e ser mortos no futuro. Entretanto, se o fizerem, é bem provável que seja em nome de uma nova, e por enquanto desconhecida, versão de política.

[34.](#) “Dulce et decorum est pro patria mori.” Horácio. *Odes*, 3.2. In: *Odes and Epodes*. Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 2004, pp. 144-5. Essa frase foi escrita entre 23 a.C. e 13 a.C. Em sua encarnação sionista, o mesmo sentimento foi articulado usando-se as palavras “É bom morrer por nosso país”, atribuídas a Josef Trumpeldor, um colono judeu pioneiro que foi morto em 1920 em um confronto com árabes locais. Como Trumpeldor havia estudado latim na juventude, pode de fato ter citado Horácio pouco antes de morrer.

[35.](#) Sobre a relação entre o termo russo *rodina* e o termo alemão *Heimat*, ver Bickle, Peter. *Heimat: a critical theory of the German idea of homeland*. Nova York: Camden House, 2002, pp. 2-3.

[36.](#) *The territorial imperative: a personal inquiry into the animal origins of property and nations*. Nova York: Atheneum, 1970.

[37.](#) Para mais sobre isso, ver Gorer, Geoffrey. “Ardrey on human nature: animals, nations, imperatives”. In: Montagu, Ashley (org.). *Man and aggression*. Londres: Oxford University Press, 1973, pp. 165-7.

[38.](#) Ardrey. *Territorial imperative*, p. 5.

[39.](#) *Ibid.*, pp. 6-7.

[40.](#) Citado em Murphy, David Thomas. *The heroic earth: geopolitical thought in Weimar Germany, 1918-1933*. Ohio: Kent State University Press, 1997, p. 9.

[41.](#) Para mais sobre Haushofer, ver *ibid.*, pp. 106-10.

[42.](#) Levou um bom tempo para a geopolítica recuperar-se de sua experiência sob o domínio nazista, mas na década de 1970 ela já havia sido reintroduzida como um campo de estudo legítimo. Ver Newman, David. “Geopolitics renaissance: territory, sovereignty and the world political map”. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Boundaries, territory and postmodernity*. Londres: F. Cass, 1999, p. 15.

[43.](#) Ver especificamente o famoso livro de Lorenz, Konrad. *On aggression*. Londres: Methuen, 1967.

[44.](#) Sobre esse assunto, ver Crook, John Hurrell. “The nature and function of territorial aggression”. In: Montagu, Ashley (org.). *Man and aggression*, pp. 183-217.

[45.](#) Os exemplos incluem Gaia, a deusa primordial da terra na mitologia grega, e a deusa cananeia Asherah.

[46.](#) Por exemplo, ver Homero. *The Iliad*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007, 5.212; 9.41, 46 [*Iliada*. 2 vols. São Paulo: Arx, 2003].

[47.](#) Ésquilo. *The Persians*. Nova York: Oxford University Press, 1981, p. 59. *A História* de Heródoto também faz uso escasso do termo, primeiramente para indicar lugar de origem. Ver, por exemplo, Heródoto. *The History*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, 3.140, 4.76.

[48.](#) Ver, por exemplo, Sófocles. *Antígona*, II, 183, 200, e Eurípedes. *Medeia*, II, 34, 797ss.

[49.](#) Tucídides. *A história da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Editora da UnB, 1999, 6.69.

[50.](#) *Ibid.*, 2.34-46. A escola estoica às vezes empregou o termo “pátria” para se referir ao cosmo inteiro. Além disso, embora a Grécia nunca fosse reconhecida como uma pátria, alguns helênicos educados possuíam uma consciência de identidade cultural compartilhada que provinha do “sangue compartilhado” ou da similaridade linguística e ritual. Por exemplo, ver Heródoto. *The History*, 8.144, e as famosas palavras de Isócrates no *Panegírico*, 50.

[51.](#) Platão. *The trial and death of Socrates: four dialogues*. Trad. Benjamin Jowett. Nova York: Dover Publications, 1992, 51.

[52.](#) Sobre o complexo relacionamento entre autoctonia e política em Atenas, ver os artigos no fascinante livro de Loraux, Nicole. *Né de la terre: mythe et politique à Athènes*. Paris: Seuil, 1996, e também Detienne, Marcel. *Comment être autochtone*. Paris: Seuil, 2003, pp. 19-59. Sobre o surpreendente conceito espartano de espaço e sua atitude singular em relação à terra ancestral, ver Malkin, Irad.

*Myth and territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

53. Crispo, Gaio Salústio. *The Catiline conspiracy*, 58.
54. Cícero. *The Catiline conspiracy*, Oração 4.7. In: Duncan, William. *Cicero's selected orations translated in English*. Londres: impresso para G. G. J. and J. Robinson and J. Evans, 1792, p. 127.
55. Cícero, Marcos Túlio. *The political works of Marcus Tullius Cicero*. Londres: Edmund Spettigue, 1841, pp. 78-9.
56. Bergin, Thomas G. & Fisch, Max H. (orgs.). *The New Science of Giambattista Vico*. Ithaca: Cornell University Press, 1984, pp. 23-4.
57. *Ibid.*, p. 255.
58. Ver a discussão de Agostinho em *A cidade de Deus*, 5.16, 17.
59. Kantorowicz, Ernst H. *The king's two bodies*. Princeton: Princeton University Press, 1983, pp. 233-4. Ver também o brilhante artigo de Kantorowicz. "Pro patria mori in medieval political thought". *American Historical Review*, 56:3 (1951), pp. 472-92 [*Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998].
60. Braudel, Fernand. *Capitalism and material life 1400-1800*. Glasgow: Collins, 1973, p. 399 [*Civilização material, economia e capitalismo*. 3 vols. São Paulo: Martins Fontes, 1995].
61. Sobre as pessoas do período renascentista, ver Viroli, Maurizio. *For love of country: an essay on patriotism and nationalism*. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 24-40.
62. Maquiavel, Nicolau. "An appeal to take back Italy and liberate her from the Barbarians". In: \_\_\_\_\_. *The prince*. Wellesley: Dante University Press, 2003, pp. 131-4. A despeito desse capítulo e de alguns outros comentários em suas outras obras, seria um exagero retratar Maquiavel como um idealizador patriota da Itália, como faz William J. Langdon em *Politics, patriotism and language*. Nova York: Peter Lang, 2005.
63. Montesquieu, Charles de Secondat. *The spirit of the laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 25 [*O espírito das leis*. São Paulo: Martins, 2005].
64. Voltaire, François Marie Arouet. *Philosophical dictionary*. Nova York: Penguin Classics, 2004, p. 327.
65. Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse on the origin of inequality*. Indianápolis: Hackett Publishing Co., 1992, p. 25 [*Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martin Claret, 2010].
66. Rousseau, Jean-Jacques. *The social contract*, 1.9. Nova York: Penguin Classics, 1968, p. 67 [*O contrato social*. Porto Alegre: L&PM, 2007].
67. Como de hábito, em seu conselho à avantajada confederação polonesa, Rousseau também articulou uma visão contraditória: implementar políticas patrióticas agressivas, inclusive a doutrinação das massas. Ver, por exemplo, *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1771). Paris: Flammarion, 1990, pp. 172-4.
68. Excerto da letra da canção patriótica norte-americana "The star-spangled banner", escrita em 1814 e que se tornou o hino nacional dos Estados Unidos em 1931.
69. Sobre o despertar patriótico durante a revolução, ver Contamine, Philippe. "Mourir pour la patrie: X<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle". In: Nora, Pierre (org.). *Les lieux de mémoire II, La nation*. Paris: Gallimard, 1986, pp. 35-7.
70. Winichakul, Thongchai. *Siam mapped: a history of the geo-body of a nation*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.
71. Gilbert, Paul. *The philosophy of nationalism*. Boulder: Westview Press, 1998, p. 97.
72. Para uma das primeiras discussões sobre a relação entre soberania e território, ver a obra de Jean Gottman, fascinante mas não histórica: *The significance of territory*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1973.
73. Foucault, Michel. *Dits et écrits, 1954-1988. Tomo III*. Paris: Gallimard, 1994, p. 32.
74. Sahlins, Peter. *Boundaries: the making of France and Spain in the Pyrenees*. Berkeley: University of California Press, 1989.
75. *Ibid.*, pp. 6-7, 191-2.
76. Anderson, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso, 1996, p. 19 [*Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008].
77. Sobre a diferença entre fronteiras e zonas fronteiriças, ver Prescott, J. R. V. *Political frontiers and boundaries*. Londres: Unwin Hyman, 1987, pp. 12-51.
78. Para uma discussão desse tema baseada em uma abordagem teórica completamente diferente, ver Smith, Anthony D. "Nation and ethnoscape". In: *Myths and memories of the nation*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 149-59.

## Mito do território: no princípio, Deus prometeu a terra

Quando vocês gerarem filhos e filhos dos filhos, e tiverem envelhecido na terra, se agirem de forma corrompida, esculpindo uma imagem na forma de alguma coisa, e fazendo o mal à vista do Senhor seu Deus, de modo a provocá-lo à ira, chamarei o céu e a terra para testemunhar contra vocês hoje, de modo que em breve perecerão completamente da terra que irão possuir ao atravessar o Jordão. Vocês não viverão por muito tempo nela, mas serão completamente destruídos.

DEUTERONÔMIO 4:25-6

Qual foi o propósito dessas três adjuvações? Uma, que Israel não cresça pela força; uma pela qual o Sagrado, bendito seja Ele, adjurou Israel a não se rebelar contra as nações do mundo; e uma pela qual o Sagrado, bendito seja Ele, adjurou os ídólatras [as nações do mundo] a não oprimir Israel excessivamente.

TALMUDE BABILÔNICO KETUBOT 13:111

A palavra “pátria” (*moledet*) aparece um total de 19 vezes nos livros da Bíblia, quase metade delas no livro do Gênesis. Todos os significados atribuídos à palavra têm a ver com a terra de nascimento de uma pessoa ou local de origem da família, e nunca contêm as dimensões civis e públicas encontradas nas culturas da pólis grega ou da antiga república romana. Os heróis bíblicos nunca saíram para defender sua pátria a fim de obter liberdade, tampouco articularam expressões de amor civil por ela. Também desconhecem o significado do “sacrifício último” e da “doçura” de morrer pela pátria. Em resumo, a ideia de patriotismo desenvolvida na enseada norte do Mediterrâneo mal era conhecida em suas praias do sul e menos conhecida ainda no Crescente Fértil.

Os adeptos da ideia sionista que começou a tomar forma no final do século XIX parecem ter encarado um tema espinhoso. Como empregavam a Bíblia como uma escritura de propriedade da Palestina, que rapidamente se tornaria a “Terra de Israel”, precisavam utilizar todos os meios necessários para efetuar essa transformação de uma terra estrangeira imaginada da qual todos os judeus foram supostamente exilados em uma antiga pátria, certa vez possuída por seus antepassados mitológicos. Para atingir esse objetivo, a Bíblia começou então a assumir o caráter de livro nacionalista. De uma coletânea de textos teológicos incorporando tramas históricas e milagres divinos destinados a incutir fé em seus leitores, tornou-se uma compilação de textos historiográficos que traziam apenas algumas noções de significado religioso opcional. Nesse contexto, era necessário obscurecer o máximo possível a essência metafísica de Deus e destilar dela uma personalidade completamente patriótica. Todos os intelectuais sionistas tendiam a ser pelo menos um pouco laicos

e, portanto, não se interessavam por discussão teológica aprofundada. Da perspectiva deles, Deus, cuja existência havia sido posta em questão, prometeu uma terra para seu “povo escolhido” como uma recompensa por manter a fé nele de maneira devotada. Nesse sentido, ele foi convertido em uma espécie de locutor de um filme histórico orientando uma nação a lutar por uma pátria e emigrar para lá.

Não foi tarefa simples persistir no uso da expressão “Terra Prometida” quando a força que havia feito a promessa estava morrendo ou, de acordo com muita gente, já tinha falecido.<sup>79</sup> Não seria fácil plantar um imaginário patriótico em obras teológicas completamente alheias ao espírito nacionalista. Apesar de complicada e problemática, a iniciativa acabou sendo bem-sucedida. Mas sua meta não foi alcançada somente pelo talento dos pensadores e escritores sionistas. O verdadeiro segredo de seu sucesso foram as circunstâncias históricas nas quais ela foi executada, que discutirei mais adiante neste livro.

## **Teólogos talentosos outorgam uma terra para si mesmos**

Os livros da Bíblia não fazem menção à dimensão política de uma pátria nacional.<sup>80</sup> Ao contrário da cristandade posterior, não ensinam que a verdadeira pátria reside no paraíso eterno. Entretanto, o território desempenha um papel principal nas histórias. A palavra “terra” aparece mais de mil vezes na Bíblia e, na vasta maioria dos textos, com grande importância.

Em contraste com Jerusalém, que não é mencionada no Pentateuco,<sup>81</sup> a terra de Canaã é introduzida no princípio, no Gênesis, e subsequentemente serve de destino, arena de ação e compensação, herança, local escolhido, também desempenhando outros papéis. É descrita como “uma terra extremamente boa” (Números 14:7), “uma terra de trigo e cevada, de videiras e figueiras e romãs” (Deuteronômio 8:8), e, claro, “uma terra onde correm o leite e o mel” (Levítico 20:24, Êxodo 3:8, Deuteronômio 27:3). A suposição fundamental do público em geral, tanto judeu quanto não judeu, é de que a terra foi concedida para ser a “semente de Israel” até o fim dos tempos, e numerosos versos bíblicos parecem confirmar a suposição.

Como outras obras-primas da história da literatura, os versos bíblicos podem ser interpretados de diferentes maneiras, e essa versatilidade é uma fonte do poder que detêm. Mas isso não significa que cada verso possa ser interpretado de maneiras completamente contraditórias. De modo paradoxal, apesar dos manuscritos cristãos que registram a crença em Jesus na terra da Judeia, os textos da Bíblia indicam repetidamente que a crença em Javé não apareceu nem se desenvolveu no território que Deus designou para seus escolhidos. Surpreendentemente, os dois primeiros exemplos de teofania que desempenharam papel decisivo no estabelecimento da crença em um único Deus e lançaram as fundações do monoteísmo no hemisfério ocidental (civilização judeo-cristã-islâmica) tanto na teoria quanto na prática não ocorreram na terra de Canaã.

No primeiro exemplo, Deus apareceu em Aram, no que hoje é a Turquia, e emitiu as seguintes instruções para Abraão, o arameu: “Vai do teu país, dos teus parentes e da casa de teu pai para a terra que te mostrarei” (Gênesis 12:1). De fato, o primeiro seguidor de Javé abandonou sua pátria e

embarcou em uma jornada para a Terra Prometida desconhecida. Devido à fome, não ficou lá por muito tempo, e rapidamente mudou-se para o Egito.

De acordo com o mito fundador, o segundo grande e dramático encontro aconteceu no deserto, durante o Êxodo do Egito.<sup>82</sup> Javé teve contato direto com Moisés durante a entrega da Torá no monte Sinai. Depois dos Dez Mandamentos, além de suas instruções, mandamentos e conselhos, Deus também falou da Terra Prometida: “Veja, envio um anjo à sua frente para guardá-lo no caminho e levá-lo ao local que preparei [...] Quando meu anjo for à sua frente e o levar aos amorritas e aos hititas e aos periseus e aos cananeus, aos heveus e aos jebuseus, e eu os eliminarei” (Êxodo 23:20, 23). Embora os ouvintes já devessem saber que a terra não estava vazia, o compromisso divino agora, pela primeira vez, contém uma promessa explícita de remover os habitantes originais que podem atrapalhar a colonização.

Isto é, nem Abraão, o pai da nação, nem Moisés, seu primeiro grande profeta – ambos os quais desfrutaram de um relacionamento íntimo e exclusivo com o Criador, nasceram na terra; em vez disso, migraram de algum outro local para lá. Em vez de um mito autóctone louvando a antiguidade dos habitantes locais como uma expressão de sua propriedade da terra, a fé em Javé realçou repetidamente a origem estrangeira de seus fundadores e daqueles que estabeleceram a entidade política subsequente no lugar.

Quando Abraão, o “convertido”, que migrou da Mesopotâmia para Canaã com sua esposa arameia, tratou de casar seu filho favorito, disse a seu criado: “Você não tomará para meu filho uma esposa das filhas dos cananeus, entre os quais eu resido, mas irá a meu país e aos meus parentes, e tomará uma esposa para meu filho Isaac” (Gênesis 24:3-4). Sem se surpreender em absoluto, o servo voltou à pátria de seu senhor e importou a atraente Rebeca. Esse costume antipatriótico foi também praticado pela geração seguinte, como refletem as palavras proferidas por Rebeca – que, como o sogro, veio do exterior – a seu marido idoso: “Abomino minha vida por causa das mulheres hititas. Se Jacó casar com uma dessas mulheres hititas, uma dessas mulheres da terra, de que me valerá minha vida?” (Gênesis 27:46). Isaac cedeu à esposa mandona e instruiu seu filho mais velho de acordo: “Você não deve tomar uma esposa das mulheres cananeias” (Gênesis 28:1).

Como filho obediente, Jacó não teve escolha a não ser deixar Canaã e viajar até a Mesopotâmia, pátria de seu avô, sua avó e sua mãe. Lá, em meio à não tão distante Diáspora, Jacó casou-se com Lia e Raquel, duas irmãs locais que também eram suas primas-irmãs, gerando com elas um total de 12 filhos e uma filha. Os filhos, dos quais 11 (junto com os dois filhos de José) constituíram os pais epônimos das tribos de Israel, nasceram todos em uma terra diferente, exceto por um que nasceu mais tarde em Canaã. Além disso, como vimos, as quatro “mães da nação” também vieram de uma pátria distante. Abraão, sua esposa, a noiva do filho, as esposas e concubinas de seus netos, e quase todos os seus bisnetos eram, de acordo com a lenda, nativos do norte do Crescente Fértil que migraram para Canaã conforme ordenado pelo Criador.

A saga antipatriótica continua à medida que a história avança. Como sabemos, todos os filhos de Jacó “foram” para o Egito, onde todos os seus descendentes, o conjunto da “semente de Israel”, nasceriam pelos próximos 400 anos, o que é um tempo mais longo que o período entre a Revolução

Puritana na Inglaterra e a invenção da bomba atômica. Como seus antepassados, eles também não hesitavam em casar com mulheres locais (um arranjo permitido, contanto que as mulheres não fossem cananeias). Um exemplo notável é José, que se casou com Osnat, que lhe foi dada pelo faraó. (Hagar, a concubina de Abraão, também não era cananeia, mas sim egípcia.) Moisés, o primeiro grande líder da “semente de Israel”, tomou a midianita Zípora como esposa. Como resultado de tais casamentos, que contradiziam totalmente os costumes, não causa surpresa que “o povo de Israel foi fecundo e aumentou imensamente; multiplicou-se e ficou extremamente forte, de modo que a terra ficou cheia dele” (Êxodo 1:7).<sup>83</sup> A terra em questão aqui, devemos lembrar, era o Egito, não Canaã. Assim, de acordo com a própria história bíblica, o “povo” estava surgindo demograficamente em um lugar que não estava prometido a ele, mas que, de acordo com o antigo mapa cultural, era considerado um centro cultural prestigioso e louvável. Moisés, Aarão e Josué – que lideraram o povo para Canaã – também nasceram, foram educados e se transformaram em devotos seguidores de Javé no grande reino faraônico.

Como vimos, essa formação mitológica, antiautóctone, da “nação santa” fora da terra deve ser entendida em conjunto com outra dinâmica integrante. Não só os autores da Bíblia opõem-se aos habitantes da terra, como também expressam profunda hostilidade a eles repetidas vezes. A maioria dos autores dos textos bíblicos abominava as tribos locais (“populares”), de agricultores e adoradores de ídolos; passo a passo, eles assentam a fundação teológica para a erradicação das tribos.

Conforme notamos, Javé fez uma promessa inicial – no monte Sinai, imediatamente depois de entregar os Dez Mandamentos – de expulsar os habitantes autóctones da terra a fim de dar espaço para os seus escolhidos.<sup>84</sup> Moisés, o antigo príncipe egípcio, reiterou a promessa de Deus em uma série de ocasiões. No livro do Deuteronômio, o profeta enfatizou repetidas vezes aos “filhos de Israel” que seu deus iria “liquidar as nações cuja terra o Senhor seu Deus está lhes dando” e que eles iriam “desapropriá-las e viver em suas cidades e em suas casas” (19:1). Além disso, depois de dar instruções contendo uma abordagem relativamente moderada em relação aos habitantes não cananeus conquistados, Moisés enfatizou de novo: “Mas nas cidades desses povos que o Senhor seu Deus está lhes dando como herança, vocês não devem deixar vivo nada que respire” (Deuteronômio 20:16).

“Eliminar”, “liquidar” e tirar a vida de “qualquer coisa que respire” são imperativos claros, mas uma expressão também amplamente usada ao longo de toda a Bíblia para indicar a erradicação geral dos habitantes da terra é “destruir completamente”. De fato, de acordo com a lenda bíblica, o extermínio físico da população local começa imediatamente após as tribos de Israel cruzarem o rio Jordão e entrarem na Terra Prometida, na sequência da conquista de Jericó. Foi quando “eles destruíram completamente tudo na cidade com a espada – todo homem e mulher, tanto jovem quanto velho, e todo boi, ovelha e jumento” (Josué 6:21), prática que repetiram após a queda de todas as outras cidades. Conforme está escrito: “Então Josué conquistou toda a região – a zona montanhosa, o Neguev, os sopés da Judeia e as encostas – com os todos seus reis, sem deixar sobreviventes. Ele destruiu completamente todos os seres vivos, como o Senhor, o Deus de Israel, havia ordenado” (Josué 10:40). A conquista terminou com uma farra de saques e derramamento de sangue geral: “E

todo o espólio dessas cidades e gado o povo de Israel tomou como pilhagem. Mas todas as pessoas eles atingiram com o fio da espada até as terem destruído, e não deixaram nada que respirasse” (Josué 11:14).

Depois do assassinato em massa, o exército dos conquistadores ficou um tanto pacificado, e o “povo” nascido no Egito separou-se em tribos de novo, dividindo-se entre as várias regiões da terra. Agora, a “Terra” era maior do que Deus havia prometido a Moisés, subitamente incorporando também o outro lado do rio Jordão. Duas tribos e meia assentaram-se a leste do rio, marcando o início de sua história local na Terra Prometida, que, conforme observado, era maior que a terra de Canaã. A Bíblia reconta essa história em detalhes e com grande imaginação, e está repleta de denúncias dos pecados repetidos que levaram à punição final do exílio duplo: o exílio dos habitantes do reino de Israel para a Assíria (no século VIII a.C.) e o exílio dos habitantes do reino de Israel para a Babilônia (no século VI a.C.). Muito da narrativa recriando as histórias dos hebreus na terra de Canaã busca esclarecer os fatores que resultaram nesses exílios traumáticos.

Isso levanta uma série de questões para historiadores e estudiosos bíblicos que não acreditam na sacralidade divina dos livros nem aceitam a cronologia anacrônica e insustentável dos eventos: (1) por que os autores dos textos antigos enfatizam repetidamente a revelação da deidade em locais fora da Terra Prometida? (2) Por que a maioria dos heróis dessa epopeia fascinante não são de descendência autóctone? (3) A que propósito serviu o cultivo de ódio ardente contra a população nativa e por que, antes de mais nada, essa história de extermínio em massa, perturbadora e estranha por todas as avaliações, é contada?

Embora muitos estudiosos tenham feito objeção ao livro de Josué devido à campanha de extermínio que descreve,<sup>85</sup> o texto até um período relativamente recente era o favorito em muitos círculos sionistas, dos quais David Ben-Gurion era um representante proeminente. Os relatos sobre a colonização e o retorno do povo de Israel a sua terra prometida emprestaram poder e fervor aos fundadores do Estado de Israel, e eles agarraram-se à inspiradora semelhança entre o passado bíblico e o presente nacionalista.<sup>86</sup>

Estudantes de *yeshiva* sempre estiveram cientes de que a Bíblia não deveria ser lida de modo literal – que ela requer orientação e uma interpretação moderada das palavras severas e ambíguas de Deus. Não obstante, estudantes judeus de nove e dez anos de idade aprendem sobre as campanhas de Josué nas escolas israelenses sem o benefício dos filtros racionalistas e protetores do judaísmo talmúdico. O Ministério da Educação israelense nunca achou necessário distanciar-se dessas partes chocantes da Bíblia, e em vez disso facilita seu ensino sem qualquer censura. Como o Pentateuco e os livros dos primeiros profetas são considerados textos históricos que recontam a história do “povo judeu” desde tempos antigos, houve um consenso de que, ainda que não seja obrigatório estudar os textos mais abstratos dos profetas posteriores, sob nenhuma circunstância é permissível pular o livro de Josué. Além disso, embora o ensino desse “passado” tenha se mostrado ético e pedagogicamente destrutivo, o sistema de educação israelense recusa-se a excluir do currículo esses vergonhosos relatos de extermínio.<sup>87</sup>

Talvez seja afortunado que tanto os estudiosos bíblicos sionistas quanto os arqueólogos israelenses

recentemente tenham começado a expressar dúvidas sobre a veracidade da narrativa. O trabalho de campo tem proporcionado evidência cada vez mais decisiva de que o êxodo do Egito nunca ocorreu e que a terra de Canaã não foi conquistada de repente durante o período identificado na Bíblia. Esses estudiosos estão achando razoável presumir que as histórias de horror sobre assassinato em massa sejam invenções. Parece provável hoje que os habitantes locais, que passaram por um longo e gradual processo de transição da vida nômade para o trabalho agrícola, tenham evoluído para uma população autóctone mista de cananeus e hebreus que mais tarde deram origem a dois reinos: o grande reino de Israel e o pequeno reino da Judeia.<sup>88</sup>

A teoria que se tornou comum nos novos círculos acadêmicos é que as histórias da conquista surgiram no final do século VIII a.C. ou o mais tardar um século depois, durante o reino de Josias, na época da concentração do ritual em Jerusalém e da aparente descoberta da Torá. De acordo com os estudiosos que abraçaram essa teoria, a meta principal da obra teológico-histórica em questão era incutir nos habitantes da Judeia, bem como nos refugiados de Israel que chegaram após a destruição de seu reino ao norte, a crença em um único deus. Na luta pelo monoteísmo, todos os meios de persuasão eram considerados legítimos. Um resultado foi a incitação hostil e indiscriminada contra a veneração generalizada de ídolos e a corrupção moral concomitante.<sup>89</sup>

Tais hipóteses são agradáveis, mas permanecem extremamente inconvincentes. Embora nos aliviem parcialmente do pesadelo literário do antigo genocídio, falham em responder à pergunta fundamental: por que a história bíblica retrata os primeiros monoteístas como migrantes e conquistadores completamente estrangeiros à terra que chegaram? Essas hipóteses tampouco nos ajudam a entender como evoluiu a aterradora história de um massacre da população local. A brutalidade do período antigo é bem conhecida e se reflete em muitas fontes; histórias de assassinatos em massa podem ser encontradas nas lendas dos antigos assírios e na *Iliada*, e todo estudante de história está familiarizado com a brutalidade de Roma contra os habitantes da derrotada Cartago. Entretanto, embora atos de extermínio tenham sido ocasionalmente mencionados em documentos, não conheço nenhum grupo que tenha executado tais atos e se gabado do feito ou oferecido justificativas teológicas ou morais para a aniquilação de uma população inteira apenas para herdar sua terra.

Primeiro, é altamente improvável que o cerne historiográfico da Bíblia tenha sido escrito antes da destruição do reino da Judeia no século VI a.C. Antes da destruição não era possível escrever sobre um grande e espetacular reino com uma capital constituída de grandes palácios e salões gloriosos, visto que as descobertas arqueológicas mostram que a Jerusalém histórica não passava de uma aldeia que evoluiu gradativamente para uma pequena cidade. Segundo, os textos sobre a subordinação sistemática da dinastia governante de reis à soberania de Deus – e, mais ainda, aos zangados profetas pregadores que eram representantes de Deus na terra – não poderiam ter sido redigidos por escribas da corte ou sacerdotes dos templos, que eram desprovidos de autonomia intelectual. E nem mesmo o menor reino soberano estaria disposto a aceitar que a dinastia governante fora estabelecida pela iniciativa popular e que quase todos seus reis eram pecadores obstinados. Terceiro, é difícil explicar como uma revolução monoteísta tão significativa e tão rica em implicações audaciosas poderia ter começado a tomar forma em um pequeno reino de uma sonolenta região rural que não ostentava

nenhuma semelhança com os fervilhantes centros culturais do Oriente Próximo.

Parece muito mais provável, conforme afirmado por muitos estudiosos não israelenses e concluído pela lógica aguçada de Spinoza, que os principais livros da Bíblia tenham sido escritos e teologicamente arquitetados apenas depois que aqueles que deixaram a Babilônia chegaram a Jerusalém e até mais tarde, durante o período helênico.<sup>90</sup> Quase não restam dúvidas de que os talentosos redatores da Bíblia tivessem conhecimento em primeira mão do significado e da punição do exílio. Eles expressaram incessantemente seu choque com o acontecimento e de modo persistente tentaram proporcionar uma explicação teológica para sua ocorrência. Ao longo do Pentateuco e dos livros dos profetas, o exílio reverbera como uma experiência concreta e serve repetidamente de ameaça. É o caso do Levítico: “E hei de espalhá-los entre as nações, e desembainharei a espada atrás de vocês, e sua terra será uma desolação [...] E vocês hão de perecer entre as nações, e a terra de seus inimigos há de consumir vocês” (26:33, 38-9). É também o caso no Deuteronômio: “E o senhor vai espalhar vocês entre os povos, e vocês serão deixados em pequeno número entre as nações para onde o Senhor os conduzirá” (4:27). Essas sentenças são virtualmente idênticas a referências feitas em livros francamente “pós-exílio”, como Neemias: “Se vocês forem infiéis, eu os espalharei entre os povos” (1:8).

Como premissa de trabalho, podemos postular que, quando os conquistadores persas alcançaram a Babilônia e lá encontraram sacerdotes e antigos escribas da corte descendentes de exilados da Judeia, colocaram esses últimos em contato com o zoroastrismo, na época em luta contra o politeísmo, mas ainda leal ao dualismo divino. Uma expressão característica do distanciamento epistemológico decisivo entre o zoroastrismo dualista e o javeísmo monoteísta é encontrada nas palavras do profeta Isaías, que declara em tom decisivo: “Assim diz o Senhor para seu ungido, para Ciro [...] Eu sou o Senhor, e não existe outro. Eu formo a luz e crio as trevas, produzo o bem-estar e crio a calamidade, sou o Senhor que faz todas essas coisas” (45:1, 6-7).

Na minha opinião, o grau de abstração presente no jovem monoteísmo só poderia ter emergido dentro de uma cultura material e oficial estatal com considerável controle tecnológico sobre a natureza. Na época, tal controle havia sido obtido apenas pelas grandes civilizações hidráulicas, como Egito e Mesopotâmia. O notável encontro entre exilados e seus descendentes de um lado e esse centro de alta cultura de outro parece ser o que proporcionou a fundação para as teses pioneiras.<sup>91</sup>

Como é típico de revoluções intelectuais decisivas, esses pensadores ousados e cultos foram forçados a desenvolver suas ideias radicais fora dos círculos culturais estabelecidos. Ao escrever em uma linguagem não familiar e, no caso de alguns indivíduos, migrar para Canaã sob a proteção do soberano persa, verificaram ser possível evitar choques frontais com um sacerdócio hegemônico e hostil e com autores da corte que ainda eram semipoliteístas. Dessa maneira, deslocando-se entre Canaã e Babilônia, deram o primeiro passo do lento movimento histórico rumo a um tipo completamente novo de tradição teológica.

A pequena Jerusalém do século V a.C. tornou-se um local de refúgio e uma sementeira intelectual para esses intelectuais excepcionais. Alguns parecem ter permanecido na Babilônia e fornecido logística material e espiritual aos migrantes, o que ajudou a criar o corpo revolucionário. Canaã,

portanto, serviria de ponte espiritual entre a fé nascida no Crescente Fértil ao norte e as culturas da região mediterrânea. Jerusalém se tornaria a primeira parada da poderosa campanha teológica (judeo-cristã-muçulmana) que por fim conquistaria uma larga porção da terra.

Se adotarmos essa hipótese, os relatos sobre o nascimento do monoteísmo fora da Terra Prometida tornam-se muito mais plausíveis e mais fáceis de entender, e figuras literárias como Abraão e Moisés, que introduziram a fé em um só deus em Canaã, podem ser entendidas como um mimetismo da efetiva migração dos importadores babilônios de um deus único, que começaram a chegar ao Sião no início do século V a.C. Nos séculos V e IV a.C. – um período magnífico, que testemunhou o nascimento da filosofia grega, das peças gregas, da disseminação do budismo e do confucionismo –, os pioneiros do monoteísmo ocidental reuniram-se na pequena Jerusalém e começaram a cultivar sua nova fé.

O trabalho foi executado sob os olhos vigilantes dos agentes do reino persa por meio de figuras respeitáveis como Esdras e Neemias. As estratégias narrativas selecionadas pretendiam criar uma comunidade de crentes leais e ao mesmo tempo impedir essa comunidade de ficar forte o bastante para ser uma ameaça à autoridade imperial suprema. Foi, portanto, permitido em *Yehud Medinata* (aramaico para “província da Judeia”) imaginar a conquista de uma grande terra em nome de Deus, recontar contos de grandes reinos do passado e sonhar com fronteiras irreais de uma Terra Prometida que se estendesse por todo o trajeto até a terra de origem dos novos migrantes, ao mesmo tempo que na prática refreavam-se as exigências de soberania efetiva, fazendo com que se contentassem com um templo modesto, agradecendo repetidamente aos “benevolentes” governantes persas e evitando que o poder da nova comunidade de crentes se tornasse excessivo.

Ao contrário das monarquias que os governavam e do estrato educado que anteriormente havia servido aos governantes locais, os hebreus nativos – o “povo da terra”, cujos pais viveram sob os reinos da Judeia e de Israel – e as tribos cananeias que viveram junto nunca foram exilados para a Assíria ou a Babilônia. Eram e continuaram sendo fiéis pagãos carentes de educação. Esses lavradores que falavam uma mistura de dialetos não reconheciam a exclusividade ou unicidade de Javé, embora o venerassem como a deidade proeminente entre os outros deuses. A meta dos migrantes monoteístas era congregar a elite local dos idólatras para dissuadi-la de sua fé, isolando-a assim da massa dos habitantes da terra, e moldá-la em um corpo de crentes dedicados. O resultado foi, ao que parece, o primeiro surgimento da ideia de “povo escolhido”.

Como era costume entre os reis da Babilônia, foram redigidas detalhadas crônicas oficiais dos eventos, formuladas de maneira semelhante às da Estela de Mesha. Muito provavelmente, essas crônicas permaneceram em Jerusalém ou foram levadas para o exílio após a destruição,<sup>92</sup> fundindo-se em um rico reservatório de mitos cósmicos migrantes e tradições importadas do Crescente Fértil ao norte. Juntas, essas fontes serviram de núcleo para a história da Criação do mundo e da revelação de seu deus único. O próprio Deus, originalmente conhecido como *elo*, foi surripiado da tradição cananeia e se tornou *elohim* (o nome hebreu para Deus mais comumente usado na Bíblia). Foram pilhados os ritmos, rimas e estruturas linguísticas da poesia ugarítica, e os códices legais dos reinos mesopotâmicos foram incorporados aos mandamentos bíblicos. Até o longo e complicado relato da

divisão das 12 tribos de Israel parece se basear em uma tradição política grega articulada por Platão em sua descrição da colonização ideal e sua divisão em 12 partes e tribos, dando-lhe uma célebre e familiar expressão literária.<sup>93</sup>

A glorificação de um presente material e politicamente modesto e desesperado exigia um passado sólido e glorioso, e, como a educação e a propaganda pretendiam fomentar o monoteísmo, exigiram e com isso deram origem a um novo gênero literário. Ao mesmo tempo que Heródoto passava por Canã (ou Palestina, como ele se referiu), os círculos cultos de Jerusalém e da Babilônia começavam a formular sua doutrina. Seus textos, entretanto, não podem ser vistos como históricos, e são muito mais bem classificados como “história-mito” original.<sup>94</sup> Nesse novo gênero desconhecido não mais encontramos histórias sobre vários deuses, mas ainda não encontramos tampouco a investigação dos acontecimentos e ações humanos como uma meta em si, como vemos no mundo grego. A motivação primária para a redação foi a poderosa necessidade de recriar o passado como prova do plano e das maravilhas do Deus único e como evidência da inferioridade dos humanos, destinados a se mover eterna e ciclicamente entre pecado e punição.

Com esse propósito, era necessário separar de modo persistente o trigo do joio – determinar qual rei do passado havia sido escolhido por Deus e teria suas transgressões perdoadas, e quem permaneceria um malfeitor aos olhos de Deus, desprezado até o final de seus dias. Era necessário determinar quais reis do passado haviam permanecido fiéis a Javé e quais deveriam ser eternamente amaldiçoados. As principais figuras dessa iniciativa eram históricas, seus nomes foram retirados das detalhadas crônicas. Outros sacerdotes, atuando na Samaria, arrogaram-se um relacionamento pessoal com o grande reino de Israel, reforçando o notavelmente longo mito do reino unido de Davi e Salomão, repartido em dois como resultado de sectarismo pecaminoso. Embora os líderes do reino do norte se transformassem em detestáveis adoradores de ídolos, isso não impediu o roubo de seu nome prestigioso, Israel, e sua atribuição ao “povo escolhido”.

A despeito das conclusões pioneiras de Spinoza, é ilógico presumir que esses textos extraordinários pudessem ter sido escritos apenas por um ou dois autores. A comunidade de autores muito certamente era grande e variada, e mantinha contato constante com os centros da Babilônia. A natureza dos textos reflete que foram escritos e reescritos repetidamente ao longo de um período de muitas gerações, resultando em relatos repetidos, histórias individuais unidas por emendas, ausência de coerência narrativa, lapsos de memória, mudanças de estilo, uso de diferentes nomes de Deus e um número significativo de contradições ideológicas. Claro que os autores ignoravam que todos os textos um dia seriam reunidos em um único livro canônico.

A despeito do amplo consenso referente à existência de um só deus, permaneceram numerosas discordâncias quanto aos valores morais que deveriam ser inculcados. Também brotaram variações na política de tratamento dos outros.<sup>95</sup> Os autores posteriores parecem ter sido menos propensos à exclusão que os pioneiros, pois os deuteronomistas diferem dos autores sacerdotais tanto no estilo quanto na concepção da presença divina. Em todo caso, mesmo que a redação profusa pretendesse criar um cerne comunitário imediato, também era, e talvez muito mais intencionalmente, dirigida ao futuro distante.

A crescente proeminência dos que chegavam de Arã-Naharaim e seu profundo desdém pelos habitantes nativos refletiram-se na maioria dos livros da Bíblia e nos livros dos primeiros profetas. A pátria é situada em outro local – na Babilônia ou no Egito, os dois centros culturais mais bem considerados do período antigo. Os líderes espirituais dos “filhos de Israel” originaram-se de um local muito respeitado e de boa reputação, de onde trouxeram sua fé exclusiva e os mandamentos mais importantes de seu deus. Comparados a eles, os habitantes de Canaã eram ignorantes, corruptos e inclinados a se envolver em adoração recorrente de ídolos.

Desprezo e desinteresse pela população autóctone foram no fim traduzidos em perturbadoras descrições literárias de sua expulsão e extermínio. Os autores pioneiros que chegaram a Canaã não possuíam administração estatal nem exército. Não exibiam semelhança com os cruzados e não tinham uma inquisição institucionalizada. Tudo que tinham a seu dispor eram imaginação, palavras e intimidação.

Eles não se dirigiram ao público em geral. Em vez disso, sua atividade literária ocorreu em meio a uma pequena elite letrada e um número limitado de ouvintes curiosos, congregados nos arredores da pequena Jerusalém. Passo a passo, porém, o círculo expandiu-se e a “semente de Israel” continuou florescer até que, no século II a.C., teve condições de estabelecer o primeiro regime monoteísta da história: o pequeno e breve reino asmoniano.

Depois de negar o direito de propriedade e o direito à vida aos habitantes nativos da terra escolhida, os autores dos textos bíblicos concederam a terra a si mesmos e àqueles que concordaram em abraçar sua doutrina. O monoteísmo ainda era uma fé duvidosa, profundamente preocupada com a ameaça representada pelo politeísmo. Só depois de o monoteísmo ficar forte, na sequência da revolta macabeia do século II a.C., começariam o proselitismo e a conversão indiscriminada daqueles em seu meio. De momento, a comunidade monoteísta engajava-se em lutas ferozes com as massas de adoradores de ídolos que as cercavam e contra as quais forjaram inflexíveis posições isolacionistas.

A proibição de se casar com mulheres locais tornou-se uma diretiva suprema entre os “retornados do Sião” (*shavei zion*), a ponto de aqueles que já estavam casados com locais nativos receberem ordem de se divorciar,<sup>96</sup> e aqueles que migraram para Canaã serem forçados a importar esposas da Babilônia. Essa condenação da população local parece coerente com a estratégia geral do império persa, engajado no familiar princípio de dividir para governar. A nova “nação santa” em atividade em Jerusalém e área adjacente foi proibida de se integrar ao povo rural e simples da terra. Portanto, em ações de retroatividade literária, Isaac e Jacó também foram obrigados a se casar com virgens aramaicas, e José e Moisés tiveram permissão de tomar esposas egípcias e medianitas, mas não cananeias. E quando “mais tarde”, entre suas 700 esposas e três mil concubinas, o insaciável e lascivo rei Salomão também tomou belas mulheres locais, suas ações foram consideradas desfavoráveis por Javé, e o reino imaginário foi dividido em dois. Isso, entre outras coisas, proporcionaria legitimidade teológica para a futura existência dos reinos de Israel e da Judeia (1 Reis, 11:1-13).

A proibição do casamento com homens ou mulheres cananeus das famílias pagãs locais ligadas a grandes clãs ou tribos era estrita e extensa. Tais uniões só eram permitidas aos excomungados ou amaldiçoados, como o filho mais velho de Isaac, Esaú, e resultavam em considerável declínio na

condição social. Nesse contexto, é fascinante traçar o entrelaçamento da história bíblica com os mandamentos de Deus da origem à implementação. Moisés, por exemplo, emitiu as seguintes instruções:

Quando o Senhor seu Deus levá-lo para a terra em que você estiver entrando para tomar posse e remover muitas nações diante de você, os hititas, os girgaseus, os amorreus, os cananeus, os periseus, os hiveus e os jebuseus, sete nações mais numerosas e poderosas que você, e quando o Senhor seu Deus as entregar a você, e você as derrotar, então você deve condená-las à destruição completa. Você não fará nenhum pacto com elas e não lhes mostrará misericórdia. Você não se ligará a elas pelo casamento, dando suas filhas aos filhos delas ou tomando as filhas delas para seus filhos. (Deuteronômio 7:1-3)

Por mais estranho que pareça, Deus primeiro ordenou o extermínio completo da população local e depois emitiu instruções para não se casarem com aqueles que haviam aniquilado. O extermínio e a proibição do casamento misturaram-se na imaginação isolacionista dos zelosos autores em um sólido composto de destruição.

Depois de fornecer um relato dos atos de extermínio de Josué, os autores seguiram adiante para informar a seus perplexos leitores que o genocídio, como qualquer outro genocídio da história, não havia sido completo. De fato, muitos pagãos continuaram a viver em Canaã mesmo depois do retorno para o Sião, inclusive após a legendária conquista de Josué. Sabemos da misericórdia manifestada à prostituta Raab e aos gibeonitas, que se tornaram lenhadores e carregadores de água. Além disso, antes de sua morte, Josué, um rígido líder militar, congregou seus seguidores e emitiu o seguinte aviso a eles:

Pois, se vocês voltarem atrás e se apegarem ao restante dessas nações que permanecem entre vocês e fizerem casamentos com elas, de modo que se associem com elas, e elas com vocês, saibam com certeza que o Senhor seu Deus não mais expulsará essas nações diante de vocês. Mas elas serão armadilhas e laços para vocês [...] (Josué 23:12-3)

No livro dos Juízes, que aparece na Bíblia como uma continuação direta da história de Josué, ficamos surpresos ao saber que a população local não foi exterminada e que a obsessão com a ameaça da assimilação dentro da população local ainda corria solta:

Então o povo de Israel viveu entre os cananeus, os hititas, os amorreus, os periseus, os hiveus e os jebuseus. E as filhas deles tomaram para si como esposas, e suas próprias filhas deram aos filhos deles, e serviram aos deuses deles. E o povo de Israel fez o que era mau aos olhos do Senhor. Esqueceram-se do Senhor seu Deus e serviram aos Baalins e Asherahs. (Juízes 3:5-7)

Entretanto, é ainda mais surpreendente que, supostamente mais tarde, no livro de Esdras, uma grande inquietação ainda cerque o tema da integração com os antigos povos exterminados:

E, depois de essas coisas terem sido feitas, os oficiais me abordaram e disseram: “O povo de Israel e os sacerdotes e os levitas não se separaram dos povos das terras com suas abominações, dos cananeus, dos hititas, dos periseus, dos jebuseus, dos amonitas, dos moabeus, dos egípcios e dos amorreus. Pois eles tomaram algumas das filhas desses para serem esposas deles e de seus filhos, de modo que a raça santa misturou-se com os povos das terras”. (Esdras 9:1-2)

A separação e compartimentação entre a deidade solitária (*elohim*) e sua pitoresca família – sua esposa Asherah, ela mesma uma deusa da terra, e seus talentosos filhos, o tempestuoso Baal, a desejável Astarte, o feroz Anat e Yam, deus do mar – parece ter sido um contínuo trabalho de Sísifo

no qual os primeiros monoteístas engajaram-se de modo incessante. A fim de inculcar um deus único e supremo, era necessário extirpar as deidades do passado e, se isso não fosse feito e os filhos de Israel voltassem a adorar muitas deidades, seriam punidos e destituídos da terra que lhes fora concedida. Embora tivesse uma opinião positiva de si mesmo e fosse “misericordioso e compassivo”, Javé era um deus severo e vingativo. Como um marido zeloso e possessivo, não perdoava quem o traísse, e, quando seus seguidores pecavam, as sanções eram imediatamente acionadas. No final da história, os temas recorrentes de destruição e exílio são vividamente descritos.

Em sua totalidade, o livro dos Reis pretende estabelecer que a expulsão dos israelitas foi resultado das abominações da Casa de Omri, assim como os habitantes da Judeia foram mandados para o exílio devido aos pecados do rei Manassés. Quase todos os profetas, de Jeremias a Isaías, passando por Amós e Miqueias, proferem advertências incessantes sobre a calamidade que se abaterá sobre a região e a transformará em um deserto, exterminando pecadores e provocando a brutal perda da terra. Essa é a derradeira arma dos autores da Bíblia, que orientam e advertem incansavelmente a comunidade de crentes em lenta expansão a abraçar um só deus.

No discurso teológico da Bíblia, a promessa da terra ao povo eleito é quase sempre condicional. Nada é planejado para a eternidade; tudo depende do grau em que o povo se devota a Deus. A Terra Prometida não é uma concessão única, nem um presente irrevogável. Permanece como um empréstimo, e nunca pode ser considerada como propriedade territorial. Aos filhos de Israel não é concedida a posse coletiva da Terra Prometida, que permanecerá eternamente como propriedade de Deus, que apenas a oferece de modo temporário e condicional, ainda que com grande generosidade.

“Pois toda a terra é minha” (Êxodo 19:5), enfatiza repetidamente o onipotente proprietário divino. Para dissipar todas as dúvidas quanto à natureza da posse e propriedade do povo, ele afirma de maneira clara e decisiva: “A terra não será vendida em caráter perpétuo, pois a terra é minha. Pois vocês são estrangeiros e peregrinos comigo” (Levítico 25:23).<sup>97</sup> Desde John Locke, o pensamento político moderno sempre viu a terra como pertencente a quem a cultiva. Essa, entretanto, não era a filosofia da Bíblia. A terra não era propriedade dos povos da antiga Canaã, nem propriedade das tribos hebreias. Em uma considerável medida, todos aqueles que viviam nela podiam ser considerados seus órfãos.

Não obstante sua poderosa conexão com a cidade santa de Jerusalém, a Terra de Israel nunca foi a terra ancestral dos descendentes dos filhos de Israel, pois, como vimos, a maioria de seus antepassados imaginários nasceu em outros lugares. Além disso, os heróis da Bíblia não tinham pátria, não só no sentido político greco-romano da palavra, mas também no sentido mais limitado de uma área familiar, protegida e segura. O território, de acordo com a doutrina do monoteísmo incipiente, não seria nem um refúgio nem um abrigo para seres humanos comuns ou fatigados; seria para sempre um desafio – um pedaço de terra que a pessoa deveria se mostrar digna de deter, ainda que temporariamente.

Em outras palavras, em todos os livros da Bíblia, a terra de Canaã nunca serviu de pátria para os “filhos de Israel”, e por esse motivo, entre outros, nunca se referiram a ela como “a Terra de Israel”.

# Da terra de Canaã à terra da Judeia

Diferentemente da maioria dos israelenses modernos, que não estão cientes de que a expressão convencional “Terra de Israel” (*Eretz Israel*) não é encontrada nos livros da Bíblia em seu sentido abrangente, os autores da Mishná e do Talmude têm agudo entendimento do fato, pois tiveram a sorte de ler a Bíblia sem o prisma do nacionalismo. Um *midrash halakha* (uma forma de literatura rabínica destinada ao esclarecimento da lei e prática judaicas), muito provavelmente do século III d.C., contém o seguinte texto:

Canaã fez por merecer que a terra fosse chamada por seu nome. Mas o que Canaã fez? Simplesmente isso: tão logo soube que os israelitas estavam prestes a entrar na terra, levantou-se e desviou da frente deles. Deus então lhe disse: você desviou da frente de meus filhos. Eu, por minha vez, chamarei essa terra pelo seu nome. (Mekhilta, Pisha, 18, 69)<sup>98</sup>

Conforme indicado na introdução deste livro, tanto na Bíblia quanto no longo período que precede a destruição do Templo no ano 70 d.C., a região foi concebida como Terra de Israel não por causa do idioma de seus habitantes, nem por seus vizinhos próximos.

Nomes e apelidos de lugares, entretanto, não duram pela eternidade, e mudanças sociais e demográficas com frequência resultam no surgimento de novas denominações. Como seria de esperar em um período de quatro séculos em qualquer região do globo, a morfologia política da terra de Canaã mudou entre o século II a.C. e o século II d.C. Nesse tempo, a região tornou-se cada vez mais conhecida como terra da Judeia, embora o antigo nome não tenha desaparecido por completo. Flávio Josefo, por exemplo, escrevendo no final do século I d.C., refere-se a ela como a “terra de Canaã” ao falar sobre o passado, mas chama a atenção do leitor para o fato de que a terra “então chamada de Canaã” era “agora chamada de Judeia”.<sup>99</sup>

Infelizmente, muito pouco sabemos sobre os eventos ocorridos em Canaã entre os séculos V e II a.C., quando os livros da Bíblia foram redigidos, editados e retrabalhados. Esse conhecimento nos diria muito sobre as circunstâncias em que os livros foram escritos e nos deixaria mais aptos a interpretar seu significado. A história dos habitantes da pequena província da Judeia que existiu na terra até sua conquista por Alexandre da Macedônia é virtualmente desconhecida devido à falta de fontes, e o mesmo é válido para o início do período helênico. O que está claro é que os livros sagrados foram repetidamente copiados e transmitidos de geração para geração, e que a disseminação da religião javeísta nas pequenas localidades ao redor de Jerusalém começou a frutificar. Conforme já observamos, no século II, o Deus único já possuía uma ampla comunidade de crentes apta a abraçar suas visões e até se rebelar contra um governante pagão a fim de defender seus princípios religiosos e práticas rituais.

A revolta asmoniana de 167-160 a.C. foi um acontecimento essencial para o surgimento histórico do monoteísmo no mundo ocidental. A despeito da derrota decisiva dos rebeldes no campo de batalha, o enfraquecimento do império selêucida criou uma situação rara, facilitando o estabelecimento de um regime religioso autônomo, que em 140 a.C. emergiu como um reino teocrático soberano. Mesmo que a independência do reino da Judeia tenha sido de curta duração –

apenas 77 anos, até a chegada do romano Pompeu –, serviu como trampolim para a disseminação do judaísmo pelo mundo.

Nosso conhecimento da revolta baseia-se apenas em umas poucas fontes, sendo a pioneira e principal o primeiro livro de Macabeus. Temos também o segundo livro de Macabeus, posterior, alguns comentários gerais de historiadores helênicos e romanos e os subsequentes adágios comuns do Talmude. A revolta é abordada por Flávio Josefo em *Antiguidades judaicas* e *Guerras judaicas*, mas o historiador judeu baseia a maior parte da narrativa no primeiro livro de Macabeus, ao qual não acrescenta informações significativas. O livro bíblico de Daniel e uns outros textos classificados como “externos” ou apócrifos também foram redigidos durante o período asmoniano, embora seu caráter não histórico contribua pouco para facilitar a reconstrução desses acontecimentos.

Embora a identidade do autor (ou possivelmente autores) do primeiro livro de Macabeus seja desconhecida, os estudiosos acreditam que ele tenha vivido na Judeia uns trinta anos depois da revolta e estivesse intimamente afiliado aos asmonianos durante o governo de João Hircano. O texto foi escrito em hebraico, mas rejeitado pela herança judaica e excluído do cânone judaico.<sup>100</sup> Como o texto original foi perdido, tudo o que resta é uma versão grega na Septuaginta (“tradução por 70”), que, como os textos de Filo de Alexandria e Flávio Josefo, sobreviveu graças aos cristãos helenistas. É uma ironia da história que, não fosse pela ação da antiga cristandade na preservação de textos antigos, muito provavelmente teríamos pouco ou nenhum conhecimento sobre a história dos judeus entre a revolta asmoniana e a destruição do Templo.

Uma leitura atenta do primeiro livro de Macabeus revela uma distância notável entre os critérios que se podem obter da leitura do texto em si e a interpretação da revolta promovida pelo sistema de educação israelense. Assim como a iniciativa sionista nacionalizou o feriado tradicional de Hanukkah, também tentou ofuscar os aspectos religiosos tanto do livro bíblico quanto da própria revolta.<sup>101</sup> A narrativa antiga não fala nada sobre um levante “nacional” irrompendo durante uma luta contra uma cultura latina estrangeira, nem sobre uma revolta “patriótica” com o objetivo de defender o país de invasores estrangeiros. E, do mesmo modo que o nome Terra de Israel não aparece em lugar nenhum da narrativa, a despeito da insistência dos historiadores sionistas, a narrativa também não faz referência ao conceito de “pátria”, embora o autor do livro seja bem versado na Bíblia e extremamente familiarizado com a literatura grega, da qual com certeza ele tinha condições de tomar empréstimos.

Por muitos anos, os devotos judeus estiveram acostumados a viver sob governantes que não compartilhavam de sua fé. Enquanto os reis da Pérsia e subsequentemente os primeiros mandatários helênicos os deixaram por sua própria conta e lhes permitiram adorar seu Deus singular, não armaram protestos que deixassem uma marca na história. Foram as extraordinárias perseguições religiosas de Antíoco IV Epifânio e a profanação do Templo que incitaram a ousada revolta. Matatias e seus filhos rebelaram-se contra o império porque “naquele tempo os oficiais do rei estavam impondo decretos para o abandono da prática judaica. Eles foram à cidade de Modin fazer seu povo oferecer sacrifícios pagãos” (1 Macabeus 2:15). O velho sacerdote asmoniano matou não um judeu que tentava adotar uma “cultura nacional” estrangeira, mas sim um habitante da Judeia que estava

pretendendo sacrificar um animal para outros deuses. Ele mobilizou seus apoiadores exortando: “Todos os que sejam zelosos da Lei e apoiem o pacto que venham comigo!” (1 Macabeus 2:27).

A fim de transmitir a importância de termos como “helenistas” como algo diferente dos “hebreus” autênticos – palavras que desempenham papel central nas populares interpretações historiográficas sionistas, o autor de Macabeus teria que ter sido conservado em uma cápsula do tempo e emergir na era moderna. Como essa é uma opção da qual ele obviamente não desfrutou, tais adjetivos não aparecem no texto. Como outros autores bíblicos antes dele, simplesmente faz a distinção entre fiéis e pecadores – entre adoradores devotados dos céus e detestáveis adoradores de ídolos e não circuncidados. Na época, os habitantes da Judeia ainda incluíam um significativo número de pessoas que se dedicavam à idolatria ou eram encorajadas a retomar tais rituais, e os líderes da comunidade judaica consideraram imperativo separar-se dessa população e subjugar-lá. Elemento-chave para a história da revolta no todo é a terrível tensão entre piedade e profanação dos mandamentos do Pentateuco, não uma cultura hebreia consciente de si de um lado e a linguagem grega do outro.

Judas Macabeu incitou seus seguidores a se sublevar e lutar por sua vida e leis religiosas, não por sua terra (1 Macabeus 3:21). Mais tarde, seu irmão Simão tentaria mobilizar um novo exército explicando: “Vocês sabem o quanto a família de meu pai, meus irmãos e eu fizemos pelo bem da Lei de Moisés e do Templo. Vocês também sabem das guerras que lutamos e dos problemas que tivemos” (1 Macabeus 13:3). Entretanto, não diz nada sobre sacrifício “nacional” ou sofrimento pelo bem da pátria, um conceito que nem existia na Judeia.

Ao contrário dos soldados contratados pelo futuro reino asmoniano, o exército dos macabeus consistiu de fiéis voluntários fartos da corrupção moral dos sacerdotes na capital e dos pesados impostos cobrados pelos governantes selêucidas. A combinação de intenso zelo monoteísta e protesto ético dotou os rebeldes de extraordinária fortaleza mental e inchou suas fileiras em dimensões espantosas. Todavia, é seguro presumir que sempre constituíram uma minoria entre a população camponesa.<sup>102</sup> Depois de uma série de embates difíceis, conseguiram entrar em Jerusalém e liberar o Templo. A vitória foi coroada pela purificação do centro e pela construção de um novo altar para o Deus único. Ao longo dos anos, a dedicação desse altar seria marcada por um feriado religioso judaico.

É interessante notar que a luta entre os judeus monoteístas e os pagãos não judeus continua após a conquista de Jerusalém. Nesse contexto, o exército rebelde cruza a fronteira da terra da Judeia, invade regiões remotas como a Galileia, Samaria, Neguev e Gilad através do rio Jordão, e aí instala judeus fiéis em “sua terra”, possibilitando-lhes adorar a Deus em paz e sem a distração idólatra dos vizinhos. Ao final das batalhas, a terra da Judeia é expandida por meio da anexação de regiões adjacentes, que são submetidas à soberania da nova dinastia de sacerdotes (1 Macabeus 10:30, 41). O rei selêucida Alexandre Balas autoriza a anexação e nomeia João, um dos filhos de Matatias, para atuar como sumo sacerdote sob sua proteção real.

Quando o drama e as batalhas chegam ao fim e o emissário do novo rei Antíoco VII exige a devolução de uma série de áreas anexadas pelos macabeus, o autor atribui as seguintes palavras ao sacerdote Simão, governante do reino asmoniano: “Jamais tiramos terra de outras nações ou

confiscamos qualquer coisa que pertencesse a outro povo. Pelo contrário, simplesmente retomamos propriedades que herdamos de nossos antepassados, terra que havia sido injustamente tirada de nós por nossos inimigos em uma ou outra ocasião” (1 Macabeus 15:33). Essa afirmação incomum, que se destaca como excepcional no texto, é indicativa do avanço de uma nova reivindicação de um direito autóctone que começa a transcender as conceituações bíblicas tradicionais e nos aproxima da herança territorialista dos helenistas.

Elementos significativos do texto (vestuário, ouro, reconhecimento na corte de Simão, cordialidade para com os líderes helênicos que apoiavam os asmonianos) indicam que o escritor totalmente religioso da corte não nutria mal-estar relativo à helenização que havia começado a se espalhar dentro do novo regime sacerdotal. João, o sumo sacerdote e quiçá patrono do autor, com toda a razão escolheu o típico nome grego Hircano, precedente seguido por todos seus herdeiros na dinastia asmoniana, que adotariam nomes não hebreus e as práticas dos outros governantes da região. No fim das contas, o reino asmoniano aceleraria o ritmo da helenização cultural entre os habitantes de Jerusalém não menos do que preservaria, com direção eficiente e às vezes brutal, a crença em um só Deus.

Ao mesmo tempo, não devemos esquecer que a expressão “a terra de nossos antepassados” (*nahalat avoteinu*) significa uma coisa muito diferente do conceito de *patris* em seu sentido político original. O conceito antigo, surgido na pólis independente muito antes das conquistas de Alexandre da Macedônia e que expressava a conexão de cidadãos soberanos com sua cidade, foi então despido de seu significado patriótico original e se tornou, durante o período helenístico, um eco cada vez mais distante de uma realidade histórica esmaecida. Assim como o regime sacerdotal hereditário, a monarquia dinástica que governou o reino da Judeia até sua conquista final por Roma não ostentava semelhança com a liderança eleita das cidades democráticas gregas.

O segundo livro de Macabeus é mais helenístico e teologicamente judaico que o primeiro. Infelizmente, no entanto, é também menos histórico.<sup>103</sup> É mais judaico e menos histórico porque Deus desempenha um papel ativo nos acontecimentos e dirige a revolta publicamente e é mais helenístico porque, diferentemente do primeiro livro, faz uso inesperado do termo *patris* (πατρίς) como um dos motivos do levante. Em contraste com o livro anterior, escrito em Jerusalém, 2 Macabeus, redigido durante um período posterior em um dialeto grego, mais provavelmente no Egito helenístico, nos informa que, na sequência do discurso mobilizador de Judas, seus seguidores ficaram “dispostos a morrer por sua religião e seu país” (2 Macabeus 8:21).<sup>104</sup> Todavia, essa retórica, completamente estranha à linguagem hebraica, não transforma o texto em uma declaração especialmente patriótica porque aqui também a principal meta da rebelião permanece a purificação do Templo, não o estabelecimento de uma pólis independente ou de uma “nação-Estado” judaica. O livro começa com a dedicação do altar e termina com a decapitação de Nicanor, o líder militar selêucida inimigo, e com a comemoração da vitória com um feriado de ação de graças judaico pelos atos de Deus.

Embora a transformação de uma rebelião puramente religiosa em um reino judaico soberano seja fascinante, a evidência dessa mudança não é apenas escassa e reticente, mas também difícil de ser

usada para a recriação de uma história acurada. Em todo caso, a conceituação de espaço geográfico dos reis asmonianos era completamente diferente da dos rebeldes, conforme atestado, não necessariamente por suas deliberações, que ocorreram em caráter privado, mas por suas ações militares e religiosas. Como vimos em 1 Macabeus, a fome territorial do sacerdote Simão ficou cada vez mais insaciável a cada nova vitória no campo de batalha. Como todas as outras entidades políticas da região, o reino da Judeia tentaria expandir suas fronteiras tanto quanto possível e teria êxito em seus esforços. Ao final da campanha de conquista contínua dos reis asmonianos – ou seja, no auge de seu domínio –, a Terra conteria a Samaria, a Galileia e a região de Edom. Desse modo, o reino da Judeia ficaria relativamente próximo das dimensões da terra faraônica de Canaã.

A fim de se estabelecerem dentro de seus novos territórios, os novos judeus empregaram uma estratégia diferente daquela empregada por seus antepassados, os isolacionistas “retornados para o Sião”, que muito provavelmente foram os responsáveis por moldar a imagem de Josué como um destruidor. Como vimos, as primeiras gerações ficaram temerosas e separadas de seus vizinhos pagãos. Entretanto, os governantes helenísticos da Judeia eram mais seguros de si e ignoraram a diretriz bíblica de extermínio; em vez disso, esforçaram-se apaixonada e energicamente para converter os habitantes dos territórios vizinhos conquistados. Os edomitas de Neguev e os iturianos da Galileia foram obrigados pelos asmonianos a remover o prepúcio e se tornar judeus no pleno sentido da palavra. Assim, a comunidade de crentes judeus cresceu tanto em tamanho quanto em poder, e a terra da Judeia expandiu-se.

Essa conversão em massa não foi exclusiva do reino da Judeia. A partir desse período, e em especial como resultado do fértil encontro do monoteísmo com a cultura grega, o judaísmo tornou-se uma religião ativamente proselitista e começou a se espalhar pelo Mediterrâneo, adquirindo muitos praticantes novos.<sup>105</sup> E, embora houvesse existido continuamente uma comunidade monoteísta na Babilônia desde o século V a.C., os migrantes começaram a deixar a Judeia três séculos depois rumo a todos os centros do mundo helenístico, onde então começaram a disseminar sua fé em massa.

Qual a conexão entre os migrantes judeus e os novos judeus convertidos de um lado e a terra de Canaã, que gradualmente tornou-se a terra da Judeia, de outro? É nesse ponto que brota esse tema – tema que doravante mantém-se presente na pesquisa sobre o judaísmo nas comunidades e reinos que adotaram a religião até a era moderna. Uma avaliação das várias conexões entre crentes judeus e a terra da Bíblia permite-nos entender melhor a religião em si. Entretanto, devido à escassez de fontes, esta seção vai focar apenas a presença da terra da Judeia no coração dos pioneiros da intelectualidade judaica, ou, para ser mais específico, no coração de duas figuras que talvez possam não ser fortemente representativas de círculos mais amplos. Para nossa discussão, o mais importante é o fato de ser impossível determinar o grau em que as obras desses autores articularam o estado de espírito entre as massas de judeus convertidos com quem eles viviam e com quem rezavam nas novas sinagogas.

Filo de Alexandria pode ser considerado o primeiro filósofo judeu, se omitirmos da categoria os autores dos livros bíblicos dos profetas e Eclesiastes. Embora esse intelectual judeu original não soubesse hebraico, a tradução grega da Bíblia, que desempenhou papel fundamental em atrair

politeístas cultos para o monoteísmo judeu, habilitou-o a construir uma doutrina teológica organizada. Em todo caso, esse importante pensador não apenas esperava a conversão do mundo inteiro, como também não escondia seu profundo vínculo com Jerusalém.<sup>106</sup>

Conforme já salientei, a denominação “Terra de Israel” era desconhecida pela literatura helenística judaica, todavia, a expressão “Terra Santa”, que aparece de modo limitado nos textos bíblicos, tinha se tornado comum e foi usada com frequência por Filo.<sup>107</sup> Suas obras também contêm o termo helenístico “pátria”, embora em princípio, e muito logicamente, ele não ligue sua preciosa Terra Santa à ideia de uma pátria nacional:

É a cidade santa, onde fica o templo sagrado do Deus Altíssimo, que consideram sua cidade-mãe, mas as regiões que obtiveram de seus pais, avós, bisavós e ancestrais ainda mais remotos para viver [consideram] como a pátria onde nasceram e foram criados.<sup>108</sup>

Em certos aspectos, as palavras de Filo lembram a distinção que Cícero tentou fazer poucos anos antes. Aqui também encontramos a pátria não política, aquela onde as pessoas nascem e crescem e que molda seu caráter, junto com outro lugar pelo qual anseiam, sendo que a conexão com este não contradiz o senso de conexão com a primeira região de filiação. Entretanto, para Cícero, esse “outro” lugar era o espaço urbano onde ele atuava, constituindo uma expressão de sua soberania cívica sobre sua pátria, enquanto o outro lugar de Filo era um foco distante de anseio religioso. Cícero representava uma imaginação política que estava em processo de desaparecimento, ao passo que Filo estava articulando uma nova imaginação religiosa que tomaria forma nos séculos vindouros.

Assim como as antigas cidades gregas eram queridas pelos colonizadores helênicos nas colônias, entendia-se que a cidade de Jerusalém, que era ainda mais santa que a terra, era querida por todos os fiéis judeus do mundo, que não esqueciam de seu *status* como fonte do judaísmo. Entretanto, não era a pátria deles, e devotos judeus nunca sonharam em se estabelecer lá.

Filo viveu toda sua vida em Alexandria, no Egito, a uma pequena distância da ansiada Terra Santa. Pode até ter feito uma peregrinação a Jerusalém, embora não tenhamos como confirmar isso. Tendo vivido em época anterior à destruição do Templo, poderia ter residido próximo a ele, em sua metrópole, caso optasse por fazê-lo. Naquele tempo, o reino da Judeia estava sob domínio romano, assim como o Egito, e a viagem entre as duas terras era livre e segura. Entretanto, assim como centenas de milhares de outros judeus na terra do Nilo nunca sonharam em migrar para a Terra Santa vizinha, o filósofo de Alexandria também decidiu viver e morrer em sua pátria original.

Filo pode ter sido o primeiro a formular com perspicácia o fiel elo judeu não apenas com sua terra, mas também com a cidade santa de Jerusalém. Ele seria seguido por muitos outros que aprofundariam e expandiriam sua abordagem e introduziriam novos elementos a esse sentimento de conexão. Mas o cerne do relacionamento não mudaria muito: o lugar santo nunca se tornaria uma pátria para os judeus ou para as massas de convertidos judeus que se juntariam a eles, expandindo as hostes do “povo escolhido” em centenas de milhares.

No futuro distante, outro aspecto da concepção de Filo sobre Jerusalém e a terra da Judeia emergiria na cristandade, que, diferentemente do judaísmo, adotou e preservou as obras de Filo, o

Judeu. Para ele, como notamos, o lugar era muito mais que um pedaço de terra: era a capital espiritual por cuja santidade ansiavam os judeus do mundo inteiro. Mas sua imaginação religiosa levou-o ainda mais longe, a argumentar que a divina cidade eterna não se situava no chão, nem era feita de “madeira e pedra”.<sup>109</sup> Essa afirmação surpreendente é coerente com sua visão de que a verdadeira pátria das almas invulgarmente sábias era o “país celestial” e que sua “morada terrena” material não passava de um lugar “no qual habitam por um tempo como em uma terra estrangeira”.<sup>110</sup> Conforme discutido no capítulo anterior, seria Agostinho que, quatro séculos depois, transformaria esse país celestial da herança espiritual de um grupo seletivo de pessoas cultas na pátria de todos os crentes.

A historiografia sionista fez de tudo a seu alcance para retratar o filósofo Filo como um patriota judeu.<sup>111</sup> Mas foi muito mais difícil fazer o mesmo com Flávio Josefo, porque o grande historiador judeu traiu seus companheiros de armas, cruzou as linhas inimigas e juntou-se aos romanos. Ao mesmo tempo, porém, a historiografia sionista usou ao máximo a principal obra de Josefo a fim de retratar o levante de 66 d.C. como uma “grande revolta nacional”. Esse levante e o cerco de Massada, com o qual ele chegou ao fim, subsequentemente emergiram como um marco histórico na aspiração moderna de uma insurreição judaica e uma fonte inesgotável de orgulho sionista.

O fato de a heterogênea população da antiga Judeia falar uma mistura de linguagens e não possuir entendimento dos conceitos de cidadania, soberania e território nacional não interessou aos agentes da memória sionista. Há anos os alunos das escolas israelenses memorizam o lema “Massada não cairá de novo” e, quando atingem a maioridade, espera-se que sacrifiquem a vida voluntariamente de acordo com essa conclamação nacional ao dever. Na juventude, são levados para ver o espetáculo de som e luz nas ruínas das muralhas fortificadas construídas por Herodes devido à preocupação com um levante entre seus súditos. Após a incorporação como soldados do Estado de Israel, juram lealdade sobre a Bíblia no centro do cume da montanha, onde outrora situava-se o palácio dos prazeres e a casa de banho do desinibido rei judeu edomita.

Nem os alunos, nem os soldados israelenses estavam cientes de que, por muitos séculos, seus verdadeiros antepassados nem conheciam o nome Massada. Ao contrário da narrativa de destruição do Templo, profundamente arraigada na memória coletiva das comunidades que seguiam a religião judaica, os livros de Josefo e, portanto, os eventos neles narrados permaneceram não reconhecidos pela herança rabínica. Todavia, foi somente por meio dessas obras que os defensores do nacionalismo moderno ficaram sabendo dos assassinatos e suicídio coletivo perpetrados por Eleazar Ben-Yair e seus companheiros sicaris. É duvidoso que esses fatos sem sentido tenham ocorrido um dia, mas sob nenhuma circunstância Massada pretendeu servir de modelo a ser emulado na tradição judaica, e não foi empreendido para a santificação do nome de Deus.<sup>112</sup>

Josefo viveu uma ou duas gerações depois de Filo e era um jerusalense nativo. Viveu na cidade, mas jamais retornou depois de ela ser devastada. Como ele é a fonte principal e virtualmente exclusiva de nosso conhecimento no que se refere à revolta de 66 d.C., a visão que apresenta de sua pátria é de particular importância. Claro que devemos lembrar sempre que ele escreveu seus livros como um judeu que viveu confortavelmente em Roma, não como um judeu que desempenhou um

papel ativo na revolta.

Se avançarmos em ordem cronológica reversa e começarmos lendo o fim trágico de *História da guerra judaica contra os romanos*, de Josefo, encontramos um discurso de inesperado tom patriótico que o autor atribui a Eleazar Ben-Yair, o sicari suicida de Massada. Em seu esforço para convencer os companheiros a matar as esposas e filhos e depois tirar a própria vida, Eleazar invoca uma guerra pela liberdade e uma disposição para morrer, não em nome do paraíso, mas a fim de evitar ser tomado como prisioneiro pelos romanos.<sup>113</sup> Ao mesmo tempo, Josefo não esquece de mencionar que, antes de subir para Massada, os sicaris assassinaram 700 homens, mulheres e crianças judeus de Ein Gedi sem hesitar.

Na enumeração dos motivos para a revolta e na análise de seu desdobramento e seus líderes, Josefo não considera os acontecimentos que descreve como um levante nacional. Mesmo que a terminologia empregada por ele inclua expressões de legado helenístico, tais como “pátria” ou “terra ancestral”, e mesmo que a liberdade (aristocrática) lhe seja cara ao coração, ele não vê os rebeldes como “patriotas”.

O primeiro motivo para a revolta foi a tensão entre os crentes judeus e seus vizinhos pagãos “sírios” nas cidades mistas. Os reis asmonianos já haviam convertido à força a maioria da população que haviam conquistado. Entretanto, mal deram início à conversão forçada dos habitantes idólatras de cultura helenística das cidades, grandes problemas começaram a se apresentar. O segundo motivo para o levante foi que, ao contrário do passado, os governadores romanos agora empregavam uma política destrutiva e irresponsável contra a fé judaica e comprometiam seriamente a sacralidade do Templo. Além disso, a política tributária rigorosa também causava queixas sociais e agitação de classe. A combinação dessas condições sociais objetivas criou uma oportunidade para grupos religiosos messiânicos e extremistas semearem a agitação entre os agricultores pobres e, com a ajuda deles, assumir o controle de Jerusalém.

Embora de início o próprio Josefo tenha tomado parte na revolta, passou a se opor e a insultar os rebeldes, e a considerá-los responsáveis pela perda da pátria.<sup>114</sup> Refere-se a eles como ladrões e vilões que instilavam o terror ao seu redor onde quer que estivessem, e que mataram um número significativo de camaradas judeus. Na opinião dele, personagens como Simão bar Giora e João de Giscala profanaram os mandamentos da Bíblia e danificaram a herança ancestral.<sup>115</sup> A queda de Jerusalém e a destruição do Templo não foram causadas por “traição” da liderança tradicional da população judaica, que tentou com todo o empenho aplacar os governantes “estrangeiros”, mas sim por extremistas religiosos zelotes intransigentes e esquentados.

Em um outro texto e num tom um tanto diferente, ele também acha necessário – ao mesmo tempo que defende a observância do Sabá, que, de acordo com críticos, havia resultado na queda de Jerusalém – enfatizar que os fiéis judeus deveriam “preferir constantemente a observação de suas leis e sua religião em relação a Deus antes da preservação de si mesmos e de seu país”.<sup>116</sup>

Josefo considerava a Judeia sua terra, que lhe era querida; além disso, considerava Jerusalém a cidade de seus ancestrais. Não obstante, também devemos reconhecer que, em sua descrição do território no qual a revolta ocorreu, ele o divide em três terras distintas: Galileia, Samaria e

Judeia.<sup>117</sup> De sua perspectiva, as três regiões não constituíam uma unidade territorial, e suas obras não fazem referência ao conceito de “Terra de Israel”.

Além disso, em sua segunda maior obra, *As antiguidades judaicas*, na qual tenta reconstruir a história dos hebreus desde a promessa de Deus a Abraão, ele ocasionalmente “corrige” os autores da Bíblia e faz acréscimos baseado na própria imaginação. “Dou o domínio de toda a terra”, declara ele em nome de Deus, “e sua posteridade há de preencher todo o solo e o mar enquanto o sol os contemplar”. E prossegue:

Ó exército abençoado, maravilhe-se porque você há de se tornar muitos vindos de um só pai; e em verdade a terra de Canaã hoje pode mantê-los, sendo vocês ainda comparativamente poucos; mas saibam vocês que o mundo inteiro está destinado a ser seu local de habitação para sempre. A multidão de sua posteridade há de viver igualmente nas ilhas e no continente, e isso em número maior do que as estrelas no céu.<sup>118</sup>

Com essas palavras, Josefo articula uma visão semelhante à concepção religiosa cosmopolita de Filo de Alexandria, embora tenha escrito um pouco mais tarde, durante um período em que a presença de judeus e judeus convertidos por toda a bacia do Mediterrâneo e na Mesopotâmia havia atingido um pico. Pouco antes de seu declínio, a concepção do espaço de existência dos judeus adquiriu uma nova dimensão. A terra dos judeus não era de forma alguma um território pequeno e limitado, mas sim uma terra abrangendo o mundo inteiro. Os crentes da fé judaica podiam ser encontrados por toda parte, e não como resultado de punição. Josefo sabia perfeitamente bem que, a despeito da grande derrocada que havia sofrido, a população judaica não havia sido exilada, mas sim designada por Deus desde o início para cumprir seu papel.

De acordo com a visão de Josefo, um descendente de sacerdotes que migrou para Roma, a redenção celestial com certeza envolveria o retorno ao Sião, mas não o ajuntamento dos judeus dentro de um território nacional. A visão dele sobre a construção de um novo templo era escatológica. Desse modo, a despeito da distância mental e intelectual entre ele e os autores da Mishná e do Talmude, que por volta da mesma época começaram a cultivar sua lei oral na Judeia e na Babilônia, Josefo compartilhava da crença profunda na salvação.

Entretanto, a despeito de sua minuciosa exploração da revolta zelote e do fato de que, apesar de suas nuances ideológicas, teológicas e literárias, seu livro é um exemplo da melhor redação historiográfica, Josefo evidentemente não possuía uma perspectiva histórica ampla dentro da qual contextualizar o levante de 66 d.C. Só depois do fracasso arrasador das duas maiores revoltas seguintes tornou-se possível avaliar a verdadeira importância da agitação messiânica monoteísta que varreu as costas do sul da bacia do Mediterrâneo durante os primeiros séculos da era cristã. O surpreendente é que, até os dias de hoje, os estudiosos acadêmicos sionistas recusam-se a entender as três revoltas, todas ocorridas em um período de apenas sete décadas, como parte de um único fenômeno: a luta do monoteísmo contra o paganismo.

A força crescente do judaísmo, resultante da conversão em massa, intensificou a tensão religiosa entre os helenistas judeus e seus vizinhos adoradores de ídolos nas principais cidades por todo o império romano. De Antioquia a Cirenaica, via Cesareia e Alexandria, o atrito continuou a se

intensificar até a primeira explosão na terra da Judeia entre 66 e 73 d.C. Mas a repressão da revolta em Jerusalém foi apenas um prelúdio para um sangrento levante mais amplo ocorrido entre 115 e 117 d.C.

A vibrante e crescente religião judaica tentaria confrontar o paganismo romano de novo no norte da África, no Egito e em Chipre sem qualquer vestígio do sentimento “patriótico” que supostamente existia na Judeia. No levante das comunidades judaicas, ao qual a historiografia sionista refere-se como “a revolta da Diáspora” a fim de enfatizar seu foco “nacional” imaginário, não encontramos anseio por um retorno à terra ancestral, nenhum vestígio de lealdade ou conexão a uma distante terra de origem. A matança e chacina mútuas e a destruição sistemática de templos e sinagogas ocorridas durante essa rebelião implacável são indicativas da intensidade da crença da comunidade em um único Deus, bem como de seu fanatismo e anseio pelo Messias. Indicam também o intenso trabalho de parto do monoteísmo pouco antes de seu nascimento como um fenômeno mundial.

A revolta de Bar Kokhba, ocorrida na Judeia entre 132 e 135 d.C., marcou a conclusão do desesperado esforço messiânico de confrontar o paganismo pelo poder da espada. A derrota total desse levante iria acelerar o declínio e queda do judaísmo helenístico em torno do mar Mediterrâneo e sua substituição por seu irmão mais jovem e pós-messiânico – o cristianismo –, que adotaria armamento diferente, mas conservaria a atraente e mobilizadora visão monoteísta da natureza unidimensional do paraíso.

Entretanto, a leste de Jerusalém, o cristianismo foi menos bem-sucedido, e a derrota armada da religião resultou no florescimento do judaísmo rabínico pacifista. A Mishná, o mais importante texto judaico desde a Bíblia ainda escrito em hebraico, foi compilado e completado, ao que parece na Galileia, no começo do século III d.C. O Talmude de Jerusalém e o Talmude da Babilônia foram compostos entre o final do século III e final do século V d.C. (e este último muito provavelmente foi enfim editado ainda mais tarde) na área entre Sião e Babilônia, onde, não por acaso, as linguagens e culturas gregas eram menos dominantes.

Vamos nos voltar agora para uma discussão sobre a atitude dos principais textos rabínicos em relação ao território até então referido como província da Judeia, a terra da Judeia, e que, após o édito imperial romano emitido na esteira da revolta de Bar Kokhba, se tornaria conhecido como província Síria Palestina.

## **A Terra de Israel na Lei oral judaica**

A Mishná, os dois Talmudes e o Midrash, como todos os outros textos da lei religiosa judaica, não contêm o termo “pátria”. Essa palavra, com seu significado baseado na tradição greco-romana, chegou à Europa por meio do cristianismo, mas não fez incursões no monoteísmo rabínico. Assim como seus predecessores, os autores da Bíblia e os estudiosos da Mishná e do Talmude jamais foram patriotas. Aqueles que viviam na Babilônia, assim como os milhões de judeus e outros convertidos ao judaísmo que viviam por toda a bacia do Mediterrâneo, não julgaram necessário migrar para a terra da Bíblia, a despeito da grande proximidade. Mas mesmo que a literatura legal judaica, em contraste com a literatura judaica helenística, não incluía o conceito de pátria, apresenta a estreia da

expressão “Terra de Israel”.<sup>119</sup>

Hillel, o Ancião, que ajudou a assentar as bases da exegese judaica, migrou da Babilônia para Jerusalém no século I a.C., apesar de, do século II a.C. em diante, o movimento fluir principalmente na direção oposta. O “povo da Terra” ainda permaneceu em sua terra, mas a emigração de eruditos, ao que parece como resultado da disseminação do cristianismo, foi de grande preocupação para os centros de religião na Judeia e na Galileia, o que resultou, entre outras coisas, no nascimento da “Terra de Israel” rabínica.

É difícil determinar precisamente quando a expressão foi inventada ou o motivo direto para sua introdução. De início, seu uso pode ter brotado da revogação romana do nome província da Judeia após a revolta de Bar Kokhba, e do uso, junto com muitos outros, do antigo nome, Palestina. E, como não se costumava considerar a Galileia como parte da Judeia, os rabinos locais começaram a integrar a expressão em seus ensinamentos. Ela também pode ter sido introduzida para reforçar o *status* dos centros de estudos da Galileia, que, a despeito da conquista asmoniana, jamais foi verdadeiramente incorporada à terra da Judeia. É mais provável que a destruição de Jerusalém e a proibição da entrada de judeus na cidade tenha aumentado imensuravelmente a proeminência da expressão.

Isaiah Gafni, destacado historiador do judaísmo do período talmúdico, sugeriu que a centralidade da “Terra” na literatura legal judaica pode ter sido um fenômeno relativamente tardio:

O grau em que essas questões em torno da Terra foram mencionadas em declarações atribuídas aos primeiros *tanaim*, até e incluindo a guerra de Bar-Kokhba (132-135 d.C.), é mínimo. Uma análise das centenas de declarações atribuídas a sábios como o Rabban Yohanan ben Zakai, R. Joshua, R. Eliezer, R. Eleazar b. Azariah e mesmo R. Akiva revela uma impressionante escassez de alusões ao *caráter* e aos atributos sobrenaturais da Terra, e, de modo semelhante, é mínima a alusão à centralidade da Terra em relação à diáspora e do conseqüente compromisso exigido dos judeus em relação à Terra.

Tudo isso é impressionante justamente à luz das numerosas declarações atribuídas aos mesmos sábios referentes aos “mandamentos pertinentes à Terra”...<sup>120</sup>

De acordo com Gafni, a situação começou a mudar após a revolta de Bar-Kokhba em 135 d.C. Embora ele não desenvolva a asserção de forma explícita, a partir de suas palavras podemos concluir que, daquele período em diante, a nova e singular expressão “Terra de Israel” surgiu como nome habitual para a região, ao lado de nomes estabelecidos como terra da Judeia e terra de Canã.

Gafni também tem o cuidado de enfatizar que, devido ao *status* ascendente da comunidade babilônica e à ameaça que ela representava ao *status* hegemônico dos rabinos na Judeia, superlativos até então desconhecidos começaram a ser imputados à Terra de Israel. De fato, na Mishná já encontramos afirmações como “a Terra de Israel é mais sagrada que todas as outras terras” (Taharoth, Kelim 1:6) e “a Terra de Israel é limpa e seus banhos rituais são limpos” (Taharoth, Mikvaoth, 8:1).<sup>121</sup> O Talmude de Jerusalém confirma essas asserções (Ordem Moed, Tratado Sheqalim, 15:4) e diz mais.

O Talmude Babilônio intensifica os rituais pertinentes à Terra Santa e oferece novas asserções, tais como “o Templo era mais elevado que toda a Terra de Israel, enquanto a Terra de Israel é mais

elevada que todos os outros países” (Ordem Kodashim, Tratado Zebahim 54:2); “dez medidas de sabedoria desceram ao mundo: nove foram tomadas pela Terra de Israel, uma pelo resto do mundo” (Ordem Nashim, Tratado Kiddushin 49:2), e assim por diante.

Entretanto, ao lado dessas afirmações no Talmude Babilônio, também encontramos comentaristas adotando um tom diferente, por exemplo: “Assim como é proibido deixar a Terra de Israel pela Babilônia, também é proibido deixar a Babilônia por outros países” (Ordem Nashim, Tratado Ketubot, 111:1). A fonte contém até uma original interpretação do exílio do século VI a.C., que é a seguinte: “Por que os israelitas foram exilados na Babilônia mais do que em todas as outras terras? Porque, assim como um marido devolve a esposa maculada à casa do pai dela, era de lá que seu pai Abraão descendia” (Tosefta, Bava Kama 7:2). A comparação do “povo de Israel” com uma esposa divorciada que se faz retornar à casa dos pais é bastante inconsistente com a imagem de exílio e sofrimento em uma terra estrangeira não familiar.

Podemos identificar um número significativo de contradições nos textos do Talmude e do Midrash; assim como em outros textos sagrados ao longo da história, essas contradições tornam-se uma fonte de poder para o rabinato. Como essa variada literatura constitui a mais a-histórica coleção de textos imaginável, é difícil determinar exatamente quando cada afirmação foi escrita ou durante qual período o rabino que levantou a discussão viveu e trabalhou. Mesmo assim, podemos assumir cautelosamente que a influência em declínio da religião judaica na terra da Judeia e sua substituição pelo cristianismo, em especial no século IV d.C., intensificou a importância do centro sagrado e aumentou a intensidade de sua veneração espiritual. Afinal, foi lá que os livros sagrados foram enfim compilados e a maior parte das profecias foi feita.

Além disso, o verdadeiro tamanho da área em questão nem sempre esteve claro, embora geralmente se estendesse das fronteiras de Acre ao norte à periferia de Ashkelon ao sul – duas cidades pagãs. Muitas partes da terra bíblica de Canaã não foram incorporadas à Terra sagrada, de acordo com a lei judaica. Por exemplo, nem Beit She’an, nem a Cesareia, nem as áreas circunjacentes dessas localidades, foram consideradas parte dela, devido à presença de muita gente de Acre nessas regiões.<sup>122</sup> O estudioso da Bíblia e do Talmude Moshe Weinfeld afirma que “a disposição para renunciar a áreas da Terra de Israel a fim de efetuar o mandamento de dar presentes aos pobres [que poderiam receber parte da colheita, caso a terra não fosse sagrada] reflete uma atitude de que a terra é um meio para um fim, e não um fim em si mesma”.<sup>123</sup>

Ao mesmo tempo, aos olhos dos autores da Bíblia, a Terra de Israel permaneceu um território no qual se observavam mandamentos especiais subordinados à Terra, inclusive a supervisão especial das leis de impureza, alocação de dádivas sagradas e observação das leis de Schmita (o ano sabático, ou o sétimo ano de um ciclo agrícola de sete anos). Para agricultores judeus da época, era particularmente difícil cultivar e obter o sustento de terra que fosse considerada parte da Terra de Israel. Durante o século III d.C., também vemos o começo da transferência de cadáveres judeus para sepultamento na Terra Santa. De acordo com a Bíblia, os corpos de Jacó e José foram trazidos do Egito, e o sepultamento na Terra de Israel era considerado desejável, um meio de acelerar a entrada do falecido no mundo vindouro. Como resultado, chefes de *yeshivas* e membros ilustres das

comunidades que podiam bancar a despesa financeira eram levados para sepultamento em Beit She'arim e mais tarde em Tiberíades, na Galileia.<sup>124</sup>

Se viesse a existir uma nostalgia de qualquer tipo, ela enfocaria bem mais a cidade de Jerusalém do que o território como um todo. Como vimos anteriormente no caso de Filo, os autores da Mishná e do Talmude incorporaram referências a Jerusalém e Sião em centenas de provérbios e interpretações. Elas ocorrem com muito mais frequência que referências à área territorial, que é abordada primariamente no contexto das leis rituais agrícolas. O citado Moshe Weinfeld enfatizou que, ainda que o judaísmo, em contraste com o cristianismo, preservasse a Terra como um elemento físico importante,

perto do final do período do Segundo Templo, o conceito de Terra passou por um processo de espiritualização, assim como Jerusalém. Jerusalém foi interpretada no sentido ideal como “reino dos céus” e “Jerusalém celestial”, e herdar a Terra foi interpretado de forma semelhante a receber um lugar no mundo vindouro.<sup>125</sup>

Como o Talmude Babilônico tornou-se um texto obrigatório, hegemônico, na maioria das comunidades judaicas, também serviu de principal objeto de estudo nos *yeshivas*. Como resultado, em muitos círculos judaicos desenvolveu-se uma conexão com a Terra baseada muito mais na interpretação talmúdica da Bíblia do que na leitura da própria Bíblia. Cada afirmação ali tornou-se sagrada, e todos os julgamentos tornaram-se obrigatórios. Os conceitos de exílio e redenção, recompensa e punição, pecado e penitência tinham raízes na Bíblia, mas receberam uma variedade de interpretações.

Enquanto a Tosefta contém o importante pronunciamento de que “deve-se sempre viver na Terra de Israel, mesmo em uma cidade onde a maioria seja adoradora de ídolos, e não fora da Terra, em uma cidade onde a maioria seja judia” (Ordem Nezikin, Tratado Avoda Zarah 5:2), um aviso muito diferente, mas não menos significativo, foi implantado na lei judaica a respeito da atitude dos crentes em relação à Terra sagrada. Na Ordem do Ketubot, no Talmude Babilônico, encontramos o seguinte texto:

Qual foi o propósito dessas três adjurações? Uma, que Israel não cresça pela força [migração coletiva para a Terra]; uma pela qual o Sagrado, bendito seja Ele, adjurou Israel a não se rebelar contra as nações do mundo; e uma pela qual o Sagrado, bendito seja Ele, adjurou os idólatras [as nações do mundo] a não oprimir Israel excessivamente. (Ketubot 13:111)

Essas adjurações referem-se aos três versos que se repetem no Cântico dos Cânticos: “Adjuro vocês, ó filhas de Jerusalém, pelas gazelas ou corças dos campos, que não incitem e despertem o amor até que queira” (Cântico 2:7). Tanto na teoria quanto na prática, as adjurações são decretos divinos. A primeira proibiu os crentes judeus de migrar para o centro sagrado até a chegada do Messias. A segunda foi a lição histórica aprendida a partir das três revoltas fracassadas do judaísmo contra os idólatras. A terceira foi uma ordem para os governantes das nações do mundo mostrarem misericórdia aos judeus e pouparem suas vidas.<sup>126</sup>

Até o nascimento do nacionalismo moderno, poucos ousaram desconsiderar esse mandamento. A posição “antissionista” do judaísmo rabínico teria uma vida longa e se manifestaria com destaque nas

principais encruzilhadas na história das comunidades judaicas. Não seria o motivo para a firme recusa em migrar para a Terra Santa, mas serviria como uma das desculpas teológicas preferidas.

## A “Diáspora” e o anseio pela Terra Santa

Conforme salientamos na introdução deste livro, o fato de que os judeus não foram exilados à força da Judeia após a destruição do Templo significa que também não fizeram esforço para “retornar”. Os crentes judeus que aderiram à Torá de Moisés multiplicaram-se e se espalharam pelo mundo helenístico e mesopotâmico antes até da destruição do Templo, e foi assim que disseminaram sua religião com relativo sucesso. É claro que a conexão das massas de judeus convertidos com a terra da Bíblia não poderia basear-se em anseio pela pátria, pois ela não representava a terra de origem nem para eles, nem para seus antepassados. O estado de “exílio” espiritual em que eles viviam, ao mesmo tempo em que mantinham contato regular com sua cultura e verdadeiro local de nascimento, não enfraqueceu a conexão com o “lugar” como foco de anseio: de certa forma, na verdade fortaleceu a significância da Terra e a preservou como um local judaico.<sup>127</sup>

A importância crescente desse lugar no judaísmo foi resultado de um movimento centrífugo. À medida que a conexão tornou-se cada vez mais simbólica e distante, libertou-se da dependência total da corporeidade do centro. A necessidade de um lugar santo no qual existisse a ordem cósmica perfeita jamais implicou um desejo humano de realmente viver nele ou estar sempre próximo.<sup>128</sup> A tensão em torno do lugar é mais intensa no caso do judaísmo porque, como a experiência de exílio não é um estado do qual os judeus possam libertar-se por si mesmos, todos os pensamentos de se esforçar para voltar para o lugar santo são inerentemente inaceitáveis.

Essa situação dialética é completamente diferente da conexão cristã com a Terra Santa, muito mais direta e menos problemática. Sua singularidade provém da recusa metafísica judaica em reconhecer que a redenção já chegou ao mundo. A experiência espiritual emergiu originalmente da oposição interpretativa do judaísmo à descida da graça cristã à Terra na forma de Jesus, o Filho de Deus, mas por fim evoluiu para uma posição existencial inequívoca sobre as complexas relações entre o céu e a terra.

O imperativo de “que Israel não cresça pela força” expressou a imensa oposição a fazer do elemento humano uma força ativa na história e realçou sua fraqueza. Deus Todo-Poderoso foi visto como um substituto total para o homem, que não deveria tomar parte nos acontecimentos ou concluí-los antes da redenção. Como resultado de sua considerável flexibilidade e de seu sólido e arraigado pragmatismo, os dois irmãos mais moços do judaísmo, o cristianismo e o Islã, provaram-se muito mais bem-sucedidos em adquirir comando e controle das forças terrestres – reinos, principados, aristocracia rural – e alcançar a hegemonia sobre largas porções do globo. Embora as tentativas de soberania judaica tenham desfrutado de sucesso temporário em várias regiões, as sérias derrotas do judaísmo no início da era cristã levaram-no a forjar uma identidade de fé baseada na autopercepção de um “povo escolhido”, sem base em e sem a posse de uma localidade física definida. Como resultado, quanto menos realista tornou-se, mais intenso ficou o anseio espiritual pela Terra Santa. O

judaísmo recusou-se a ser agrilhado a um pedaço de terra. Com toda a veneração pela Terra Santa, recusou-se a ser escravizado por ela. A essência e razão de ser do judaísmo rabínico foram a Bíblia e comentários associados, e, dessa perspectiva, não seria exagero caracterizá-lo como ampla, fundamental e firmemente antissionista.

Não é coincidência que essa rebelião dentro do judaísmo, ocorrida contra o pano de fundo da recusa em aceitar o Talmude em particular e a Lei oral em geral no século IX d.C., resultasse na migração em massa para a Palestina. Para os “enlutados do Sião” da comunidade dos caraítas, a Terra não podia ser considerada sagrada se não fosse habitada pelo povo que acreditava nisso. Portanto, pregaram o amor pela Cidade de Davi e articularam esse amor e seu luto profundo pela destruição do Templo estabelecendo-se de fato em Jerusalém. Tomando seu destino em suas próprias mãos dessa maneira, ao que parece tornaram-se a maioria da população da cidade no século X d.C. Não fosse a conquista dos cruzados em 1099, que aniquilou essa comunidade para sempre, seus membros poderiam ter se tornado os primeiros fiéis guardiões da cidade santa.

Com justificativa, os caraítas consideravam a literatura rabínica uma meditação antiterritorial visando a santificar o exílio e distanciar os fiéis judeus da terra da Bíblia. Daniel ben Moses al-Kumisi, um dos mais proeminentes líderes dos caraítas, migrou para Jerusalém no final do século IX e conclamou seus partidários a seguir suas pegadas. Ele escarneceu a posição dos judeus rabínicos a respeito de residir na cidade santa:

Saibam, pois, que patifes que estão entre Israel dizem uns aos outros: “Não é nosso dever ir para Jerusalém até que Ele nos reúna, assim como Ele nos lançou ao exterior” [...] Portanto, compete a vocês que temem ao Senhor vir para Jerusalém e nela residir, a fim de manter vigílias diante do Senhor até o dia em que Jerusalém seja restaurada [...] abençoado é o homem que deposita sua confiança em Deus [...] que não diz: “Como irei para Jerusalém, visto que tenho medo dos assaltantes e ladrões da estrada? E como encontrarei um meio de ganhar a vida em Jerusalém?” [...] Assim, vocês, nossos irmãos em Israel, não ajam dessa maneira. Escutem o Senhor, ergam-se e venham para Jerusalém, de modo que possamos retornar ao Senhor.<sup>129</sup>

Sahl Ben Matzliah HaCohen, outro líder caraíta, também emitiu um apelo apaixonado aos judeus do mundo:

Irmãos de Israel, ponham sua confiança em nosso Senhor e venham para seu templo, que ele consagrou para o todo sempre, porque é um mandamento para vocês [...] congregar-se na cidade e reunir seus irmãos porque até agora vocês foram uma nação que não mais anseia pela casa de seu Pai no Céu.<sup>130</sup>

Entretanto, não só o chamado dos caraítas permaneceu sem resposta, embora os judeus tivessem permissão para residir em Jerusalém sob o domínio islâmico, como o rabinato estabelecido fez de tudo em seu poder para calar e reprimir as vozes hereges dos rebeldes “enlutados do Sião”.

Vale observar que o mais destacado oponente dos caraítas era o estudioso judeu Saadia Gaon, que traduziu a Bíblia para o árabe e pode ser considerado o primeiro grande comentarista rabínico após a conclusão do Talmude. Esse proeminente e culto personagem do século X nasceu e foi criado no Egito, onde viveu e trabalhou por vários anos. Como muitos outros, porém, em um esforço para progredir na carreira, aproveitou a primeira oportunidade para se mudar para os animados e atraentes centros da Babilônia. Portanto, quando foi convidado a chefiar o aclamado Sura Yeshivah

na Babilônia, desistiu da Terra de Israel sem hesitar, desconsiderando o mandamento explícito de residir lá. Sua relutância em permanecer na Terra Santa também pode ter brotado da extensiva islamização dos habitantes judeus da terra, um desdobramento que o rabino, com medo dos governantes muçulmanos, lamentou de forma dissimulada.<sup>131</sup>

Além de nutrir hostilidade pelos sionistas caraítas, Saadia Gaon lutou incansavelmente contra a tentativa dos rabinos da Terra de Israel de questionar a hegemonia babilônica quanto a determinar o ano bissexto e o calendário judaico. Ele obteve sucesso considerável em ambas as frentes e permaneceu ativo na grande Mesopotâmia pelo resto da vida. O pensamento de Saadia Gaon não incluiu memórias nostálgicas ou anseios a respeito de sua terra sagrada, talvez porque ele tivesse tido experiência pessoal no lugar; sua biografia tampouco reflete um desejo de morar lá.

O mais proeminente sucessor de Saadia Gaon foi o rabino Moshe ben Maimon – conhecido como Maimônides ou o “Rambam” –, que viveu dois séculos e meio depois e também passou um tempo na Galileia. Ao contrário do predecessor, Maimônides viveu na cidade de Acre por poucos meses apenas, quando muito jovem. Seus pais chegaram à região vindos de Córdoba através do Marrocos, fugindo da intolerância dos almôadas, mas não conseguiram aclimatar-se à Galileia e depressa mudaram-se para o Egito. Foi lá que o jovem filósofo chegou à grandeza, tornando-se o mais ilustre e respeitado comentarista e adjudicador da história do judaísmo medieval e talvez de todos os tempos. Embora tenhamos apenas trechos de informação referentes ao tempo que passou na Terra Santa, é evidente que, como Filo de Alexandria, ele jamais voltou lá para viver, a despeito da curta distância de seu local de residência. Embora Maimônides ainda estivesse vivo quando Saladino reconquistou Jerusalém e permitiu que os judeus lá se estabelecessem, e, como médico, conhecesse o líder muçulmano pessoalmente, não há menção a esse significativo acontecimento nos textos. Todavia, o aparecimento de “Terra de Israel” nas margens de muitos de seus escritos permanece um fenômeno intrigante.

Como o Rambam é considerado um dos grandes filósofos do período medieval – o epitáfio em sua lápide diz: “De Moisés a Moisés, não houve ninguém como Moisés” –, os historiadores sionistas tentaram nacionalizá-lo um pouco e transformá-lo em um protossionista reticente, como fizeram com muitas outras figuras da tradição judaica.<sup>132</sup> Visto que todo pensamento complexo presta-se a diferentes interpretações, as obras do Rambam também foram interpretadas de maneiras variadas e às vezes contraditórias; entretanto, sua atitude em relação à Terra de Israel criou um problema especialmente difícil. Em sua discussão sobre os mandamentos obrigatórios, o meticuloso Maimônides não fez menção em absoluto à obrigação de viver na Terra, mesmo depois da chegada da redenção. Ele estava muito mais preocupado com a Bíblia, os mandamentos, o Templo e seu papel nos rituais futuros.<sup>133</sup>

Para grande decepção dos sionistas, o Rambam foi bastante firme em sua posição sobre o lugar da Terra de Israel no mundo espiritual do judaísmo. Não só sustentou que não competia aos fiéis judeus cortar suas raízes e emigrar para a Terra, como a Terra em si não se caracterizava por todas as vantagens a ela atribuídas por vários rabinos impulsivos. A despeito de sua crença na “doutrina dos climas” (que compartilhava com muitos outros pensadores medievais), ele não achou a terra da

Judeia extraordinária em nenhum sentido em comparação com outros países, embora a considerasse relativamente confortável.<sup>134</sup> E, ao contrário de outros comentaristas, não considerou que a capacidade de profetizar estivesse condicionada à residência na Terra de Israel, ou que o desaparecimento dessa capacidade fosse ocasionado por se residir em outro local. Em vez disso, viu a capacidade de profetizar como algo condicionado ao estado espiritual das pessoas e, a fim de evitar uma divergência muito significativa com a estrutura talmúdica, explicou que, como o exílio havia causado desespero e deixado as pessoas preguiçosas, essa importante capacidade não ia além das pessoas de Israel.<sup>135</sup> Sendo um pensador sofisticado, ao que parece ele não pôde ignorar o fato de que Moisés, o primeiro profeta, profetizou fora da terra de Canaã, ao passo que a presença judaica na Judeia entre a revolta macabeia e a conquista resultante de soberania e a destruição do Templo não resultou em novos profetas.

Além disso, em sua famosa *A epístola do Iêmen*, do ano 1172, o Rambam adjura os judeus do Iêmen, a despeito de seus problemas, a se abster de acreditar em falsos profetas e adverte que não devem, sob quaisquer circunstâncias, forçar a conclusão prematura do exílio. Ao final desse importante texto, também faz referência explícita às três adjurações talmúdicas contra a emigração coletiva para a Terra Santa.<sup>136</sup> Talvez ainda mais decisivo na doutrina do Rambam seja o fato de ele não ligar a vinda do Messias aos atos dos judeus. Em seu pensamento, a redenção não tinha relação com o arrependimento ou a observância dos mandamentos; seria um milagre divino, independente do desejo humano e necessariamente abrangeria a ressurreição dos mortos.<sup>137</sup>

A posição de Maimônides nesse ponto preservou-o de ser explorado pelo apaixonado rabinato nacionalizado da segunda metade do século XX. A sionização da religião judaica em última análise resultou na reintrodução nesse sistema de crença do sujeito humano, cujas ações com base na nação poderiam, e se destinavam a, apressar a vinda do Messias. A distinção revisionista moderna entre o processo de redenção e sua vinda final proclamou o começo do fim do judaísmo histórico e sua transformação em um nacionalismo judaico visando ao assentamento na Terra de Israel a fim de lançar as bases para a redenção divina.

Ao contrário do Rambam, ao qual se atribuíram metas patrióticas apenas com dificuldade, dois outros pensadores medievais judeus acabaram efetivamente servindo aos interesses da revolução nacionalista no judaísmo religioso no século XX. Esses dois superastros que representam a conexão judaica com a Terra de Israel foram o rabino Yehudah Halevi (o “Rihal”), que precedeu Maimônides, e o rabino Moshe ben Nachman (Nachmânides, ou o “Ramban”), ativo imediatamente depois dele. Esses dois pensadores foram consideravelmente menos importantes no mundo do judaísmo rabínico do que Maimônides, a “Grande Águia”, mas não no reino do sionismo. Tanto Rihal quanto o Ramban ficaram gravados no Muro das Lamentações da consciência religiosa sionista e eternizados na pedagogia secular sionista. A famosa obra *O Kuzari*, de Halevi, era estudada nas escolas israelenses muito depois de os kazares serem varridos para debaixo do tapete da memória nacional, e a residência de Nachmânides na Terra Santa no século XIII é firmemente louvada como um exemplo de ato nacionalista pioneiro.

Não sabemos por que Halevi, que era conhecido por seu nome árabe de Abu al-Hassan al-Lawi,

escolheu um diálogo imaginário entre um judeu religioso e um rei kazar como esqueleto em torno do qual estruturou seu livro. Relatos sobre a existência de um reino perto do mar Cáspio que adotou o judaísmo espalharam-se por todo o mundo judaico e chegaram até a península Ibérica, onde Halevi vivia. Todos os acadêmicos judeus importantes estavam familiarizados com a correspondência entre Hasdai ben Yitzhak ibn Shaprut, um influente dignitário de Córdoba a serviço do califa árabe, e o rei dos kazares no século X. E, a acreditarmos no testemunho do “Rabad” (Abraham ben David), alunos kazares dos sábios também estavam presentes em Toledo, cidade natal de Halevi.<sup>138</sup> Entretanto, devemos lembrar também que Halevi escreveu seu texto nos anos 1140, depois de o reino judaico no Leste já ter ido para as margens da história.

As importantes privações sofridas pelos judeus durante a Reconquista cristã afetaram imensamente Halevi, que também era um poeta talentoso. Como resultado, ele desenvolveu um forte anseio pela soberania judaica na forma de um monarca todo-poderoso e pela majestosa e distante Terra Santa. Em *O Kuzari*, ou, como foi originalmente intitulado em árabe, no *Livro da refutação e prova em nome da religião desprezada*, Halevi tentou forjar um elo entre esses dois anseios.

Nessa obra, o poeta realça as virtudes e o lugar da terra de Canaã, ou da Terra de Israel (ele usa ambas as expressões); a consequência é que, ao final do diálogo, o protagonista judeu decide empenhar-se para ir da distante Kazária até a Terra. De acordo com Halevi, a Terra Santa possuía todas as virtudes climáticas e geográficas necessárias e era o único local onde os crentes podiam atingir a perfeição intelectual e espiritual.

Ao mesmo tempo, Halevi absteve-se de denegrir o exílio e com certeza não pretendeu apressar a redenção ou dar início à ação coletiva baseada no anseio judaico, como afirmam os estudiosos sionistas.<sup>139</sup> O próprio poeta sentiu um desejo pessoal de ir a Jerusalém para expiação e purificação espiritual e religiosa, o que ele expressou tanto em poemas quanto em *O Kuzari*. Sabia muito bem que os judeus não tinham pressa em emigrar para Canaã e, portanto, não hesitou em sublinhar que suas preces sobre o tema eram insinceras e lembravam “a conversa de um papagaio”.<sup>140</sup>

A grande curiosidade de Yehudah Halevi a respeito da Terra de Israel pode ter sido produto também do entusiasmo cristão com as Cruzadas, que na época espalhava-se por toda a Europa; infelizmente, ele morreu antes de chegar a Jerusalém, ao que parece durante a viagem para a cidade santa. Em contraste, Moshe ben Nachman, que também viveu na Catalunha cristã e estava intimamente associado à corrente cabalista, foi forçado a emigrar para a Terra de Israel em idade avançada devido à perseguição e opressão da Igreja local. Nachmânides também deu voz a cálidos sentimentos relativos à Terra Santa e acumulou-a de ainda mais louvores que de costume – mais até do que Halevi. Embora não tenhamos um texto de Nachmânides que resuma seu sentimento de conexão com a Terra, suas obras articulam repetidamente pensamentos relacionados de uma forma que não pode ser ignorada.

No trecho intitulado “Mandamentos esquecidos pelo rabino”, em sua interpretação do *Livro dos mandamentos*, de Maimônides, Nachmânides faz tudo que pode para reintegrar a obrigação de se radicar na Terra de Israel. Para esse fim, recorda os leitores do mandamento bíblico para “destruir” os habitantes originais, “conforme está escrito, golpeá-los”, e continua: “Recebemos ordem de

conquistar a terra em todas as gerações [...] Recebemos ordem de herdar a terra e nela residir. Nesse caso, um mandamento para todas as gerações obriga cada um de nós, mesmo durante o exílio”.<sup>141</sup> Essa é uma posição excepcionalmente radical a ser adotada por um pensador medieval judeu; exemplos semelhantes são raros.

Nachmânides considerava a vida na Terra Santa uma existência espiritual muito mais elevada do que a vida em qualquer outra parte, mesmo antes da chegada do Messias, e atribuiu uma dimensão mítica a essa existência. Entretanto, embora às vezes ele pareça coincidir com os caraitas, tanto nas afirmações quanto por sua instalação em Jerusalém, é importante lembrar que permaneceu leal ao Talmude rabínico e nunca sonhou que os judeus emigrassem em massa para a Terra de Israel antes da redenção. De fato, conforme explicado por Michael Nehorai, o Ramban tomou cuidado ainda maior que o Rambam “para não fazer com que os leitores acreditassem na possibilidade de concretizar as esperanças messiânicas sob as circunstâncias dadas”.<sup>142</sup>

O Ramban estava intimamente associado à tradição mística cabalista, que também articulou posições sobre a conexão dos judeus com a Terra Santa. A literatura já havia abordado os significativos aspectos sexuais da relação da Shekhinah com a Terra e, por consequência, com a antiga terra de Canaã. Todavia, não existe consenso entre os cabalistas a respeito da natureza da redenção e da centralidade do espaço sagrado nos últimos dias. De acordo com *O Zohar*, instalar-se na Terra de Israel tem valor ritualístico e místico por si só; nesse ponto é coerente com a visão do Ramban. Alguns cabalistas, entretanto, pensam diferente. Por exemplo, Abraham bar Hiyya, um estudioso do começo do século XII que viveu na península Ibérica, acreditava que os habitantes da Terra de Israel estavam mais longe da redenção do que os que viviam na Diáspora e, portanto, que o assentamento em Israel era um passo na direção errada. E, a despeito de suas nítidas tendências messiânicas, o comentarista do século XIII Abraham ben Samuel Abulafia também não considerava a Terra de Israel o destino primário para a chegada miraculosa do redentor. Conforme observamos, a interpretação cabalista sustenta que a profecia só poderia aparecer na Terra de Israel. Abulafia, entretanto, considerava a profecia um fenômeno completamente dependente do corpo humano e não de um lugar geográfico definido. Nesse sentido, e apenas nesse, a abordagem do cabalista Abulafia não era muito diferente da visão do racionalista Maimônides.

De acordo com Moshe Idel, um estudioso da cabala: “As concepções místicas referentes à Terra de Israel tiveram êxito em liquidar, ou pelo menos reduzir, a centralidade da Terra em seu sentido geográfico, o que era algo que nenhum dos estudiosos supracitados estava disposto a reconhecer”.<sup>143</sup> Ele prossegue dizendo que a importante contribuição do misticismo judaico ao conceito físico e geográfico tradicional da *aliyah* foi “a ascensão mística do indivíduo, resumida na expressão ‘ascensão da alma’; quer a experiência em questão fosse a ascensão da alma aos céus ou a contemplação interior”.<sup>144</sup>

No final do século XVIII, pouco antes das ondas de choque nacionalistas que transformariam a morfologia cultural e política da Europa, menos de cinco mil judeus viviam na Palestina – a maioria

em Jerusalém –, em comparação com uma população total de mais de 250 mil cristãos e muçulmanos.<sup>145</sup> No mesmo período, havia aproximadamente 2,5 milhões de judeus por todo o mundo, basicamente na Europa oriental. O pequeno número de judeus palestinos, incluindo todos os imigrantes e peregrinos que residiam na região por um motivo ou outro, reflete mais efetivamente que qualquer texto escrito a natureza do vínculo da religião judaica com a Terra Santa até aquela época.

Não foram as dificuldades objetivas que impediram os judeus de emigrar para o Sião ao longo dos 1,6 mil anos anteriores, ainda que tais dificuldades realmente existissem. Também não foram as três adjurações talmúdicas que coibiram a “sede genuína” de viver na terra da Bíblia. A história é bem mais prosaica. Em contraste com o mito tão habilidosamente tramado na Declaração de Independência do Estado de Israel, tal anseio de se assentar na Terra nunca existiu de verdade. O poderoso anseio metafísico de redenção total que estava ligado ao lugar em si – como centro do mundo quando os céus se abrissem – não ostentava semelhança com o desejo dos seres humanos de se erguer e mudar para uma terra conhecida, familiar.<sup>146</sup>

Não devemos, portanto, ficar perguntando por que os judeus não aspiravam emigrar para a Terra de Israel, mas sim por que eles deveriam ter desejado fazer isso. Em geral, pessoas religiosas preferem não viver em centros sagrados, pois não supõem que o local onde trabalham, mantêm relações sexuais, geram prole, comem, adoecem e poluem o ambiente seja o lugar onde os portões do céu vão se abrir com a chegada da redenção.

A despeito das privações que encararam, e a despeito de serem uma minoria religiosa em sociedades com frequência opressivas controladas por religião alheia, os judeus, bem como seus vizinhos, sentiam fortes laços com suas vidas cotidianas em seus países de nascimento. Assim como Filo de Alexandria e Josefo de Roma, os estudiosos babilônicos do Talmude Saadia Gaon da Mesopotâmia, Maimônides do Egito e dezenas de milhares de outros, os judeus “simples” e incultos do mundo sempre preferiram continuar vivendo onde viviam, cresciam, trabalhavam e falavam o idioma. E, embora seja verdade que só nos tempos modernos os locais de residência constituíram uma pátria política, não devemos esquecer que, durante a longa era medieval, ninguém tinha um território nacional próprio.

Mas, se os judeus não aspiravam emigrar e se assentar na terra da Bíblia, tinham eles uma necessidade religiosa, como a dos cristãos, de visitar a Terra Santa por motivos de purificação, penitência e outras atividades desses tipos? Após a destruição do Templo, a peregrinação judaica substituiu a emigração para a Terra?

<sup>79</sup>. Amnon Raz-Krakotzkin articulou esse tema muito bem no título de seu breve artigo “Deus não existe, mas Ele nos prometeu a Terra”. *Mita'am*, 3 (2005), pp. 71-6 (em hebraico).

<sup>80</sup>. Três artigos informativos questionando se a “Terra de Israel” pode ser considerada uma pátria dos judeus foram publicados em hebraico, embora suas bases teóricas e conclusões sejam um tanto diferentes das propostas aqui. Ver Gurevitz, Zali & Aran, Gideon. “Sobre o lugar (antropologia israelense)”. *Alpayim*, 4 (1991), pp. 9-44 (em hebraico); Boyarin, Daniel & Boyarin, Jonathan. “O povo de Israel não tem uma pátria: no lugar dos judeus”. *Teorya Uvikoret*, 5 (1994), pp. 79-103 (em hebraico); Dagan, Hagai. “O conceito de pátria e o *éthos* judeu: crônica de uma dissonância”. *Alpayim*, 18 (1999), pp. 9-23 (em hebraico).

<sup>81</sup>. Jerusalém é introduzida pela primeira vez relativamente tarde na Bíblia, referida de início como uma cidade hostil no livro de Josué (10:1) e apenas conquistada e incendiada pela tribo de Judá no livro dos Juízes (1:8).

<sup>82</sup>. Na verdade, Deus revela-se em particular para Moisés um pouco antes no deserto de Midiã (a península Árabe), na célebre história da sarça ardente. Ali, Deus informa Moisés, muito notavelmente, que “o lugar onde você se encontra é solo sagrado” (Êxodo 3:5). Ele

fez uma aparição anterior, menor, na terra de Canaã, não em terra, mas no sonho de Jacó (Gênesis 28:12-5).

83. Sergio Della Pergola, da Universidade Hebraica de Jerusalém, uma autoridade israelense em demografia, afirmou recentemente que “a Bíblia fala de 70 homens que foram para o Egito com Jacó e 600 mil homens que de lá partiram 430 anos depois. Essa estimativa com certeza é possível em termos demográficos”. Citado em Barkat, Amiram. “Study traces worldwide Jewish population from Exodus to Modern Age”. *Haaretz* (edição inglesa), 29 de abril de 2005. É interessante notar que, ao longo do mesmo período, a população geral inicial do antigo Egito, multiplicada pelo mesmo fator de quase 8.600, teria resultado em uma população de pelo menos quatro ou cinco bilhões.
84. Nessa ocasião histórica, Deus também revelou uma sofisticada estratégia: “E eu mandarei vespas antes de você, que hão de expulsar os heveus, os cananeus e os hititas de diante de você. Não vou expulsá-los de diante de você em um ano para que a terra não fique deserta e as bestas selvagens não se multipliquem contra você. Pouco a pouco vou expulsá-los de diante de você, até você ter se multiplicado e possuir a terra” (Êxodo 23:28-30). O fato de que essa promessa apareça apenas dois capítulos depois da entrega dos Dez Mandamentos indica que o *éthos* bíblico dominante era de moralidade intragrupo, destituída de qualquer dimensão universal.
85. O declínio inicial da fé cristã no século XVIII facilitou a manifestação de desaprovação a respeito dos temas perturbadores do livro de Josué. Personalidades variadas expressaram crítica severa ao imperativo bíblico do extermínio, de deístas britânicos como Thomas Chubb a figuras do iluminismo francês como Jean Meslier. Ver, por exemplo, a avaliação de Voltaire na entrada sobre “judeus” em seu *Dicionário filosófico*.
86. Ver, por exemplo, Ben-Gurion, David. *Reflexões sobre a Bíblia*. Tel Aviv: Am Oved, 1969 (em hebraico), e Dayan, Moshe. *Vivendo com a Bíblia*. Jerusalém: Idanim, 1978 (em hebraico). Esse tema também é explorado em Piterberg, Gabriel. *The returns of zionism: myths, politics, and scholarship in Israel*. Londres: Verso, 2008, pp. 267-82.
87. Sobre o ensino do livro de Josué em Israel, ver Zalmanson Levi, Galia. “Livro de Josué e a conquista”. In: Gor Ziv, Haggith (org.). *A militarização da educação*. Tel Aviv: Babel, 2005 (em hebraico). Em 1963, Georges R. Tamarin, um professor do Departamento de Psicologia da Universidade de Tel Aviv, conduziu um levantamento pioneiro sobre como o livro era entendido por crianças das escolas israelenses. As descobertas do estudo repercutiram no Ministério da Educação. Na época, argumentou-se até que o estudo constituía um motivo para a demissão de Tamarin. Sobre a pesquisa, ver Tamarin, Georges R. *The Israeli dilemma: essays on a warfare state*. Roterdã: Rotterdam University Press, 1973, pp. 183-90. Ver também Hartung, John. “Love thy neighbor: the evolution of in-group morality”. *Skeptic*, 3:4 (1995), e Dawkins, Richard. *The god delusion*. Nova York: Mariner Books, 2008, pp. 288-92.
88. Finkelstein, Israel & Silberman, Neil A. *The Bible unearthed*. Nova York: Touchstone, 2002, pp. 98, 118.
89. *Ibid.*, pp. 72-96.
90. Spinoza, Bento de. *Theological-political treatise*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 118-43 [*Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins, 2008]. Ver, por exemplo, o inovador clássico recente de estudioso britânico da Bíblia: Davies, Philip R. *In search of ancient Israel*. Londres: Clark Publishers, 1992.
91. A ideia de ressurreição dos mortos e o próprio termo “dat” (religião) também foram retirados da cultura persa. Todavia, ainda não está claro por que os exilados da Judeia foram os únicos a acender a chama do monoteísmo.
92. A própria Bíblia contém referências à preservação das crônicas do reino de Israel e do reino da Judeia que forneceram a matéria-prima inicial para obras teológicas posteriores. Ver 1 Reis 14:29: “Quanto ao resto das ações de Roboão e tudo que ele fez, não está escrito no Livro de Crônicas dos reis da Judeia?”, e 22:39: “Quanto ao resto das ações de Ahab e tudo que ele fez, não está escrito no Livro de Crônicas dos reis de Israel?”.
93. Ver Platão, *As leis*, 5.744-6.
94. Quando Heródoto viajou pela região no século V a.C., nada sabia sobre a modesta comunidade em Jerusalém e não fez menção a ela em seus escritos, que descrevem os habitantes do país como sírios, citados como “palestinos”. Ver Heródoto. *The History*, 34. Nova York: Penguin Books, 2003, pp. 172, 445.
95. Ver Weinfeld, Moshe. “Tendências universalista e isolacionista durante o período do retorno ao Sião”. *Tarbitz*, 33 (1964), pp. 228-42 (em hebraico). Não devemos esquecer que a Bíblia também contém versos excepcionais contradizendo essa tendência geral, tal como: “Quando um estrangeiro peregrinar com vocês em sua terra, vocês não devem lhe fazer mal. Vocês devem tratar o estrangeiro que peregrina com vocês como os nativos, e devem amá-lo como a si mesmos, pois vocês eram estrangeiros na terra do Egito: eu sou o Senhor seu Deus” (Levítico 19:33-4). Ver também Deuteronômio 10:19.
96. Ver Esdras 10:10 e Neemias 13:23-6.
97. O estudioso bíblico William David Davies foi o primeiro a argumentar que o javeísmo extraiu o conceito de propriedade divina do território da tradição cananeia da deidade Baal. Ver *The Gospel and the Land: early christianity and Jewish territorial doctrine*. Berkeley: University of California Press, 1974, pp. 12-3.
98. Lauterbach, Jacob Z. *Mekhilta De-Rabbi Ishmael*. Filadélfia: Jewish Publication Society, 2004, p. 107.
99. Flávio Josefo. *The complete works of Flavius Josephus*. Londres: T. Nelson and Sons, 1860, p. 38.
100. Em certa medida, Boas Evron está correto ao afirmar que os livros de Macabeus e as obras de Flávio Josefo não são de fato “judaicos”. Evron, Boas. *Atenas e a Terra de Oz*. Binyamina: Nahar, 2010, p. 133 (em hebraico).
101. Por exemplo, a primeira frase de “Quem pode recontar” (“Mi Yimalel”, letra de Menashe Rabina, melodia tradicional, 1936), célebre canção de Hanukkah, é uma versão secularizada do verso bíblico “Quem pode recontar as obras poderosas do Senhor?” (Salmos 106:2). A letra de “Estamos carregando tochas” (“Anu Nosim Lapidim”), canção popular do dia santo, também reflete uma nacionalização da tradição: “Nunca nos aconteceu um milagre. Não encontramos um jarro de óleo. Escavamos na rocha até sangrar.

“Que se faça a luz” (letra de Aharon Zeev, música de Mordechai Zeira; tradução para o inglês de Zion, Noam & Spectre, Barbara. *A different light: the Hanukkah book of celebration*. Nova York: Devora Publishing, 2000, p. 14). Essa transição do poder celestial para o sangue humano normalmente ocorre sem o conhecimento do cantor. Na minha juventude, isso era válido para mim também.

- [102.](#) Para mais sobre esse assunto, ver Davies, William David. *The territorial dimension of judaism*. Berkeley: University of California Press, 1982, p. 67.
- [103.](#) 2 Macabeus foi originalmente escrito no dialeto grego *koiné* muito mais tarde, depois de 100 a.C., ou no Egito ou em uma região mais remota do norte da África. Inclui um breve resumo de cinco volumes escritos pelo autor, Jasão de Cirene, que não sobreviveram à passagem do tempo.
- [104.](#) Ver também como esse texto incorpora o termo *patris* entre as leis e nos trechos sobre o Templo (2 Macabeus 13:11, 15). Originalmente, consultei o texto editado por Daniel Schwartz, *O segundo livro de Macabeus*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi, 2004 (em hebraico). Ali também a expressão “Terra de Israel” é usada na introdução e nas notas de pé de página em 38 ocasiões, mas, na verdade, jamais aparece no texto antigo. A respeito da influência conceitual grega sobre o autor do Segundo Livro de Macabeus, ver Heinemann, Yitzhak. “The relationship between a people and its country in Judeo-Hellenistic literature”. *Zion*, 13-14 (1948), p. 5.
- [105.](#) Sobre isso, ver Rappaport, Uriel. “Proselitismo e propaganda religiosa judaica no período da Segunda Comunidade”. Jerusalém, 1965. Tese (Doutorado) – Hebrew University, 1965 (em hebraico). Apesar de sua importância, esse estudo nunca foi publicado em forma de livro.
- [106.](#) Ver Philo. *On the life of Moses*, 1.41-2.
- [107.](#) Ver, por exemplo, *On the embassy to Gaius*, 202, 205, 230. Esse conceito já aparece em 2 Macabeus 1:7 e no livro da Sabedoria 12:3. A expressão “solo santo” aparece na versão hebraica de *Sibylline oracles*, 3.267, em *The external books*, II. Tel Aviv: Masada, 1957, p. 392 (em hebraico), bem como em outros textos.
- [108.](#) Ver *Flaccus*, 46, em Van Der Horst, Pieter Willem. *Philo's Flaccus: the first pogrom*. Leiden: Brill, 2003, p. 62. Em *The special laws*, 68, Filo também descreve um peregrino em Jerusalém como um sofredor porque foi forçado “a deixar seu país, seus amigos e relações, e emigrar para uma terra distante”. Ver também Amir, Yehoshua. “A versão de Filo sobre a peregrinação a Jerusalém”. In: Oppenheimer, Aharon et al. (orgs.). *Jerusalém no período do Segundo Templo*. Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 1980, pp. 155-6 (em hebraico).
- [109.](#) Philo. *On dreams, that they are God-sent*, 2.38, 250.
- [110.](#) Philo. *On the confusion of tongues*, 17.77-8.
- [111.](#) Por exemplo, ver Kasher, Aryeh. “Jerusalém como uma ‘metrópole’ na consciência nacional de Filo”. *Cathedra*, 11 (1979), pp. 45-56 (em hebraico), que, embora interessante e acadêmico, esforça-se demais para retratar Filo como um filósofo patriota. Para uma abordagem levemente menos nacionalista e mais orientada em termos de “comunidade”, ver Hadas-Lebel, Mireille. *Philon d'Alexandrie: un penseur en Diaspora*. Paris: Fayard, 2003.
- [112.](#) Ver também a versão judaica resumida e distorcida das obras de Josefo elaborada por H. Hominer sob o título *Josiphon or Josippon* (Jerusalém: Hominer, 1967), que omite o suicídio, muda o nome dos protagonistas e os faz morrer em batalha. Ver Vidal-Naquet, Pierre. “Flavius Josephus et Massada”. In: *Les juifs, la mémoire et le présent*. Paris: Maspero, 1981, pp. 43-72. Massada é um exemplo extremo da construção da memória nacional sem base na memória coletiva tradicional.
- [113.](#) Flávio Josefo. *The wars of the Jews: history of destruction of Jerusalem*, 7.8.6-7. Forgotten Books, 2008, pp. 534-40.
- [114.](#) *Ibid.*, 4.5.3, p. 332.
- [115.](#) *Ibid.*, 7.8.1, pp. 528-30.
- [116.](#) Flávio Josefo. *Against Apion*, 1.22.21.
- [117.](#) Flávio Josefo. *The wars of the Jews*, 3.3. Digireads, 2010, pp. 136-7.
- [118.](#) Flávio Josefo. *Jewish antiquities*, 1, 4. Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2006, pp. 37, 145-6.
- [119.](#) Junto com outros nomes, é claro. Sobre esse assunto, ver Guttman, Yichiel Michel. *A Terra de Israel no Midrash e no Talmude*. Berlin: Reuven Mas, 1929, pp. 9-10 (em hebraico).
- [120.](#) Gafni, Isaiah. *Land, center, and Diaspora: Jewish constructs in Late Antiquity*. Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd., 1997, pp. 62-3.
- [121.](#) Blackman, Philip. *Mishnayoth. Vol. 6: Order Taharoth*, Londres: Mishna Press, 1955, pp. 32, 572.
- [122.](#) Sobre as fronteiras da Terra de Israel na lei judaica, ver Sussman, Yaakov. “As fronteiras de *Eretz Israel*”. *Tarbitz*, 45:3 (1976), pp. 213-57 (em hebraico).
- [123.](#) Weinfeld, Moshe. *The promise of the land: the inheritance of the land of Canaan by the Israelites*. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 75.
- [124.](#) Ver, por exemplo, o relato do Talmude Babilônico sobre o sepultamento do rabino Huna (Moed Katan, 3.25a), bem como Gafni, Isaiah. “A ascensão dos mortos para serem sepultados na Terra: traços da origem e desenvolvimento de um costume”. *Cathedra*, 4 (1977), pp. 113-20 (em hebraico). Durante o mesmo período, a crença evoluiu no conceito de *gilgul hamekhilot*, que sustenta que, na hora da ressurreição dos mortos, os ossos dos justos rolariam por túneis subterrâneos para a Terra de Israel.
- [125.](#) Weinfeld. *Promise of the land*, p. 221. Nesse contexto, o destacado historiador judeu Simon Dubnow perguntou: “Como poderia uma terra que era o centro da religião cristã, que era sagrada nos Evangelhos e que estava cheia de igrejas, mosteiros, peregrinos e monges ser o centro da atividade de *amoraim* e príncipes e permanecer o reino de Israel em espírito?”. Dubnow, Simon. *Crônicas do povo eterno*, III. Tel Aviv: Dvir, 1962, pp. 140-1 (em hebraico).

- [126.](#) Sobre o papel dessas três adjurações na tradição judaica, ver o informativo livro de Ravitzky, Aviezer. *Messianismo, sionismo e radicalismo religioso judaico*. Tel Aviv: Am Oved, 1993, pp. 277-305 (em hebraico). Ver também Breuer, Mordechai. “O debate sobre as três adjurações nas gerações recentes”. In: *Geulah Umedina*. Jerusalém: Ministério da Educação, 1979, pp. 49-57 (em hebraico).
- [127.](#) Já está completamente estabelecido que religiões em geral e religiões arcaicas em particular possuem “lugares” ou um “lugar”. Ver Eliade, Mircea. *The sacred and the profane: the nature of religion*. San Diego: Harvest/HBJ Books, 1959, pp. 20-65 [*O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010].
- [128.](#) Smith, Jonathan Z. “The wobbling pivot”. In: *Map is not territory: studies in the history of religions*. Leiden: Brill, 1978, pp. 88-103.
- [129.](#) Al-Kumisi, Daniel. “Appeal to the Karaites of the dispersion to come and settle in Jerusalem”. In: Nemoj, Leon (org.). *Karaite anthology*. New Haven: Yale University Press, 1952, pp. 35-8.
- [130.](#) Erder, Yoram. “The Mourners of Zion”. In: Polliack, Meira (org.). *Karaite Judaism: a guide to its history and literary sources*. Leiden: Brill, 2003, p. 218.
- [131.](#) Sobre esse tema, ver Polak, Abraham. “A origem dos árabes do país”. *Molad*, 213 (1967), pp. 303-4 (em hebraico).
- [132.](#) Por exemplo, ver Rosenberg, Shalom. “O laço com a Terra de Israel no pensamento judaico: a luta de concepções”. *Cathedra*, 4 (1977), pp. 153-4 (em hebraico).
- [133.](#) Ver Ben Maimon, Moses. “Mandamentos positivos”. In: *Livro dos mandamentos*. Trad. Joseph Kafah (do árabe para o hebraico).
- [134.](#) Ver Melamed, Abraham. “A Terra de Israel e a teoria climática no pensamento judaico”. In: Hallamish, Moshe & Ravitzky, Aviezer (orgs.). *A Terra de Israel no pensamento judaico medieval*. Jerusalém: Yad Izhak Ben-Zvi, 1991, pp. 58-9 (em hebraico).
- [135.](#) Ben Maimon, Moses. *The guide for the perplexed*, 2.36. Tel Aviv: University of Tel Aviv, 2002.
- [136.](#) Ver Ben Maimon, Moses. *A epístola do Iêmen*. Lipsia Publications (em hebraico).
- [137.](#) Sobre esse assunto, ver Gershom Scholem, que enfatiza que “em parte alguma o Rambam reconhece a relação causal entre a vinda do Messias e o comportamento humano. A redenção não ocorreria pelo arrependimento de Israel”. Scholem. *Explicações e implicações: escritos sobre a tradição e a ressurreição judaicas*. Tel Aviv: Am Oved, 1975, p. 185 (em hebraico).
- [138.](#) “O livro da cabala de Abraham ben David”. In: *A ordem dos sábios e a história*. Oxford: Clarendon, 1967, pp. 78-9 (em hebraico).
- [139.](#) Ver, por exemplo, Schweid, Eliezer. *Pátria e uma Terra Prometida*. Tel Aviv: Am Oved, 1979, p. 67 (em hebraico).
- [140.](#) Halevi, Yehudah. *O Kuzari*, 2. Jerusalém: Jason Aronson, 1998, p. 81 (em hebraico).
- [141.](#) Ver o quarto mandamento positivo em *O livro dos mandamentos, com os comentários críticos de Ramban*. Jerusalém: Harav Kook, 1981, pp. 245-6 (em hebraico).
- [142.](#) Nehorai, Michael Zvi. “A Terra de Israel em Maimônides e Nachmânides”. In: Hallamish & Ravitzky (orgs.). *A Terra de Israel no pensamento judaico medieval*, op. cit., p. 137.
- [143.](#) Idel, Moshe. “A Terra de Israel no misticismo judaico medieval”. In: Hallamish & Ravitzky (orgs.). *A Terra de Israel no pensamento judaico medieval*, op. cit., p. 204..
- [144.](#) Ibid., p. 214.
- [145.](#) Sobre a população total da Palestina nesse período, ver Ben-Arieh, Yehoshua. “A população da Terra de Israel e de seus assentamentos à véspera da colonização sionista”. In: Ben-Arieh, Yehoshua; Ben-Artzi, Yossi & Goren, Haim (orgs.). *Estudos histórico-geográficos sobre a colonização da Terra de Israel*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi, 1987, pp. 5-6 (em hebraico). No começo dos anos 1870, pouco antes do início da colonização sionista, a população total da região somava 380 mil, com os judeus correspondendo a 18 mil.
- [146.](#) A despeito do sistema de educação israelense, muitos israelenses bem sabem que os judeus nunca aspiraram a emigrar para a Terra Santa. Ver, por exemplo, Yehoshua, Abraham B. *A tomada da pátria*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 2008 (em hebraico), no qual o proeminente autor israelense caracteriza a preferência dos judeus por viver na “Díspora” como uma “escolha neurótica” (p. 53).

## Rumo ao sionismo cristão: e Balfour prometeu a Terra

Assim como aqueles que visitaram Atenas entendem melhor a história grega [...] também terá uma percepção mais clara do sentido da Escritura sagrada aquele que fita a Judeia com seus próprios olhos e recorda nos próprios locais as histórias dessas antigas cidades, cujos nomes ou ainda são os mesmos ou mudaram.

JERÔNIMO *PREFÁCIO DAS CRÔNICAS*, CERCA DE 400 D.C.

Pois na Palestina não propomos sequer passar pela formalidade de consultar os desejos dos atuais habitantes do país [...] O sionismo, seja certo ou errado, bom ou mau, está enraizado em tradições perpétuas, em necessidades atuais, esperanças futuras de importância bem mais profunda que os desejos e preconceitos dos 700 mil árabes que agora habitam aquela terra antiga.

LORDE ARTHUR JAMES BALFOUR *MEMORANDO*, 11 DE AGOSTO DE 1919.

No ano 70 d.C., Tito destruiu o Templo de Jerusalém na esperança de pôr um fim no desafio monoteísta ao regime idólatra de Roma. Ele e seus associados “sustentaram que o Templo devia ser destruído sem demora a fim de erradicar por completo as religiões judaica e cristã”.<sup>147</sup> O futuro imperador e seus conselheiros estavam equivocados tanto a curto quanto a longo prazo. As duas revoltas subsequentes – a das comunidades judaicas por todo o sul da bacia do Mediterrâneo nos anos 115-7 d.C., e a de Bar Kokhba na Judeia nos anos 132-5 – mostram que o poder do jovem monoteísmo não arrefeceu imediatamente após a demolição do Templo. Em vez disso, o ímpeto com que a cristandade espalhou-se na sequência da severa repressão da última revolta indicou que a sede por um Deus único, abstrato, não poderia ser aniquilada simplesmente pela destruição física de um local de adoração.

Não sabemos com exatidão quando o lugar de adoração conhecido na tradição hebraica como Segundo Templo foi construído. Infelizmente, não temos nenhuma evidência arqueológica da existência de um Primeiro Templo, embora possamos presumir que ficasse situado no local de uma antiga casa de adoração que existia antes da cristalização do monoteísmo javeísta. De acordo com a tradição, uma Pedra Fundamental (*even hashtiya*) que se pensava ser a pedra angular do universo ficava em seu centro. Era essa pedra, entre outras coisas, que conferia santidade ao local. Mas, embora o Templo seja mencionado na Bíblia, seus autores praticamente esqueceram de nos dizer se o mandamento de peregrinação regular ao local foi observado.<sup>148</sup> Podemos, portanto, concluir que apenas o Segundo Templo tornou-se um verdadeiro local de peregrinação, de início para os habitantes da terra da Judeia e mais tarde para o crescente número de judeus que vivia em outras

partes.

No ano 19 a.C., o rei Herodes transformou o Templo em uma estrutura imponente e magnífica que atraiu grandes massas de adoradores. O judaísmo então estava no auge, e centenas de milhares de judeus e convertidos ao judaísmo enviavam contribuições de longe. A Pax Romana, que cada vez mais se enraizava pelo Mediterrâneo, permitia que grande número de pessoas viajasse pelas estradas do império com certa segurança. Esse período de paz relativa facilitou a disseminação do judaísmo e, mais tarde, do cristianismo. Além disso, resultou também em uma infraestrutura material que encorajou peregrinações a Jerusalém. Durante um período de quase 90 anos, até 70 d.C., a “casa de Deus” – significando o ponto de encontro dos céus, da terra e do abismo – serviu de centro da cada vez mais poderosa religião judaica.

O mandamento da peregrinação aplicava-se aos homens, mas não às mulheres. As peregrinações eram regularmente conduzidas nas três datas santas (*regalim*) do ano: Pessach (Páscoa judaica), Shavuoth e Sukkoth. Somados ao testemunho de Filo de Alexandria e à descrição fornecida por Flávio Josefo, os textos rabínicos da Lei estão repletos de referências a esse período de magnificência, no qual aparecem repetidamente os relatos de práticas rituais em torno do Templo. Além das generosas contribuições e dízimos conferidos aos sacerdotes, os peregrinos levavam consigo para Jerusalém sacrifícios exigidos e voluntários. Era uma celebração religiosa em massa que fortalecia o reino e os sacerdotes, que administravam e controlavam o evento.<sup>149</sup>

A destruição do Templo judaico pôs fim à obrigação da peregrinação e teve impacto significativo sobre a transformação morfológica do judaísmo. Dali em diante, o papel dos sacerdotes do Templo foi cada vez mais ocupado pelos rabinos das sinagogas, da corrente interpretativa. A destruição do lugar de ritual de Jerusalém, do centro sagrado, aumentou a importância dos pequenos e animados lugares de reunião dentro das comunidades judaicas, que já contribuía para o florescimento e expansão da população judaica. Jerusalém não seria esquecida e permaneceria no coração dos fiéis judeus até o final dos tempos. Entretanto, assim como o Templo na prática foi substituído pelas sinagogas, e assim como as oferendas de sacrifício foram substituídas pela oração, a terra de verdade – o terreno em si – foi substituído pela tradição oral.

## **Peregrinação depois da destruição: um ritual judaico?**

Se houve peregrinações para homenagear um morto nos anos posteriores a 70 d.C., elas desapareceram quase por completo após a repressão da revolta de Bar Kokhba em 135.<sup>150</sup> Como sabemos, os romanos arrasaram brutalmente a Jerusalém judaica e estabeleceram a cidade idólatra de Aelia Capitolina sobre as ruínas. Os circuncidados foram proibidos de entrar na cidade, de modo que, até a cristianização do império no início do século IV d.C., o ponto focal da fé judaica continuou na maior parte fora dos limites dos judeus. A situação não melhorou muito após o triunfo da cristandade por todo o império. Jerusalém tornou-se então uma cidade santificada cristã com muitas igrejas, e só depois da chegada dos exércitos do Islã no começo do século VII os judeus enfim tiveram permissão para entrar livremente e residir em sua antiga cidade santa.

Contudo, a conquista árabe também resultou na construção de duas casas de veneração muçulmanas em escala monumental – na exata localização onde, no passado remoto, havia ficado o Templo judaico. À luz do relacionamento simbiótico entre judaísmo e cristianismo, não é de espantar que tenham sido dois judeus convertidos que, de acordo com a lenda, mostraram aos vitoriosos a localização exata do Templo entre as pilhas de lixo ali amontoadas durante a era cristã. Também supomos que, em resultado das transformações físicas sofridas, o monte do Templo tenha se tornado cada vez menos atraente para os crentes judeus da corrente rabínica que aderiram à tradição oral. Conforme foi visto no capítulo anterior, foram os caraítas – os “protestantes” da religião judaica, que rejeitaram a lei religiosa judaica e conclamaram o retorno às antigas fontes e à Terra Santa – que se instalaram em Jerusalém e por isso fizeram peregrinações.<sup>151</sup>

O Islã escolheu Jerusalém como terceiro centro sagrado mais importante, depois de Meca e Medina. Sendo uma religião que recorre ao judaísmo para algumas de suas fontes, a cidade santa situada no coração da Palestina de início foi o principal lugar para onde os adoradores dirigiam suas preces. Foi dali que Maomé ascendeu aos céus. Embora o Haj – o mandamento islâmico de peregrinação – enfocasse Meca, um número significativo de peregrinos também visitava Jerusalém. Místicos de várias correntes que consideravam a peregrinação a Bilad ash-Sham, a Terra Santa, como da maior importância religiosa, continuaram a ir lá por muitos anos.<sup>152</sup>

Em contraste, durante o milênio entre o fim da revolta de Bar Kokhba em 135 d.C., na qual os rebeldes almejavam reconstruir o Templo, e a conquista de Jerusalém pelos cruzados em 1099, não sabemos de tentativas dos seguidores do judaísmo rabínico de fazer peregrinações à cidade santa. Conforme já observado, os judeus não “esqueceram” Jerusalém, pois uma importante faceta do judaísmo estava conectada a esse centro sagrado. Esse vínculo, porém, não se traduzia em uma ânsia de se conectar concretamente com a Terra – palmilhar seu solo, viajar nela ou conhecer sua geografia.

Embora comentaristas judeus engajem-se em longas discussões sobre as leis referentes aos rituais do Templo durante sua existência, pouco dizem sobre a peregrinação a Jerusalém após a destruição. Embora a Mishná, o Talmude e o Midrash – três textos inteiramente devotados a mandamentos positivos e negativos – incluam instruções escatológicas referentes à retomada dos rituais do Templo na chegada da redenção, não fornecem indicação sobre a importância religiosa da peregrinação antecipada. Ao contrário do cristianismo, o judaísmo não considera a peregrinação a Jerusalém um ato de penitência por transgressões ou um ato que possa purificar o crente e, portanto, não encontramos recomendação para que seja realizada. Por fim, essa difícil realidade histórica fragmentou o relacionamento físico com o centro sagrado por um período de tempo, deixando em seu rastro vínculos poderosos que eram primariamente de natureza espiritual e metafísica.

A peregrinação judaica a Jerusalém em particular e à Terra Santa em geral parece ter recomeçado apenas depois da conquista pelos cruzados. Elchanan Reiner, um estudioso das peregrinações judaicas, abordou esse tema em detalhes:

A instituição da peregrinação, conforme o formato assumido no período medieval, parece ter evoluído em proximidade especialmente estreita com a instituição da peregrinação que tomou forma nos países de origem dos cruzados, seja sob influência

ou em reação ao desafio das Cruzadas. Antes do período das Cruzadas, a peregrinação institucionalizada não existia entre os judeus dos países da Igreja latina, que dirá um ritual cristalizado de peregrinação à Terra de Israel. A instituição da peregrinação deu os primeiros passos dentro das comunidades judaicas da Europa católica no século XII e começo do século XIII como resultado da terceira Cruzada, vindo a ocupar seu devido lugar no mundo religioso dos judeus da França, Espanha e finalmente Ashkenaz.<sup>153</sup>

Por que o despertar das Cruzadas e a atenção cristã na Terra Santa “influenciaram” as comunidades judaicas da Europa? Reiner defende a hipótese de que o interesse judaico em peregrinações foi produto da competição pela Terra. Ou seja, a alegação dos cristãos de serem os verdadeiros herdeiros do Velho Testamento e, portanto, terem o direito de controlar as propriedades territoriais nele descritas suscitaram preocupação entre os judeus, deflagrando um movimento em massa de peregrinos para Jerusalém.<sup>154</sup>

Esse argumento está longe de ser satisfatório. Mesmo que na literatura cristã encontremos argumentos de que, como resultado do sofrimento de Jesus, a Terra Santa foi prometida uma segunda vez, dessa vez para os seguidores dele, não encontramos um contra-argumento judaico substancial reivindicando a posse humana coletiva do local. Infelizmente, a análise de Reiner não explica por que a peregrinação judaica não começou a vicejar mais cedo, no século IV d.C. Afinal, foi quando a cristandade começou a declarar seu vínculo e controle sobre a Terra Santa por meio do estabelecimento de inúmeras igrejas e locais comemorativos. A análise também falha em esclarecer por que a inveja judaica da “posse” não deu início a peregrinações alarmadas das grandes comunidades próximas do Egito e da Mesopotâmia após a conquista muçulmana de Jerusalém e a construção de suas imponentes casas de adoração na cidade. Já no século IX, o caraíta Daniel al-Kumisi expressou seu assombro com a recusa dos judeus rabínicos em visitar o Sião:

Outras nações que não Israel não vêm todo mês e ano dos quatro cantos da terra por temor a Deus? Qual é então o problema com vocês, nossos irmãos em Israel, que não fazem sequer como é o costume dos gentios, vir a Jerusalém e rezar aqui?<sup>155</sup>

Durante esse período, ninguém impediu os judeus de visitar ou residir em Jerusalém caso fosse de seu agrado. Interpretações que atribuem um sentimento de posse sobre a Terra de Israel aos judeus da corrente rabínica parecem de natureza amplamente anacrônica. De fato, tais interpretações servem primariamente para reproduzir um sentimento de propriedade sionista moderno no mundo espiritual judaico tradicional, cuja conexão com o lugar era tipicamente caracterizada por atributos psicológicos pré-modernos e apolíticos.

A verdade é que não sabemos ao certo por que as peregrinações judaicas cessaram por completo e só ressurgiram gradualmente muito mais tarde. Tudo que podemos oferecer são conjeturas. Deve-se lembrar que, para judeus e convertidos antes da destruição do Templo, a peregrinação não era feita a lugares santos da terra da Judeia, mas sim dirigia-se inteiramente para Jerusalém, não por iniciativa pessoal, mas em datas determinadas pela Bíblia. A destruição do Templo e da parte judaica da cidade no rastro da grande revolta messiânica erradicou por completo o motivo para essa prática e, conforme já ressaltado, alterou profundamente a natureza da fé judaica. A Jerusalém geofísica desvaneceu-se na consciência dos fiéis, e a Jerusalém celestial sobressaiu-se, emergindo como o centro

judaico imaginário.

O encontro entre cristãos e, mais tarde, muçulmanos convertidos – que até recentemente haviam sido judeus – e a Terra em si também pode ter dissuadido aqueles que continuaram adeptos da religião de Moisés. Enquanto a cristianização de judeus da Palestina havia sido relativamente moderada até a chegada dos exércitos árabes, o processo inicialmente lento e não necessariamente consciente de islamização iniciado no princípio do século VII parece ter por fim se tornado total e completo. De fato, levaria um período significativo antes que essa conversão em massa do povo da Terra, ocorrida ao longo de várias gerações, pudesse ser totalmente esquecida, permitindo aos judeus explorar a Terra Santa outra vez sem deparar com massas de convertidos e sua prole. Esses habitantes, pode se presumir, teriam tentado convencer os viajantes judeus a adotar seus rituais vitoriosos e o credo conquistador.

Também não devemos esquecer que, para o indivíduo judeu peregrino, a jornada da Europa para a Terra de Israel era virtualmente impossível por causa do perigo da não observância dos mandamentos. Pelo que sabemos, não existiam pousadas ou pontos de parada para judeus. Viajantes potenciais provavelmente eram desencorajados de embarcar nessa longa e perigosa jornada pelo risco de profanar o Sabá por causa da necessidade de viajar sem parar por estradas desconhecidas, da impossibilidade de rezar com um *minyan* (o quórum de dez judeus exigido para certas obrigações religiosas) e da dificuldade de observar as leis da dieta *kosher* durante a viagem.<sup>156</sup> No fim das contas, ao fazer uma viagem para a Terra Santa, um judeu extremamente devoto seria forçado a ficar um pouquinho menos devoto.

A peregrinação judaica emergiu como uma ideia posterior à peregrinação cristã. Nunca atingiu dimensões comparáveis e assim talvez não possa ser considerada uma prática institucionalizada. Poucos peregrinos judeus partiram para a Terra Santa entre o século XII e o final do século XVIII d.C. em comparação com as dezenas de milhares de peregrinos cristãos que fizeram a viagem durante o mesmo período. Embora nessa época com certeza houvesse menos judeus que cristãos no mundo, é notável o quão pouco a Terra de Israel atraía os “filhos originais de Israel”. Apesar dos esforços da historiografia sionista ao longo de muitos anos para recolher todo fiapo de informação que refletisse a conexão concreta dos judeus com sua “pátria”, a iniciativa alcançou apenas um sucesso mínimo.

Por tudo que sabemos, o poeta e pensador rabino Yehudah Halevi foi o primeiro a decidir viajar para a Terra Santa, em 1140 d.C., embora jamais tenha concluído a viagem, ao que parece morrendo no trajeto. Não muito depois, em 1165, Maimônides e sua família deixaram o Marrocos e chegaram a Acre; o jovem filósofo visitou Jerusalém e Hebron, mas na sequência encontrou poucos motivos para retornar a esses locais, uma vez que sua família instalou-se nas proximidades, no Egito. A partir da segunda metade do século XII, temos também o testemunho de Yaakov Ben Natanel, que foi da Provença para a Palestina e deixou uma série de textos a respeito da visita. Outro texto curto do mesmo período, intitulado “Túmulos ancestrais” (*Kivrei Avot*), foi escrito por um judeu anônimo que parece ter saído de Damasco.

O fato mais interessante aqui é que os dois autores mais importantes a visitar e fornecer descrições

detalhadas da Palestina durante esse período não foram peregrinos. Benjamin de Tudela (Espanha) e Pethahiah de Regensburg (Alemanha) foram dois pesquisadores viajantes que deixaram seus locais de residência a fim de se comunicar com as comunidades judaicas do mundo conhecido, e nessa atividade também foram até a Terra Santa. De uma perspectiva antropológica, seus testemunhos, redigidos em hebraico, são insubstituíveis,<sup>157</sup> e suas descrições pitorescas da vida judaica em diferentes regiões, da Gália à pensínsula da Crimeia sob domínio kazar, são fascinantes. As duas narrativas refletem o papel limitado que a Terra de Israel desempenhava no imaginário judaico do período.

Esses dois intrépidos viajantes estavam muito mais interessados no povo que nos lugares físicos. Tinham curiosidade a respeito dos sítios sagrados e locais de sepultamento, mas abordam os estilos de vida e práticas religiosas com comentários muito mais originais. Benjamin e Pethahiah representam os elementos mais curiosos e alertas do mundo intelectual judaico medieval. Sem dúvida, nem tudo que relatam é plenamente exato, pois, inevitavelmente, muito do que se apresentou a eles o foi através do prisma de lendas e milagres familiares e obtiveram parte do conhecimento a partir de fontes secundárias em vez de observação pessoal. Todavia, seus relatos são de rara qualidade.

De acordo com os cálculos de Benjamin de Tudela, a população judaica da área entre Acre e Ashkelon era muito pequena se comparada com a da Babilônia, refletindo o fato de que, embora aparentemente enviassem os mortos para a Terra de Israel, os judeus não mandavam a descendência viva. Damasco impressionou-o muito mais que Jerusalém, que classificou como não mais que uma cidadezinha. Pethahiah, que transmitiu suas impressões a alunos em vez de redigi-las pessoalmente, ficou espantado com o pequeno número de comunidades judaicas no país. Ele também ficou impressionado com Damasco, com sua população judaica de dez mil, em contraste com as meras 300 famílias de judeus que então viviam na Terra de Israel. A importância relativamente menor de Jerusalém em sua história é surpreendente: de acordo com seu relato, os judeus pareciam preferir a peregrinação ao túmulo de Ezequiel na Babilônia, empreendida até por representantes dos kazares convertidos.<sup>158</sup>

Do período entre as visitas de Benjamin e Pethahiah e o final do século VII chegou-nos um pequeno número de relatos sobreviventes de viajantes judeus que foram até a terra da Bíblia, tal como a narrativa interrompida de Shmuel Bar-Shimson sobre um grupo de rabinos basicamente da Provença (1210); a história do rabino Akiva, que foi a Jerusalém recolher dinheiro para seu *yeshivah* em Paris (antes de 1257); a emigração do idoso Nachmânides e o relato posterior de seu aluno a respeito disso; os comoventes poemas de Yehuda Alharizi, do início do século XIII; o elegante testemunho de Ishtori Haparchi, do começo do século XIV; e algumas outras narrativas incompletas e raras.

Entre os que chegaram à Terra de Israel nos séculos XV e XVI incluem-se o rabino Isaac ibn Alfara de Málaga (1441), rabino Meshulam de Volterra (1481), rabino Obadiah de Betinoro (1489) e rabino Moisés Basola de Pesaro (1521). A partir do século XVII, começaram a aparecer diários de viagem da Europa oriental, de Moisés Porit de Praga (1650), dos discípulos messiânicos de Judah Hahasid (início dos anos 1700), da surpreendente visita do rabino Nachman de Bratslav (1798).<sup>159</sup>

A peregrinação judaica, portanto, foi praticada de forma limitada por judeus ricos e cultos, em geral mas não sempre rabinos, e mercadores motivados por uma variedade de fatores nem sempre de natureza religiosa. Algumas jornadas foram o cumprimento de votos, outras o resultado de uma busca de expiação, outras ainda motivadas apenas por curiosidade e desejo de aventura. As peregrinações cristãs também podem ter fascinado não apenas peregrinos religiosos, mas também viajantes, especialmente da Itália. Uma linha de navio regular entre Veneza e Jaffa começou a operar no século XIV. Como resultado, o número de peregrinos cristãos para a Terra Santa chegou a 400 e 500 por ano.<sup>160</sup>

O interesse e solidariedade dos viajantes judeus em relação a outros judeus são nitidamente refletidos em quase todas as narrativas. Embora não fiquem indiferentes à visão de paisagens antigas, em geral o foco dos relatos não é esse. Os relatórios de viagem são relativamente isentos de emoção e não empregam linguagem que sugira elevação espiritual ou êxtase religioso. Também salta à vista a ausência de qualquer hostilidade da parte dos “israelitas” – os muçulmanos locais – em relação aos viajantes judeus. As cartas dos viajantes são repletas de expressões de apreciação pela população local, que, ao contrário dos cristãos na Europa, não considerava o judaísmo uma religião inferior, desprezível.<sup>161</sup> Esses relatos não revelam nada que impedisse os judeus de explorar a Terra Santa, e pouca coisa que os impedisse de lá se instalar. A Terra recebeu-os bem, mesmo que para muitos ela parecesse consistir apenas de deserto estéril; permaneceu sempre a terra do leite e do mel, pois, em última análise, os textos bíblicos permaneceram muito mais importantes do que aquilo que os viajantes viram com os próprios olhos.

Após fazer um voto de peregrinação, Meshulam de Volterra chegou a Jerusalém e ficou assombrado com a beleza de suas construções. Entretanto, esse frágil filho de um banqueiro da Toscana também ficou impressionado com o estilo de vida local: “Os israelitas e os judeus locais parecem porcos quando comem, pois todo mundo come com os dedos de um mesmo prato sem toalha de mesa, como no Egito. Seus trajes, contudo, são limpos”.<sup>162</sup> Moisés Basola, em contraste, tem interesse muito maior por sepulcros e fornece a seus futuros leitores uma lista completa, permitindo a outros crentes seguir seus passos até os locais com facilidade.<sup>163</sup>

De fato, a maior parte dos outros viajantes judeus visitariam e se prostrariam nos túmulos santos. Desde as sepulturas ancestrais da caverna de Machpela, até a tumba de José em Nablus e os sepulcros de Shimon Bar-Yochai e Hillel Shammai no monte Meron, os sítios de peregrinação multiplicaram-se. Moisés Porit, que escreveu em iídiche, informa-nos que os judeus já rezavam bem perto do Muro das Lamentações no século XVII:

Os judeus são proibidos de entrar no local onde ficava o Templo. O Muro das Lamentações está localizado no mesmo lugar, e os judeus têm permissão para visitar a face externa, não a face interna. Em todo caso, nos postamos e rezamos a certa distância do Muro das Lamentações e não chegamos perto por causa de sua santidade.<sup>164</sup>

Em contraste, o diário de viagem de Moshe Haim Capsutto, que viajou de Florença até Jerusalém em 1734, enfatiza que

os judeus não têm um gueto e podem viver onde quer que desejem; são aproximadamente dois mil em número [de uma população total de 50 mil, de acordo com seus cálculos], inclusive um número relativamente grande de mulheres que vieram para Jerusalém de diferentes lugares como viúvas a fim de desfrutar o resto de suas vidas na devoção.<sup>165</sup>

Sem dúvida, muito mais judeus fizeram peregrinações a Jerusalém sem deixar uma marca literária. Um número significativo de peregrinos não sabia ler ou escrever. Também pode se presumir que muitos testemunhos perderam-se com o passar dos anos. Todavia, é evidente que a jornada à Terra de Israel não passava de uma prática marginal na vida das comunidades judaicas. Todas as comparações entre os números de peregrinos cristãos e judeus refletem que as viagens judaicas à Terra Santa eram uma gota no oceano. Conhecemos cerca de 30 textos que fornecem relatos de peregrinações judaicas durante os 1,7 mil anos entre 135 d.C. e meados do século XIX. Em contraste, para os 1,5 mil anos entre 333 d.C. e 1878, temos uns 3,5 mil registros de peregrinações cristãs à Terra Santa.<sup>166</sup>

Os “filhos de Israel” tinham muitos motivos para a relativa indiferença e relutância física em se empenhar na peregrinação à Terra de Israel. Um é que dentro do judaísmo havia um profundo temor das correntes messiânicas com potencial de inflamar a comunidade e ameaçar a frágil existência judaica, cuja segurança dependia da graça de outras religiões governantes. O trabalho do sociólogo Victor Turner nos ensina que peregrinação sem supervisão, descontrolada, pode desestabilizar a ordem social de qualquer instituição religiosa. Comunidades conservadoras, em certos momentos preocupadas basicamente com sua própria existência, não podem acolher o projeto espontâneo e às vezes anárquico de fazer jornadas individuais ou em grupo a lugares santos, ou a “antiestrutura” que pode se desenvolver a partir da participação em tais experiências.<sup>167</sup> Em contraste com o poder da Igreja, que tinha condições de dirigir e canalizar as peregrinações em seu benefício, as instituições comunitárias judaicas eram fracas demais para organizar peregrinações dirigidas, controladas, que servissem a seus interesses. Por esse motivo, exceto em uns poucos casos excepcionais, não encontramos encorajamento na comunidade judaica às peregrinações à Terra Santa. Também sabemos da oposição explícita às peregrinações por parte do judaísmo asquenaze quando elas gozaram uma popularidade considerada excessiva.<sup>168</sup>

Todo caraíta que fizesse a peregrinação à cidade santa recebia o título honorífico de *jerusalemita*, que permanecia com ele pelo resto da vida. Na tradição rabínica, entretanto, não existe registro ou vestígio de tal classificação. Ao contrário dos peregrinos cristãos, os peregrinos judeus não eram agraciados com prestígio ou indulgências (*indulgentia*) que a Igreja organizada generosamente concedia aos fiéis da cidade onde Jesus foi crucificado, bem como a outros peregrinos. Além disso, ao contrário dos peregrinos muçulmanos de Meca, o indivíduo podia continuar sendo um judeu perfeitamente bom sem realizar sequer uma visita à Jerusalém terrena.

Claro que isso era válido contanto que o judeu não esquecesse a destruição da cidade santa, sendo que nesse caso sua mão direita “esqueceria sua destreza” (Salmos 137:5-6). “No ano que vem em Jerusalém”, exclamava todo judeu no Yom Kippur e na Páscoa Seder, no que equivalia a uma prece pela chegada da redenção e não um chamado à ação. Para os judeus, a cidade santa era uma região preciosa da memória, uma fonte constante de sustento da fé, e não necessariamente um sítio geográfico atrativo ao qual uma visita pudesse retardar ou impedir a chegada da salvação. Em última

análise, o pensamento judaico enfocava muito mais a oração e o estudo diligente da lei religiosa judaica do que a peregrinação a um território desconhecido.

## Geografia sagrada e jornadas à terra de Jesus

A despeito do mito da peregrinação de Jesus a Jerusalém na festa da Páscoa, a ideia de um ou de múltiplos centros santos não fazia parte da cristandade em seus primórdios. Embora os autores da Bíblia atribuam a Deus as palavras: “E que me façam um santuário, para que eu possa habitar no meio deles” (Êxodo 25:8), a declaração rebelde de Paulo no Novo Testamento afirma exatamente o contrário: “O Deus que fez o mundo e tudo que há nele, sendo Senhor do céu e da terra, não vive em templos feitos pelo homem” (Atos 17:24). Entretanto, como no caso de outras religiões, as gerações de cristãos que seguiriam o fundador subordinariam essa mensagem à evolução das mentalidades. A fé cristã em que Jesus trabalhou, caminhou e foi crucificado na Judeia era tão forte e presente que simplesmente não poderia ter sido modelada em um *éthos* de um local santo central.<sup>169</sup>

Como vimos, na continuidade das três revoltas judaicas, os romanos tentaram arrasar Jerusalém como um centro de monoteísmo e apagar a aura de santidade que a envolvia. Entretanto, antes mesmo de o cristianismo tornar-se a religião oficial do Império Romano, vários peregrinos cristãos chegaram à cidade conturbada. O primeiro foi Melito, bispo de Sardes, que rumou para Jerusalém no século II d.C. e foi seguido por muitos outros. Também sabemos de peregrinos pioneiros que, durante o mesmo período, visitaram Belém, terra natal do filho de Deus, e Gólgota, o local de sua crucificação.

Mas foi a peregrinação à Palestina em 326 d.C. de Helena – mãe do imperador Constantino I, que se converteu ao cristianismo antes do filho – que inaugurou para valer a era da santificação cristã da cidade. De modo semelhante a uma outra Helena, a judia convertida e mãe de Izates e Monobaz II, reis de Adiabene, que visitou Jerusalém durante as primeiras décadas do século I d.C. e acrescentou esplendor ao Templo, a Helena posterior construiu as primeiras igrejas que se tornaram sítios peregrinos. A visita da imperatriz Helena começou uma tradição de séculos que se tornou parte integrante da vida da Igreja cristã.

Embora a instituição da peregrinação exista na maioria das religiões, seu papel e importância relativa variam de um credo para outro. Desde o início, as jornadas de peregrinação cristã diferiram das peregrinações festivas ao Templo judaico e da peregrinação anual muçulmana a Meca que se desenvolveu muito mais tarde. Diferente das congêneres judaicas e muçulmanas, a peregrinação cristã não se relacionava a um mandamento específico, e sua base teórica era puramente voluntária. Também diferia por não ser conduzida dentro uma estrutura formal coletiva e não ocorrer em datas estabelecidas durante o ano.

Edward David Hunt conjecturou que foi a tradição helenística romana de expedição de pesquisa, mais que a antiga peregrinação judaica, que forneceu os fundamentos culturais para a evolução da peregrinação cristã.<sup>170</sup> O turismo erudito da *pax romana* brotou da curiosidade e do desejo de investigar, na tradição de Heródoto. A excitação de um encontro pessoal com lugares mencionados na

literatura do passado resultou em uma onda de visitas, e as jornadas moldaram as práticas posteriores da peregrinação religiosa. Era uma atividade inteiramente intelectual, e a maioria dos que nela se engajavam eram bem-educados, muito cultos e muito bem de vida, assim como seus herdeiros, os novos monoteístas.

O profundo universalismo de que era impregada a nova religião serviu de estímulo adicional para a peregrinação cristã. Os novos crentes eram sedentos de conhecimento sobre as práticas das pessoas de lugares estrangeiros que compartilhavam de sua fé e partiram para ver por si mesmos. O primeiro destino foi a cidade de Roma, que oferecia os melhores intelectos e tesouros culturais e religiosos do mundo antigo. Por esse motivo, era lógico que a cidade se tornasse o centro sagrado primário da cristandade. A crucificação do apóstolo Pedro em Roma também resultou na construção da maior igreja do mundo, que por fim seria conhecida como o Vaticano.

A história cristã produziu numerosos locais de peregrinação, inclusive os túmulos de monges e clérigos excepcionais e os sítios de milagres. Tais lugares foram santificados e muito visitados. Mas foi a terra da Bíblia, onde os profetas profetizaram e por onde Jesus caminhou, que se tornou o local mais popular de todos. A província da Palestina logo tornou-se a Terra Santa para todos os cristãos do mundo; dezenas de milhares, se não centenas de milhares de crentes cristãos visitaram-na desde a época da peregrinação do viajante anônimo de Bordeaux em 333 d.C. até a do papa Bento XVI em 2009. Enquanto o judaísmo começou como uma religião focada em um centro físico do qual subsequentemente desligou-se por meio de um processo de espiritualização, em muitos aspectos o cristianismo desenvolveu-se em sentido contrário.

A territorialização da santidade cristã surgiu primeiramente por meio de uma vanguarda de peregrinos e dos recursos mentais e materiais à disposição da Igreja. Mesmo que a cultura sionista inicial tentasse apoderar-se do “viajante de Bordeaux” para a tradição judaica,<sup>171</sup> o primeiro peregrino verdadeiro a nos deixar um registro foi um devoto cristão que teve êxito em introduzir uma nova tradição na consciência europeia. Esse pioneiro chegou à “Palestina, que é a Judeia” (conforme ele descreveu o país)<sup>172</sup> nos primeiros tempos da cristandade, enquanto as primeiras igrejas eram construídas lá. Visitou lugares bíblicos e cristãos na Cesareia, Jezreel, Citópolis, Neápolis e Jerusalém (a praça do Templo, o tanque de Siloam, a casa do sacerdote Caifás, a Torre de Davi, o Gólgota, as tumbas do profeta Isaías e do rei Ezequias, e outros). De Jerusalém, ele prosseguiu para Jericó, até a casa da prostituta Raab e o rio Jordão, onde João batizou Jesus; para Hebron, local do sepultamento de Abraão e Sara, Isaac e Rebeca, e Jacó e Lea; e de lá para Dióspolis, ou Lídia, e de volta para Cesareia.

A caminho da Palestina, o viajante de Bordeaux parou em Roma, mas nada teve a dizer a respeito. Também não se interessou pelos habitantes da Terra, suas paisagens físicas, seus rios ou pela qualidade do solo em seus vales. Como filho da “verdadeira Israel”, ele entendia o Velho e o Novo Testamento como uma unidade narrativa e fez registros apenas sobre lugares relevantes a sua leitura minuciosa da Bíblia. Na verdade, ele nos apresenta não o diagrama de uma jornada através de uma área real, mas sim um esboço exato, calculado, geoteológico dos lugares santos. No esforço para capturar a realidade física por trás da literatura escrita, ele, inadvertidamente, criou uma geografia

sagrada.

O segundo diário de viagem que temos ao nosso dispor reforça o contorno da nova geoteologia. Egéria, uma mulher da península Ibérica, provavelmente uma abadessa que fez uma peregrinação a Jerusalém na segunda metade do século IV, registrou uma descrição de todos os locais santos do Oriente Médio, a partir das pegadas dos antigos israelitas até a caminhada final de Jesus em Jerusalém. Sem se limitar à Palestina, “que é a terra da promessa”,<sup>173</sup> ela conseguiu explorar o local da residência de Abraão na Mesopotâmia, bem como o misterioso deserto do Sinai, pelo qual o profeta Moisés liderou as tribos de Israel. Ela descreveu a Terra Santa nos mínimos detalhes, especialmente Jerusalém, o lugar mais precioso de todos, e tentou cobrir todos os sítios mencionados em sua Bíblia Sagrada. “Um tanto curiosa”,<sup>174</sup> de acordo com seu próprio testemunho de caráter pessoal (ela escreve na primeira pessoa), Egéria adaptou de modo persistente seus achados geográficos aos textos antigos. Em seu grande entusiasmo, acrescentou informações pouco detalhadas das perguntas feitas aos habitantes locais. Todavia, não manifestou interesse pelo presente e, como no caso do viajante de Bordeaux, não teve interesse particular pelos habitantes locais, exceto quando realizavam cerimônias rituais, com as quais se comoveu e animou.

A rica obra de Egéria revela uma nova e fundamental dimensão da peregrinação cristã que se intensificou nos anos seguintes à sua visita. Mais do que se deslocar pelo espaço, ela se moveu no tempo, usando o passado distante a fim de reforçar e institucionalizar os fundamentos de sua fé. Aprender sobre os lugares santos ajudou a proporcionar uma base concreta para uma religiosidade mais abstrata. Em seus escritos, a piedade intensa, urgente e ascética é entremeada de investigação acadêmica e parece que a geografia destina-se primeiro e acima de tudo a reforçar a “mito-história”. Ela não questiona os milagres e maravilhas das histórias cristãs da Bíblia. Em vez disso, os lugares físicos em si servem para reafirmar a veracidade de tudo que foi contado: a existência da terra concede validade à verdade divina e oferece evidência decisiva de realidade.

Dessa maneira, a peregrinação cristã à Terra Santa abarcou dois estratos intelectuais: a tradição teológica bíblica e a tradição grega de investigação. Jerônimo, o padre culto que chegou a Belém e lá permaneceu como morador permanente, ilustrou clara e publicamente esse ponto com suas obras e traduções. A despeito do desagrado com a peregrinação em massa e das reservas quanto à veneração de sítios e túmulos por si sós, ele louva a viagem erudita à “Atenas da cristandade” e a considera um importante meio complementar de investigação do significado oculto dos velhos e novos pactos. Por fim, Jerônimo propõe que a topografia é a bigorna onde o verdadeiro entendimento teológico é forjado. Cada lugar tem um nome e cada nome oculta significados secretos, cujo entendimento nos aproxima de uma compreensão da intenção divina. Quando a grande amiga de Jerônimo, Paula, a rica matrona de Roma, passeia pelos lugares santos, o que encontra é um mundo maravilhoso, todo ele alegoria. A Palestina de Jerônimo e Paula é um território imaginário; visitá-la torna-se uma espécie de viagem textual, assim como foi para Egéria e para o peregrino de Bordeaux.<sup>175</sup>

Os diários de viagem de monges e padres refletem o quanto o cristianismo necessitava da topografia, não só para reforçar a veracidade de suas histórias, mas também, e igualmente importante, criar uma ponte entre o reino da Judeia, com seus antigos governantes e profetas, e a obra

posterior de Jesus e seus leais apóstolos. A construção da continuidade entre as histórias do Velho Testamento e as narrativas dos Evangelhos foi auxiliada pela criação de uma contiguidade geográfica sagrada, que, a despeito da aplicação ao passado, carece de cronologia verdadeira. Construções antigas podiam ser atribuídas simultaneamente a diferentes períodos, e se os peregrinos deparassem com Abraão, o arameu, e João Batista caminhando de mãos dadas, com certeza ficariam agitados e empolgados, mas não inteiramente surpresos.

A certeza de que Jesus era ao mesmo tempo descendente da Casa de Davi e herdeiro espiritual dos profetas bíblicos Moisés e Elias também foi obtida identificando-se uma série de locais retratados uns perto dos outros no mesmo espaço determinado. A unidade territorial da Terra Santa ao longo de diferentes períodos serviu de prova adicional da unidade narrativa de todos os livros da Bíblia.

Todos os peregrinos que deixaram documentação escrita acrescentaram novos elementos, reforçando o conhecimento geográfico que começou a se esboçar entre os séculos IV e VI d.C. Entretanto, deve-se lembrar que a documentação escrita não era o único meio de se disseminar esse conhecimento. Quando os peregrinos voltavam a seus locais de residência, viajavam de cidade em cidade contando suas experiências aos ouvintes, em geral em troca de pagamento. Às vezes, viajavam em grupos, outras vezes, sozinhos. Embora a Igreja ocasionalmente os temesse, em geral tinha condições de canalizar as experiências para o contínuo aumento de seu poder e expansão.

O domínio bizantino marcou a primeira era de ouro da administração da geografia sagrada para os membros educados de todos os setores da Igreja. Das ilhas Britânicas à Escandinávia, Alemanha e Rússia, peregrinos medievais organizaram-se a fim de provar a Terra Santa e sentir o aroma da terra majestosa de Jesus. Para respirar o ar que o Messias respirou, foram em bandos para a Terra Santa, prontos a enfrentar tormentos e privação e arriscar a vida. Sob o domínio muçulmano, não foram tomadas medidas fortes para cessar essas peregrinações, pois os árabes locais em geral obtinham benefício material do fluxo infindável de visitantes, cuja maioria chegava com dinheiro em mãos. Além disso, o islã considerava o cristianismo uma religião irmã, a despeito da recusa enfática desta em reconhecer a outra como tal.

Por volta do ano 1000, o fluxo de peregrinos aumentou devido às noções milenaristas e escatológicas que então varreram a Europa. Mais que nunca, Jerusalém pareceu o umbigo do mundo, que se abria para proporcionar a salvação final. De modo coerente, os cristãos que desenharam mapas durante esse período colocaram a cidade santa no centro do mundo, retratando-a como o cerne de onde tudo emergiu e para onde tudo retornaria. Embora o ano decisivo não tenha cumprido as expectativas, massas de peregrinos continuaram a visitar Jerusalém, inclusive bispos ilustres e abades famosos, ricos e reverenciados. A eles juntaram-se aventureiros, mercadores e eventuais criminosos foragidos, cuja jornada resultava em um lugar de refúgio e a oportunidade para um ato de penitência.

Só depois da queda de Jerusalém diante dos turcos seljúcidas em 1078 e da imposição de restrições de liberdade de culto na Igreja do Santo Sepulcro e outras casas de oração é que o fluxo de peregrinos diminuiu, mas não por muito tempo. A Primeira Cruzada reabriu os portões da cidade em 1099, e o fluxo de visitantes a Jerusalém permaneceu ininterrupto até os tempos modernos.

As restrições impostas pelos seljúcidas e seu assédio aos peregrinos cristãos forneceu o pretexto

principal para as Cruzadas. Mas havia motivos políticos e socioeconômicos mais importantes dentro da Europa para essa explosiva onda cristã na terra de Jesus. Entre outros fatores, as causas para essa campanha invasiva e sangrenta incluíam os problemas do *status* social da aristocracia sem terras, o desejo de controle e expansão dentro da Igreja católica, a ânsia de dinheiro de mercadores experientes, e a procura por parte dos cavaleiros de motivos para se sacrificar.<sup>176</sup> Parece quase certo, porém, que o extenso cultivo ideológico da geografia sagrada também contribuiu para a dimensão da mobilização e ao reforço do sentimento religioso e psicológico dos cruzados. Como resultado da disseminação dos diários dos cruzados (como um suplemento da Bíblia, não um substituto), muitos combatentes cruzados chegaram a uma região de certo modo familiar que, em um grau elevado, era percebida como tendo sido sempre sua Terra Santa. Alguns estudiosos até consideram as Cruzadas como espécie de peregrinação – quer dizer, uma peregrinação armada.<sup>177</sup>

É interessante notar que em seu discurso de mobilização de 1095, no qual conclamou os seguidores a embarcarem na Primeira Cruzada, o papa Urbano II louvou a conquista bíblica da Terra Santa pelos “filhos de Israel” e implorou aos sucessores cristãos que seguissem os passos deles.<sup>178</sup> Também foi dito que, quando os Cavaleiros de Jesus – conforme eles se autodenominavam – chegaram a Jerusalém em 1099, deram sete voltas ao redor da cidade descalços na esperança de repetir o milagre ocorrido em Jericó. Entretanto, como todos os crentes sérios sabem, milagres não se repetem, e os cavaleiros foram forçados a penetrar os muros da cidade sem o auxílio direto de Deus. O massacre dos habitantes da cidade – muçulmanos, caraítas, judeus e até mesmo cristãos bizantinos – faz lembrar as atrocidades contadas em detalhes na narrativa bíblica.

O reino cruzado dominou Jerusalém por 88 anos e, por um período adicional, controlou uma faixa estreita ao longo da costa da Palestina e do sul do atual Líbano. O reino foi enfim destruído em 1291. Seu controle da cidade santa durou quase o mesmo tempo que o reino independente dos macabeus, que existiu da metade do século II a.C. até a metade do século I a.C. Os cruzados tentaram convencer os numerosos peregrinos, que os viam como irmãos, a fazer seu lar em Jerusalém, de modo a reforçar o caráter cristão da cidade. Mas muitos peregrinos execraram os cruzados por seu estilo de vida tosco e secular, e sua profanação da Terra Santa, e a maioria preferiu voltar rápido para a Europa.<sup>179</sup> No auge do processo de assentamento, os colonos cristãos na cidade somaram 30 mil, ao passo que a população total de cruzados jamais passou de 120 mil. A maioria da população trabalhadora – entre 250 mil e 500 mil pessoas – permaneceu muçulmana, com uma minoria cristã bizantina. Apesar de grandes esforços, combinados com o apoio logístico trazido periodicamente da Europa, a Palestina nunca foi verdadeiramente cristianizada. Durante os 1,3 mil anos anteriores à segunda metade do século XX, ela permaneceu uma região majoritariamente muçulmana.<sup>180</sup>

Todavia, esses acontecimentos não arrancaram a Terra Santa do coração dos cristãos. O fato de tanto sangue cristão ter sido derramado no solo de Jesus empurrou a Terra cada vez mais para o centro do imaginário cristão. Tampouco a peregrinação diminuiu, embora os diários de viagem tenham passado por mudanças significativas. Aparentemente, o caráter missionário tão profundamente arraigado na religião da Santíssima Trindade exigia um influxo contínuo de imagens

terrestres que demonstrassem a realidade espiritual. A retórica de persuasão e a disseminação da religião baseavam-se primariamente no poder da graça que já havia descido à terra. Contudo, essa redenção havia surgido não em um lugar abstrato, mas sim em um local específico, e os novos fatos que continuavam a chegar do campo serviam como um importante e efetivo componente de propaganda religiosa. Desde sua concepção, as peregrinações foram permeadas de forte impulso missionário, e o esforço para chegar a Jerusalém tornou-se parte integrante do desejo intenso de tornar o mundo inteiro cristão.<sup>181</sup>

Perto do fim da era medieval, o peregrino retornado de Jerusalém – a personificação do autêntico crente corajoso – surgiu como herói cultural, se é que essa expressão pode ser justificadamente aplicada ao período. Sua vestimenta característica era conhecida pelos aldeões incultos, e sua imagem adorna muitas obras escritas. Era ele que trazia as últimas notícias da Terra escolhida por Deus para ter o Messias, e era ele que informava que a Terra estava sendo repetidamente profanada por hereges estrangeiros não civilizados.

Todavia, também precisamos lembrar que o forte amor dos cristãos pela Terra Santa e a admiração pelos antigos hebreus que palmilharam o solo não neutralizou a hostilidade em relação ao crente judeu que se misturou às sombras da cristandade vitoriosa. Isso era periodicamente comprovado pelos cruzados, e especialmente por aqueles que os acompanhavam, quando iam a Jerusalém. Ao retornar, os peregrinos falavam de Judas Iscariotes, traidor de Jesus;<sup>182</sup> na visão deles, os judeus humilhados foram expulsos da Terra por causa de sua indignidade, comprovada pela existência marginal e vergonhosa nos guetos da Europa. Esse ponto de vista, disseminado entre cruzados e peregrinos, mudaria de certa forma no Ocidente com o início da Reforma.

## Da Reforma Puritana ao evangelismo

A turbulência da Reforma reduziu temporariamente as ondas de peregrinação cristã. As críticas levantadas contra a corrupção da Igreja em torno da venda de indulgências, somadas às grandes dúvidas a respeito da veneração ritual de túmulos e sítios de pedra e solo, esfriaram temporariamente – mas não acabaram com – o tradicional entusiasmo pela peregrinação. Em desdobramento semelhante ao ocorrido dentro do judaísmo rabínico após a destruição do Templo, a Jerusalém celestial passou a ocupar uma posição mais exaltada que a Jerusalém física, terrena, na rebelião protestante original que acompanhou a separação do catolicismo. De acordo com a nova retórica purista, a redenção espiritual precedia a redenção do corpo, e a salvação tornou-se um processo muito mais interno e pessoal.

Esse clima renovador não tornou a Terra Santa irrelevante para os novos cristãos. De fato, em certa medida, revitalizou a Terra e trouxe-a para ainda mais perto de seus corações. Dois acontecimentos entrelaçados tiveram papel nessa dinâmica: a revolução da imprensa dos séculos XV e XVI e a tradução da Bíblia para muitas outras línguas. No decurso de quatro décadas no século XVI, a Bíblia completa apareceu nos dialetos administrativos chamados mais tarde a se tornar línguas nacionais: alemão, inglês, francês, dinamarquês, holandês, polonês e espanhol. Dentro de poucos anos mais, foi

traduzida para as demais línguas literárias então em processo de cristalização e padronização. A revolução da imprensa, que desde o início mudou por completo a morfologia cultural da Europa, transformou a Bíblia no primeiro *best-seller* da história. Claro que os leitores ainda consistiam basicamente de membros da elite, mas agora era possível ler em voz alta as lendas teológicas e as maravilhas para comunidades em constante expansão, em línguas com as quais elas estavam mais familiarizadas.

Nas regiões tocadas pela Reforma, a Bíblia popular substituiu a autoridade papal como fonte da verdade divina. O impetuoso movimento de retorno às Escrituras, e a tendência crescente de confiar unicamente nelas e não nas instituições mediadoras, impregnou os textos de uma aura de autenticidade renovada. Dali em diante, os crentes não exigiam simbolismo ou alegoria, e ficaram autorizados a interpretar os textos escritos de forma literal. As traduções fizeram as antigas histórias parecer mais próximas e mais humanas. E, como o cenário dessas histórias era o espaço onde o precursor Abraão, o rei Davi, os profetas éticos, os heróis macabeus, João Batista e Jesus, o filho de Deus, e seus apóstolos viveram, esse espaço tornou-se familiar – porém, ao mesmo tempo, maravilhoso e misterioso. Dessa maneira, tanto o Velho quanto o Novo Testamento tornaram-se livros caracteristicamente protestantes.

Entretanto, apenas em um reino as Escrituras renovadas louvaram não só a Terra Prometida mas também o “povo precioso” escolhido para herdá-la. A Inglaterra do final do século XVI testemunhou o aparecimento de círculos de elite cultos que exibiram os primeiros sinais de protonacionalismo primitivo.<sup>183</sup> Efetuada a separação de Roma, o estabelecimento da Igreja anglicana contribuiu de forma significativa para a construção de uma identidade local mais distinta que, como todas as futuras identidades coletivas, buscou modelos para emular.

Modelos desempenham um papel decisivo no surgimento de novos nacionalismos, hesitantes e incertos. No caso da pioneira Inglaterra, não foi coisa simples escolher um modelo histórico em torno do qual uma nova identidade pudesse cristalizar-se. A sensibilidade protonacionalista inglesa começou a surgir antes da era do iluminismo do século XVIII. Os brotos da identidade coletiva moderna, que mais tarde cresceriam em uma estrutura conceitual abrangente que definiria a vida política do mundo inteiro, começaram a nascer no solo profundamente religioso das ilhas Britânicas, não fertilizado pela dúvida. Esse fato mais tarde desempenharia papel decisivo na formação do nacionalismo inglês e subsequentemente britânico.

Por exemplo, os primeiros ingleses não tiveram a opção de considerar a antiga rainha celta Boudica como a mãe ancestral da nação inglesa, como seria proposto no século XIX. Essa líder tribal, que se rebelou contra os romanos no século I d.C., era uma verdadeira pagã, de quem poucos, se é que alguém, tinham ouvido falar no século XVI. Outra impossibilidade foi a identificação francesa com a antiga república romana, como seria proposto durante a Revolução Francesa – impossível tanto porque a Roma antiga era politeísta, quanto porque a Roma papal contemporânea era foco de hostilidade e ridículo.

A conquista forçada de uma terra pelas tribos de Israel, fortalecida pelo encorajamento de Deus; os severos juízes da Judeia, que lideraram a guerra contra os vizinhos; os corajosos macabeus, que

partiram em defesa de seu Templo – esses e outros representantes do “povo” bíblico passaram então a ser vistos como modelos exaltados, dignos de emulação e identificação. Por esse motivo, o Velho Testamento recebeu prioridade sobre o Novo Testamento na Inglaterra. É verdade que era menos universal, mas em grande medida girava em torno de uma mensagem destinada a um povo escolhido, distinto. Também não mandava dar a outra face: seu Deus era ciumento e rijo em sua luta intransigente contra os inimigos idólatras. Assim, a Inglaterra que defendia sua singular Igreja de verdade e a Inglaterra que havia se designado conquistadora de vastas áreas fundiram-se às vésperas da era moderna à sombra da Bíblia hebraica.

Entre 1538, quando Henrique VIII ordenou que a Bíblia fosse colocada em todas as igrejas da Inglaterra, e a conclusão de sua nova tradução em 1611, durante o reinado de Jaime I (a Bíblia do rei Jaime), a Inglaterra acolheu os antigos filhos de Israel em seu cálido seio monárquico. Isso não significou que os judeus tenham obtido permissão imediata para retornar ao reino de onde haviam sido expulsos no ano de 1290; para isso, teriam que esperar até 1656, ou seja, até a Revolução Puritana e Oliver Cromwell. Nesse ínterim, a Inglaterra ainda não associava os orgulhosos hebreus do passado com os desprezíveis judeus do presente, e, portanto, não era absolutamente problemático considerar aqueles nobres e estes abjetos.<sup>184</sup> Além disso, os hebreus da Bíblia agora haviam começado a falar em inglês contemporâneo, em vez do antigo e pesado latim. Esse desvio do latim e o distanciamento do catolicismo ajudaram a transformar o hebraico em uma língua pura, a ser emulada, e ela tornou-se um tema cada vez mais prestigioso e disseminado de estudo universitário. Por fim, esse processo deu origem a um novo “filosemitismo”.<sup>185</sup>

Alguns estudiosos ingleses do período pesquisaram em busca de raízes que os ligassem biologicamente à terra de Canaã. Outros conjecturaram que os habitantes das ilhas Britânicas eram os autênticos descendentes das dez tribos perdidas. Quase toda a elite aderiu a essa tendência, e a Bíblia era a única coisa que se lia em muitas casas. O Livro dos Livros também tornou-se o foco da estrutura educacional de prestígio, e muitas crianças da aristocracia começavam a aprender sobre os heróis bíblicos antes mesmo de aprender os nomes dos antigos reis ingleses. Com frequência também aprendiam a geografia da Terra Santa antes de aprender as fronteiras do reino em que haviam nascido e crescido.

O estabelecimento da Igreja anglicana, portanto, catalisou uma nova atmosfera e, ao mesmo tempo, novas correntes de protesto anticonformista. O puritanismo rebelde, que surgiu contra o pano de fundo do uso instrumental da nova Igreja pela casa real, atraiu muitos membros e, no auge dessa efervescência religiosa, fundiu-se com as novas forças políticas e sociais, levando a uma grande revolução. Durante todo esse período, a Bíblia hebraica serviu de guia ideológico dominante não só para a Igreja no poder, mas também para a maioria de seus críticos.<sup>186</sup>

Entre os puritanos, a rejeição de todas as instituições religiosas e da autoridade religiosa produziu uma lealdade ilimitada ao texto sem interpretações. As facções perseguidas preferiam as leis originais de Moisés em vez das regras da Igreja estabelecida, consideravam a espada de Judas Macabeu tão fidedigna quanto a missão do apóstolo Paulo e adotavam uma severidade moral que estava mais de acordo com os mandamentos de um Deus irado do que com a misericórdia e perdão

de Jesus. Portanto, dentro de poucas gerações, encontramos mais nomes hebreus que nomes tradicionais cristãos entre esses grupos, e, quando perderam a força na Inglaterra e emigraram para a América do Norte, compararam-se aos leais soldados de Josué, o conquistador, prestes a herdar a terra de Canaã. Sabe-se que Oliver Cromwell também se considerava um herói bíblico. Seus batalhões cantavam salmos antes de ir para a batalha, e às vezes optavam por estratégias militares baseadas em modelos de combate relatados na Bíblia. A Inglaterra tornou-se a antiga Judeia, e a Escócia a vizinha Israel. Em grande medida, o passado distante era visto como um ensaio geral para o presente, que estava preparando o terreno para a chegada da salvação.

A tendência hebraica também resultou em reflexões sobre o restabelecimento do país da Bíblia. E quem poderia ser mais digno que os judeus de estabelecer o país, na época controlado por hereges muçulmanos? Com a eclosão da revolução, dois batistas ingleses exilados na Holanda – Johanna Cartwright e seu filho Ebenezer – pediram ao governo

que a Nação da Inglaterra, com os habitantes dos Países Baixos, seja a primeira e esteja mais disposta a transportar os filhos e filhas de Israel em seus navios para a Terra prometida a seus antepassados, Abraão, Isaac e Jacó para uma Herança eterna.<sup>187</sup>

Tecido não só pela petição dos Cartwright, mas também pela postura assumida na década de 1840 por lorde Palmerston, secretário de Relações Exteriores, e pela célebre carta de lorde Balfour a lorde Rotschild em 1917, esse é um fio comum ou, para usar outra metáfora, uma artéria pulsante dentro do corpo político inglês (e subsequentemente britânico). Sem essa artéria e os elementos ideológicos singulares que ela transportava, é de se duvidar que o Estado de Israel pudesse ter sido um dia estabelecido.

Conforme observado, o surgimento relativamente precoce do sentimento protonacionalista na Inglaterra, assim como a precoce separação do reino inglês do papa, desempenhou papel significativo em criar o poderoso papel ocupado pela Bíblia hebraica na construção das identidades políticas modernas do país. Não por coincidência, a primeira ideia “sionista” surgiu não entre judeus que viviam na fronteira entre a Europa ocidental e a oriental, como ocorreria séculos mais tarde, mas sim na atmosfera revolucionária/religiosa das ilhas Britânicas.<sup>188</sup>

Os puritanos começaram a ler a Bíblia como um texto histórico muito antes de os judeus sionistas cogitarem fazer isso. Eram crentes que ansiavam pela salvação, a qual consideravam intimamente ligada ao restabelecimento do povo de Israel em sua Terra. Esse vínculo não resultava de nenhuma preocupação especial com o sofrimento judaico, sendo proveniente da crença de que a redenção cristã de toda a humanidade tinha que ser precedida pelo retorno dos filhos de Israel ao Sião. No decurso desse cenário de longo prazo, supunha-se também que os judeus se convertessem ao cristianismo. Só então o mundo veria a segunda vinda de Jesus.<sup>189</sup>

Essa abordagem escatológica penetrou profundamente nas diversas correntes protestantes, permanecendo viva no século XXI. Enquanto este livro é redigido, ainda existem muitos grupos evangélicos dentro dos Estados Unidos que apoiam a existência de um Israel grande e forte, baseados na certeza de que tal apoio é essencial para acelerar o domínio universal de Jesus sobre a terra – e que os judeus que se abstêm da conversão devem por fim pagar o preço, isto é, desaparecer e arder

no inferno, é claro.

Nesse ínterim, muitos puritanos do século XVII estavam convencidos de que, a fim de acelerar a redenção, os judeus deveriam ter permissão de voltar à Inglaterra, de onde haviam sido expulsos há mais de três séculos. Aos olhos deles, a dispersão judaica havia sido uma precondição para o subsequente reajuntamento na terra do Sião. Conforme o livro do Deuteronômio havia profetizado: “E o Senhor vai espalhar vocês entre os povos, de uma ponta da terra a outra, e lá vocês hão de servir outros deuses” (28:64). Dessa maneira, a recusa do reino inglês de permitir o assentamento dos filhos de Israel na extremidade ocidental da Europa era vista como um fator que retardava a chegada da redenção. Portanto, quando várias pessoas pediram a Cromwell que permitisse a retorno dos judeus à Inglaterra, ele aquiesceu, impondo essa autorização histórica ao Parlamento.

A mudança significativa na atitude em relação aos judeus não foi completamente destituída de interesse pessoal. Como no caso de lorde Balfour cerca de 250 anos depois, a Bíblia hebraica fundiu-se muito bem com o mundo de atividades internacionais familiar a Cromwell. O Lorde Protetor reconheceu o direito dos judeus de voltar às ilhas Britânicas não só por razões de natureza ideológica, mas aparentemente também por motivos econômicos e comerciais.<sup>190</sup> A instabilidade que assolou a Grã-Bretanha durante os tremores da revolução enfraqueceu temporariamente o comércio exterior do jovem império. Os competidores mais ferrenhos da Grã-Bretanha eram os Países Baixos, que continuaram a avançar, adquirindo mais e mais mercados, em particular no Levante. Em grande parte, as forças mais dinâmicas na vida econômica de Amsterdã eram judaicas. A maioria eram descendentes dos *anussim* (judeus forçados a abandonar sua fé contra a vontade) que tinham experiência em comércio e haviam chegado a Amsterdã vindos da Espanha e de Portugal. A Inglaterra estava interessada em atrair esse capital humano para seu comércio exterior. De fato, a chegada de mercadores judeus contribuiria para uma certa melhora da economia em um estágio posterior. Os devotos puritanos também haviam comprovado seu valor como artesãos e mercadores habilidosos; como sabemos, eles e outros protestantes conseguiram desenvolver grandes porções de todo um continente de modo eficiente após a remoção da população indígena.<sup>191</sup>

No final de sua era dourada revolucionária, os puritanos voltaram-se para o oeste, enquanto no mesmo período o reino inglês mostrava crescente interesse pelas rotas mercantis para o Oriente. Para ser mais exato, foram os mercadores do reino que demonstraram interesse, como de costume, montando o cenário para medidas políticas com seus incansáveis esforços para comprar e vender em regiões ainda não penetradas pelo comércio inglês. O alvo principal era o subcontinente indiano, mas a rota passava pelo Oriente Médio, atravessando o Império Otomano.

Em 1581, a rainha Elizabeth I concedeu à Companhia do Levante, com sede em Londres, uma concessão para negociar com o sultão otomano Murad III. Foi o primeiro passo de uma longa e sinuosa jornada que levaria a Grã-Bretanha a mandar na Índia, penetrar no império da China e por fim, em 1918, coroando a era do imperialismo, substituir o decadente poder otomano em grandes porções do Oriente Médio. A história do final do século XVI até meados do século XX criou o vasto Império Britânico, “onde o sol nunca se põe”. E, durante o mesmo período, na Grã-Bretanha em si a crença na singularidade religiosa da Terra Santa nunca desapareceu por completo.

Como resultado do florescimento do comércio no Oriente, os peregrinos não estavam mais sozinhos ao viajar para a Palestina; agora mercadores aventureiros juntavam-se a eles. A Terra em si não interessava aos mercadores como fonte de lucro, mas Jerusalém estava em sua rota, e o manto religioso que envolvia o ímpeto comercial incitou uma curiosidade especial. Os viajantes mais cultos escreviam diários de suas jornadas que vendiam bem em seus países natais. Menos repletos de descrições da geografia sagrada tão crucial para os cruzados, os relatos contam mais sobre a situação econômica da região. Entretanto, assim como seus pares ascéticos, eles também estavam bem pouco interessados na maioria muçulmana da população. Fizeram observações basicamente sobre os habitantes cristãos, e sobre uns poucos judeus aqui e ali. É verdade que eram forçados a negociar com os dirigentes locais, mas os lavradores humildes da terra na realidade não existiam para eles. Seu desprezo pela população árabe e profundo desdém pelas pessoas que consideravam bárbaros hereges tiveram impacto direto na evolução do olhar orientalista que se desenvolveria nos círculos intelectuais ocidentais.

A despeito da ascensão do intenso e revolucionário empirismo britânico, e não obstante o crescente vigor do ceticismo filosófico e do racionalismo, dos deístas a Hume,<sup>192</sup> a cultura britânica permaneceu envolta em crenças milenaristas. Muitos grupos buscavam estabelecer elos entre versos proféticos dos textos sagrados e acontecimentos políticos contemporâneos, embora a prática pareça ter declinado em face do “iluminismo” da pequena elite cultural do século XVIII. Entretanto, os semieducados continuaram a cultivar com vigor a moralidade devota cristã de várias formas. Por meio de obras como *O peregrino* (*The pilgrim's progress*, 1678), de John Bunyan, um *best-seller* que só ficou atrás da Bíblia, o popular *The Land and the Book* (*A Terra e o Livro*, 1858), do norte-americano William M. Thomson, e o romance sionista *Daniel Deronda* (1876), de George Eliot, a Terra Santa enveredou profundamente na mente de muitos anglo-saxões, inclusive, é claro, de muitos norte-americanos.<sup>193</sup> Embora a estrada para o “sionismo cristão” fosse inicialmente pavimentada durante as aulas de estudo religioso ministradas nas escolas para a nobreza, em especial aos domingos, na continuidade foi ladrilhada com o auxílio da literatura popular. A lista de autores que visitaram a Palestina no século XIX revela a extensão em que a Terra incendiou a imaginação literária dos americanos, bretões e europeus em geral. Para William Makepeace Thackeray, que a visitou em 1845, para Herman Melville, em 1857, e para Mark Twain, que a visitou em 1867 e zombou da santidade cheia de ansiedade de todos os que o precederam, a misteriosa terra da Bíblia atraiu um grande número de artistas.<sup>194</sup>

A ficção literária entrosou-se facilmente com o imaginário político contemporâneo e os primórdios hesitantes da fome por império. Após Napoleão desafiar com insolência os baluartes e as esferas de influência britânicas pela Europa e pelo mundo, começou a se cristalizar em Londres uma estratégia de certo modo mais consistente que sua política no Levante. Em 1799, durante a campanha de Napoleão ao longo da linha costeira palestina que terminou com o cerco a Acre, a marinha britânica foi em auxílio do sultão otomano e ajudou a derrotar o jovem general francês.<sup>195</sup> Ao desenvolver uma situação favorecida com os otomanos baseada em interesses comerciais, os representantes britânicos tiveram condições de intensificar as atividades na Terra Santa.

O ano de 1804 marcou o estabelecimento da Associação Palestina, e 1809 o da Sociedade Londrina para a Promoção do Cristianismo entre os Judeus. Os esforços das duas associações foram relativamente malsucedidos, com a primeira conseguindo apenas organizar uma viagem fracassada, e a segunda convertendo ao cristianismo um pequeno número de judeus da terra da Bíblia. Entretanto, a Associação Palestina serviria de modelo para grupos posteriores. Além disso, George Stanley Faber, um dos fundadores da Sociedade para a Promoção do Cristianismo, era um professor de teologia de Oxford cujos livros provaram-se extremamente influentes e seus seguidores superavam de longe os membros registrados da sociedade. Os esforços principais desse teólogo anglicano acadêmico enfocaram a interpretação das profecias bíblicas, desde as previsões de Isaías e Daniel até as visões de João. Em 1809, Faber publicou seu famoso *Gênesis, livro do*, no qual prevê que no ano de 1867 a maioria dos judeus que seriam retornados à Palestina com a ajuda de uma grande nação marítima do Ocidente se converteria ao cristianismo.<sup>196</sup> Muitos evangélicos compartilharam opiniões semelhantes e se viram fazendo parte da geração cujos filhos viveriam para ver a redenção. Só precisavam convencer o mundo a ajudar os judeus a retornar para “a terra deles”.

Outros membros da Sociedade para a Promoção do Cristianismo eram o missionário Alexander McCaul, colega de Faber e professor de hebraico no Kings College de Londres; Louis Way, abastado advogado que custeou boa parte do trabalho do grupo; e o conhecido clérigo evangélico inglês Edward Bickersteth, que escreveu livros e iniciou e organizou um grande número de apresentações para encorajar a emigração dos filhos de Israel para o Oriente. Ele acreditava que só o estabelecimento do reino de Israel faria o filho de Deus retornar à terra e ocasionaria a plena cristianização do mundo.<sup>197</sup> Sua importância na promoção da ideia protossionista reside no fato de que era amigo chegado e conselheiro de lorde Anthony Ashley Cooper, o sétimo conde de Shaftesbury. Esse nobre é considerado uma das figuras mais influentes da Grã-Bretanha durante a era vitoriana. Filantropo conservador, desempenhou papel importante na legislação que limitou o trabalho infantil, proibiu o comércio de escravos e cultivou a ideia de uma restauração judaico-cristã na Terra Santa.

À luz de sua contribuição para a evolução do sionismo cristão, Shaftesbury pode ser visto, quem sabe, como o Herzl anglicano. Alguns estudiosos acreditam que ele foi o primeiro a cunhar a célebre frase que caracterizou a Palestina como “uma terra sem povo para um povo sem terra”, enquanto outros sustentam que ele foi responsável apenas por sua disseminação em massa.<sup>198</sup> Esse lorde aristocrático via os “filhos de Israel” não apenas como crentes da religião judaica, mas como descendentes de uma raça antiga que, uma vez convertida ao cristianismo, se tornaria de novo uma nação moderna em aliança natural com a Grã-Bretanha. Exatamente por não conceber o judaísmo como uma religião legítima que pudesse continuar ao lado da fé verdadeira, Shaftesbury optou por considerar os judeus como um povo em si. Entretanto, assim como não apoiava o direito de judeus serem eleitos para o Parlamento britânico, também não acreditava que esse povo reabilitado merecesse um Estado para si,<sup>199</sup> em vez disso, os judeus obedientes teriam que se contentar em ser protegidos pela cristandade britânica. Na verdade, o sofrimento judaico em consequência do antissemitismo não foi a motivação primária para a obra de Shaftesbury, ainda que sua sensibilidade

à perseguição dos judeus fosse sincera. O que mais capturou o coração desse aristocrata devoto foi que a “restauração” no Oriente Médio poderia dar cabo da fé judaica, o que, por sua vez, assentaria as bases para a chegada da redenção ao mundo. Assim como a aquisição de novas almas tinha sido um dos fatores que atraía peregrinos para a Terra Santa, foi o profundo sentimento missionário de Shaftesbury que o levou a desenvolver a visão escatológica da restauração no Sião. O fato de ele e a Sociedade para a Promoção do Cristianismo conseguirem cristianizar apenas um pequeno número de judeus não serviu para minar sua forte fé ou enfraquecer sua atividade protossionista.<sup>200</sup>

A devoção sem limites de Shaftesbury à ideia de um retorno judaico para o Sião lança luz não só sobre um amplo conjunto de grupos evangélicos, mas também sobre proeminentes círculos governantes. O fato de que ele fosse um membro *tory* do Parlamento não impediu o relacionamento próximo com lorde Palmerston, o secretário *whig* de Relações Exteriores e futuro primeiro-ministro, e foi Shaftesbury que em 1838 convenceu seu conhecido político a enviar o primeiro cônsul britânico para Jerusalém, um pequeno passo inicial rumo à entrada britânica na Palestina. Um ano depois, publicou um artigo na *Quarterly Review* de Londres no qual discutia o conjunto dos interesses econômicos britânicos na Terra Santa. Para muitas figuras britânicas da época, a incorporação de justificativas financeiras a argumentos religiosos foi uma combinação atraente. Pouco depois, Shaftesbury publicou um artigo no *Times* sob o título “O Estado e o renascimento dos judeus”, que também gerou repercussão e recebeu bastante retorno positivo, não só na Grã-Bretanha, mas também nos Estados Unidos. Não seria exagero dizer que esse artigo foi para o sionismo cristão o que *O Estado judaico*, de Theodor Herzl, foi para o sionismo judaico em 1896.

Somado a esse pano de fundo religioso no despertar da ideia sionista cristã na Grã-Bretanha – que também pode ser entendida como uma reação teórica às ondas de choque causadas pela Revolução Francesa –, o despertar também se beneficiou do processo político imediato então em andamento no Oriente Médio. Em 1831, Muhammad Ali Pasha, ex-governador do Egito, conquistou a Síria e a Palestina. Essa conquista realçou nitidamente para as grandes potências a enorme fragilidade do Império Otomano e por fim levou Grã-Bretanha e França a apoiar o governo muçulmano em declínio. Em 1840, os britânicos ajudaram os otomanos a empurrar o exército de Muhammad Ali de volta para o Egito. Em certa medida, a competição entre Grã-Bretanha, França e Rússia pela divisão territorial do “doente do Bósforo” começou a ditar as medidas diplomáticas, intensificando-se no final do século XIX. Não por coincidência, a Palestina lenta e gradualmente entraria na agenda diplomática internacional.

Em 11 de agosto de 1840, o secretário de Relações Exteriores Palmerston escreveu o seguinte a John Ponsonby, embaixador britânico em Istambul:

Seria de evidente importância para o sultão encorajar o retorno e assentamento dos judeus na Palestina porque a riqueza que levariam com eles aumentaria os recursos nos domínios do sultão; e o povo judaico, caso retornasse sob a sanção, proteção e convite do sultão, seria uma contenção a quaisquer futuros desígnios maléficos de Mehemet Ali ou seu sucessor [...] Tenho que instruir Vossa Excelência intensamente a recomendar [ao governo turco] que ofereça todo encorajamento para que os judeus da Europa retornem à Palestina.<sup>201</sup>

É claro que a ideologia de Shaftesbury jaz por trás dessa sugestão extremamente pragmática de

Palmerston. O secretário de Relações Exteriores não estava excessivamente preocupado com que os judeus fossem convertidos ao cristianismo antes ou depois da emigração. Seu pequeno sonho era, isso sim, ter um trunfo estratégico sob patrocínio imperial britânico. Todavia, a conversão era um imperativo para Shaftesbury, uma pré-condição, e ele se esforçou sistematicamente para o estabelecimento de Israel, que no fim dos tempos se tornaria anglicana.

A Grã-Bretanha quase não possuía súditos próprios no Oriente Médio, o que levava a natureza de sua presença ali a ser colocada em questão. A colonização da região por súditos britânicos, do modo como havia sido executada na África e na Ásia, não era possível sob o domínio otomano. A ideia sionista cristã original de assentar judeus na Palestina apresentou-se como um meio de desviar desse obstáculo ao estabelecimento de um ponto de apoio imperial no Oriente Médio. Afinal de contas, os judeus eram um aliado natural da Grã-Bretanha, conhecida como o país menos antissemita da Europa e admiradora de longa data dos antigos hebreus. Claro que alemães e franceses também poderiam tomar parte nesse empreendimento conjunto europeu, no qual o capital privado dos ricos sem dúvida desempenharia um papel significativo.

A figura que serviu de exemplo vivo do potencial dos judeus do mundo de participar de uma colonização judaica foi o famoso empresário e filantropo britânico Moses Montefiore. Judeu religioso nascido na Itália, Montefiore havia recebido o título de cavaleiro de sua amiga rainha Vitória e fora nomeado xerife de Londres. Ele apoiava a ideia de fazer de Jerusalém a capital da religião judaica e trabalhou para tornar isso realidade. Em 1827, Montefiore fez sua primeira visita à Terra Santa – uma visita que o influenciou profundamente – e retornou em 1839, dessa vez com o objetivo de ajudar a comunidade judaica da cidade santa com donativos e projetos de caridade. Até apresentou a Muhammad Ali um plano para comprar terras na Palestina, na época ainda sob controle egípcio. Como era de se prever, o plano ignorava por completo os lavradores locais. Até sua morte, Montefiore visitou Jerusalém mais cinco vezes e usou todas as oportunidades possíveis para estabelecer assentamentos judaicos autônomos que não dependessem de apoio financeiro de filantropos do exterior. Contudo, seus esforços não frutificaram, e no fim ele foi forçado a fazer acordos com as instituições judaicas tradicionais de Jerusalém. Não obstante, seu sonho de transformar a Terra Santa em uma terra judaica jamais se desvaneceu. Suas conexões políticas com britânicos, otomanos e outros círculos de governo internacionais proporcionaram benefício direto para várias comunidades judaicas e ajudaram indiretamente a promover ideias protossionistas na cultura política britânica.<sup>202</sup>

Palmerston não foi o único político britânico a começar a considerar seriamente a emigração judaica em massa para a Palestina. Mais tarde, outros nomes da administração do governo britânico também saíram em defesa da ideia. Um deles foi o coronel Charles Henry Churchill (parente distante do famoso estadista), membro da delegação militar de Damasco atraído para a visão protossionista tanto por Montefiore quanto por suas próprias crenças antiotomanas e pró-coloniais. Em suas cartas para Montefiore e em sua obra autobiográfica, *Mount Lebanon*, ele conclamou os judeus a se radicar na Palestina e, na tradição da expansão colonial, aconselhou a Grã-Bretanha a ali estacionar uma força militar substancial para defendê-los.<sup>203</sup>

Outro coronel e leal defensor da restauração judaica na Palestina foi George Gawler, que também serviu por um tempo como governador da Austrália do Sul. Em contato próximo com Montefiore, com quem excursionou pela Palestina em 1849, esse oficial imperial esboçou um plano para “restaurar os judeus em sua terra”, basicamente para criar uma zona tampão segura para os britânicos entre o Egito e a Síria.<sup>204</sup> Baseado em sua longa experiência na bem-sucedida colonização da Austrália, Gawler presumiu que seria igualmente possível implementar algumas formas de aquisição de terra na Palestina. Embora em sua opinião os árabes beduínos fossem tentar atrapalhar seus esforços, a maior parte do país era um deserto que, sob o cuidado dos judeus trabalhadores, com certeza viria a florescer. Apesar das tentativas de dissimulação, uma fértil escatologia evangélica operava por trás do projeto prático sionista de Gawler: do ponto de vista dele, a Grã-Bretanha era um emissário escolhido por Deus que redimiria Israel e o resto do mundo.<sup>205</sup>

Havia muitos opositores a esse plano dentro do governo britânico, e um número ainda maior de pessoas completamente indiferentes à ideia da emigração judaica para a Terra Santa. Na metade do século XIX, a era colonial ainda não havia atingido seu ponto alto, e a Grã-Bretanha ainda não havia se mobilizado completamente para satisfazer sua fome voraz pelo controle de vastas áreas. Agora voltaremos nossa atenção para a figura que, mais do que qualquer outra, viria a simbolizar a transição histórica para o imperialismo e a penetração ilimitados no Oriente Médio, não só por causa de seu papel no processo, mas também por suas associações judaicas pessoais.

## Os protestantes e a colonização do Oriente Médio

Tel Aviv, a maior cidade de Israel, não tem uma rua com o nome do primeiro-ministro britânico Benjamin Disraeli porque, em algum momento, o conselho municipal aprovou uma resolução proibindo a homenagem a pessoas que se converteram do judaísmo para outra religião. Entretanto, o conselho homenageou outro primeiro-ministro britânico, lorde Balfour, com uma via respeitável no centro da cidade. Ele também inspirou o nome de Balfouriya, um assentamento rural judaico no vale de Jezreel.

Como Montefiore, Benjamin Disraeli era de descendência judaico-italiana. Mas, ao contrário dos pais extremamente religiosos do filantropo protossionista, o pai de Disraeli tinha uma relação conflituosa com a comunidade judaica e converteu os filhos ao cristianismo. O futuro líder *tory* teve sorte por se tornar devoto anglicano, pois, em 1837, quando se elegeu pela primeira vez para a Câmara dos Comuns aos 32 anos de idade, ainda não era permitido a um judeu assumido ser eleito para o Parlamento. Disraeli sobressaiu-se rapidamente como uma figura pitoresca na política britânica. Com oratória graciosa e estratégia política perspicaz e maquiavélica, ascendeu à elite política e se tornou líder do Partido Conservador. Em 1868, foi nomeado primeiro-ministro por um breve período, cargo ao qual retornaria entre 1874 e 1880.

Assim como Montefiore, Disraeli era amigo pessoal da rainha Vitória. Do mesmo modo que fez de Montefiore cavaleiro, a amiga comum tornou Disraeli conde, um gesto que ele retribuiria nos anos por vir quando, como primeiro-ministro, sugeriu adicionar imperatriz da Índia aos títulos da rainha.

Embora fosse um político proeminente, Disraeli nunca se limitou ao trabalho político: motivado por uma paixão pela ficção literária, escreveu romances, que começou a publicar na juventude e continuou a escrever até pouco antes de morrer. Várias de suas obras literárias lançam luz sobre sua atitude em relação à sua herança judaica e à Terra Santa.

Em 1833, antes de ingressar no Parlamento, Disraeli publicou um romance sobre um messias judaico do século XII chamado David Alroy, que viveu entre o norte da Mesopotâmia e o Cáucaso. Sabemos muito pouco sobre essa figura histórica, e Disraeli não dispôs de mais fontes do que as que temos hoje. Todavia, ele retrata Alroy como um autêntico líder e descendente da Casa de Davi que jamais esquece suas raízes judaico-palestinas e que deflagra uma rebelião contra as autoridades muçulmanas a fim de salvar os judeus do mundo. O problema é que outros membros de sua “raça” abstêm-se de segui-lo, e no fim ele fracassa em realizar sua espetacular visão messiânica.<sup>206</sup> Na edição original de *The wondrous tale of Alroy*, o autor inclui uma história paralela sobre um príncipe não menos misterioso chamado Iskander, que é forçado a se converter ao islamismo na juventude, mas sempre se lembra de suas raízes greco-cristãs.

Ao longo de sua vida, Disraeli movimentou-se entre a religião em que nasceu e a religião a que se filiou. Talvez por esse motivo, considerava o cristianismo a continuação lógica e melhorada do antigo judaísmo. Mesmo que pudesse ser classificado como crente, nunca foi devoto. Ele se via como um fiel cristão, mas, de acordo com a moda pseudocientífica de seu tempo, via-se como pertencendo a uma nação distinta, baseada na raça, e às vezes proclamou isso em público.

Disraeli acreditava que a questão da raça, e não da religião, era a chave para o entendimento da história do mundo. Sua orgulhosa posição a respeito da “raça hebreia” era repetida por muitos judeus cultos da Europa oriental e central e desempenhou papel significativo no reforço de sua identidade étnica “científica” emergente.<sup>207</sup> A história sentimental de David Alroy reflete o essencialismo judaico no seu melhor, pois a missão dele é ditada pelo sangue do Messias judeu. Ao mesmo tempo, Jerusalém é retratada de maneira romântica, quase mística; em 1831, antes de se tornar político conservador, Disraeli viajou pelo Oriente Médio e visitou a cidade, que lhe causou uma impressão exótica e indelével.

Outro de seus romances famosos reflete o intenso anseio por suas “raízes” do Oriente Médio. *Tancred: or the New Crusade* foi publicado em 1847, quando Disraeli já era um político estabelecido. Aqui, a história gira em torno da personalidade de um jovem aristocrata inglês que decide seguir os passos de Tancredo, o antigo cruzado, a fim de chegar à Terra Santa. De início, o objetivo é descobrir e decifrar os segredos do Oriente. Então, o protagonista chega ao monte Sinai, onde ouve a voz de um anjo que o instrui a estabelecer uma “igualdade teocrática”.<sup>208</sup> Nessa história, a visão infelizmente também não é consumada, e a ansiada simbiose entre judeus e cristãos, um produto da imaginação fértil do autor, permanece não realizada. Todavia, o enredo reflete a análise oriental que então prevalecia nos salões culturais de Londres, bem como o grande interesse em representar o antigo território como a arena em que as duas religiões nasceram. Mesmo que o autor Disraeli negue ao leitor um final feliz de verdade, o estadista Disraeli torna-se bem-sucedido, dentro da realidade histórica de seu tempo, ao deixar a Grã-Bretanha um pouco mais “asiática”, isto

é, colonialista e muito maior.

Esse líder do Império Britânico nunca se tornou sionista e com certeza não era um cristão sionista. Embora pertencesse ao mesmo partido político de Shaftesbury e mantivesse estreitas relações com ele desde os anos 1860, cultivar uma restauração judaica na Palestina que por fim se tornaria uma sociedade cristã não era uma iniciativa particularmente cara ao seu coração.<sup>209</sup> Em seu trabalho político, ele prestou um serviço fiel e inabalável à classe alta britânica. Mas, talvez sem que pretendesse, também contribuiu indiretamente para criar as condições diplomáticas que mais tarde permitiram à Grã-Bretanha adotar a ideia sionista judaica.

Em 1875, enquanto ocupava o cargo de primeiro-ministro, Disraeli foi ao barão Lionel Nathan de Rothschild, seu amigo íntimo, para solicitar ajuda na compra de 44% das ações do canal de Suez pela Grã-Bretanha. Essa importante transação foi concluída com êxito, representando o primeiro estágio da entrada tangível do império no Oriente Médio. A rota para a Ásia distante agora estava aberta, e as regiões circunjacentes ao portal marítimo – Egito e Palestina – emergiam como objetivos estratégicos da máxima importância.

Em 1878, em retribuição pelo apoio britânico aos otomanos e à custa da repressão brutal dos búlgaros, Disraeli transformou Chipre em colônia britânica. Ao mesmo tempo, deu início à conquista do Afeganistão a fim de repelir os russos e, ao fazer isso, estreitar a conexão entre o Oriente Médio e o Extremo Oriente. Conforme já foi observado, nenhum outro político britânico contribuiu tanto para tornar o império “oriental” e vasto.

No final do século XIX, o que mais facilitou a divisão das posses coloniais, que abrangiam quase todas as partes do globo, não foram os talentos excepcionais de Disraeli e daqueles como ele em outros países. O processo foi um produto, isso sim, do tremendo desenvolvimento industrial da Europa ocidental. A desigualdade entre as sociedades dessa região e as demais continuou a aumentar e foi responsável pela rápida expansão imperial. Entre 1875 e o fim do século, o noroeste do mundo havia conquistado 25 milhões de quilômetros quadrados, somados às áreas que já controlava de antemão. Se, em 1875, 10% da África estava sob domínio europeu, em 1890, os brancos controlavam 90% do continente negro.

A desigualdade material e tecnológica foi acompanhada por um discurso orientalista que ficou cada vez mais insensível e descarado. E, se um número significativo de pensadores do final do século XVIII acreditava que todos os povos eram iguais, o tom predominante agora era dado por aqueles que tinham certeza de que a coisa não era assim. Chineses, indianos, nativos americanos, negros africanos e árabes do Oriente Médio eram considerados inferiores em comparação com os brancos europeus. E estavam, de fato, em situação de desigualdade: não tinham canhões de metal espesso, nem velozes navios a vapor, nem ferrovias resistentes e eficientes. Também possuíam poucos porta-vozes cultos. No exato instante em que a voz política e os meios de comunicação estavam tendo um impacto crescente sobre a democratização do Ocidente industrializado, os povos de descendência não europeia quase não tinham voz.<sup>210</sup>

Os habitantes árabes da Palestina também permaneceram invisíveis aos olhos do Ocidente. Da metade do século XIX em diante, toda nova proposta para a Palestina os desconsiderava quase por

completo. A renovada penetração ocidental na Terra Santa, ainda que apenas “científica” e “espiritual”, mal os mencionava. A despeito de em 1834 um grupo de agricultores locais ter se insurgido contra a ocupação egípcia, eles em geral eram considerados como nada mais que uma turba selvagem, em parte devido aos ataques incontroláveis contra habitantes não muçulmanos ocorridos durante a revolta.<sup>211</sup>

O ano de 1865 testemunhou o estabelecimento do Fundo de Exploração da Palestina (PEF) em Londres. Embora o PEF também possuísse objetivos antropológicos, a maior parte de seu trabalho enfocou a história, arqueologia e geografia física do país. A busca pelo sagrado enraizado no passado antigo e o mapeamento colonial foram os motores do empreendimento, muito mais do que a população que lá vivia na época. Não é de espantar, portanto, que a rainha Vitória imediatamente concedesse seu patrocínio ao PEF e que Montefiore e muitos outros logo se juntassem ao projeto.<sup>212</sup>

Conforme efetivamente realçado por John James Moscrop, um historiador do fundo, a pesquisa acadêmica da organização era executada em conjunto com metas estratégicas militares, e ambas eram animadas pelo sentimento de que a Grã-Bretanha estava prestes a herdar a Terra.<sup>213</sup> O amplo apoio desfrutado pelo PEF derivou-se em parte da rivalidade colonial da Grã-Bretanha com a França, bem como de seu grande interesse pelo canal de Suez. De todo modo, em 1890, o fundo havia dado uma grande contribuição quanto à geografia e topografia da Palestina. Numerosos associados do fundo eram pessoas do serviço de inteligência britânica cujo maior empenho, antes do controle do canal pela Grã-Bretanha, era aprender mais sobre o deserto do Sinai. Não por coincidência, entre os cartógrafos estavam T. E. Lawrence, que mais tarde se apaixonaria pelas areias amarelas da Arábia.

Não era só o deserto que os entusiasmados pioneiros britânicos consideravam espaço vazio. A vizinha Palestina, com exceção dos lugares santos, também era, em geral, vista como uma área abandonada esperando impacientemente que o Ocidente cristão a redimisse de gerações de desolação.

Nesse clima político e conceitual, não é surpresa que o público britânico considerasse a colonização da Palestina um empreendimento natural. A Terra Santa, porém, ainda fazia parte do frágil Império Otomano. Mas, quando os primeiros colonos judeus começaram a chegar aos poucos à Palestina, no início da década de 1880, como resultado dos perversos *pogroms* na Rússia, a ideia da colonização encontrou novos defensores na Grã-Bretanha. Até então, as visões milenaristas cristãs de Shaftesbury e os sonhos religiosos judaicos de Montefiore haviam sido vazios devido à falta de elemento humano para executá-los. Os judeus britânicos, franceses, alemães e italianos estavam engajados na integração cultural com seus países natais e consideravam intolerável a ideia de se enviar judeus para “a terra de seus ancestrais”, empurrando-os para a margem do mundo civilizado. Mas, agora, novas circunstâncias haviam criado a primeira base possível para a concretização da visão.

O surgimento do protonacionalismo local nas áreas ocidentais do império russo, que continham a Zona de Assentamento judaico, gerou uma pressão crescente sobre a grande população de idioma iídiche da região. A diferença religiosa, cultural e linguística dessa grande comunidade provocou manifestações de intolerância e antissemitismo franco e agressivo. Somado a isso, o crescimento da

população na época, considerando que não havia jeito de se sair da Zona de Assentamento, resultou em deterioração econômica dentro da comunidade judaica e criou condições de vida insuportáveis. O início dos *pogroms* em 1881, que prosseguiram em ondas até 1905, deflagrou a emigração em massa dos judeus para o oeste. De acordo com algumas estimativas, 2,5 milhões de judeus deixaram o império russo ao fim da Primeira Guerra Mundial. Os emigrantes chegaram aos países da Europa central e ocidental e desembarcaram até nas Américas. O surgimento da judeofobia em alguns países de chegada está diretamente relacionado a esse grande movimento populacional, também responsável pela colonização inicial da Palestina, pela emergência da ideia sionista e pelo nascimento do movimento sionista.

A emigração do império russo (e da Romênia) suscitou preocupação em várias instituições judaicas na Europa central e ocidental. O medo de que a chegada de judeus da Europa oriental resultasse na escalada do antissemitismo levou à procura de formas de ajudar e/ou se livrar dos “estrangeiros”. Os líderes da comunidade judaica na Alemanha usaram todos os meios possíveis para encaminhá-los para o porto de Hamburgo e de lá fazer com que seguissem viagem diretamente para os Estados Unidos. Membros ricos das comunidades da França e da Grã-Bretanha buscaram outras maneiras de facilitar o influxo de refugiados. O barão Maurice de Hirsch, por exemplo, auxiliou ativamente no estabelecimento de colônias de imigrantes judeus na Argentina; o barão Edmond James de Rothschild fez o mesmo na Palestina.<sup>214</sup> Ambas as iniciativas de assentamento necessitaram de repetidas infusões monetárias. Nenhuma teve sabor nacionalista.

Das centenas de milhares e até milhões de emigrantes que afluíram para o oeste, alguns, inclusive uma dúzia de jovens idealistas, começaram a rumar para a Palestina no início da década de 1880. Essa emigração a conta-gotas ainda não era significativa, e alguns emigrantes continuaram se deslocando até alcançar os países do Ocidente. Todavia, foi o princípio de um processo gradual de longo prazo.

Um dos ativistas mais dinâmicos dessa primeira tentativa de assentamento foi outro britânico cristão: Laurence Oliphant. Ex-diplomata e membro do Parlamento, Oliphant acreditava que a raça judeo-cristã estava destinada a governar a Terra Santa e em 1880 já havia publicado um interessante livro intitulado *The land of Gileade*.<sup>215</sup> Como era difícil comprar terras a oeste do rio Jordão, Oliphant acreditava que seria mais fácil assentar judeus a leste. A fim de fazê-lo, os habitantes beduínos da área teriam que ser expulsos. Agricultores árabes, entretanto, seriam concentrados em reservas, como haviam feito com os índios da América do Norte, e usados como trabalhadores nas colônias judaicas. Levando consigo uma carta de recomendação de Benjamin Disraeli, Oliphant reuniu-se com o sultão otomano, a quem não conseguiu convencer dos méritos de sua visão de um assentamento judeu transjordânico. No fim, seu plano de mobilizar fundos britânicos para a construção de uma linha ferroviária percorrendo a extensão do futuro Estado judaico permaneceu não concretizado.

Para crédito do excêntrico Oliphant e em contraste com muitos sionistas cristãos, que pediam o envio de judeus para a Terra Santa, para lá serem convertidos ao cristianismo, enquanto eles mesmos continuavam a viver nos civilizados e confortáveis centros cristãos, ele emigrou para a Palestina e

instalou-se em Haifa. Em uma ironia da história, o secretário pessoal de Oliphant em Haifa foi o poeta judeu Naftali Herz Imber, cujo poema “Tikvatenu” mais tarde serviu de base para “Hatikvah”, o hino nacional de Israel. Como vários outros imigrantes de sua geração, Imber deixou o “Sião”, objeto de nostalgia de seus poemas; depois de se mudar para a Grã-Bretanha, por fim radicou-se nos Estados Unidos.

Conforme sabemos, o movimento nacionalista judaico em si nasceu apenas no final dos anos 1890. Theodor Herzl, o autor do conceito e fundador da Organização Sionista, foi influenciado pela cultura vienense e talvez até pelo nacionalismo alemão; de início, tentou realizar sua visão não pela colonização, mas por meios diplomáticos. Após tentativas fracassadas de estabelecer laços com o *Kaiser* alemão, o sultão otomano e o primeiro-ministro da Áustria-Hungria, e obter o auxílio destes, Herzl teve uma oportunidade de ouro de apresentar suas ousadas ideias.

No começo do século XX, havia na Grã-Bretanha uma feroz e cada vez mais acentuada pressão para deter a maré de imigrantes vindos da Europa oriental. A imigração era percebida como uma invasão ameaçadora; em muitos aspectos, as reações foram semelhantes às atitudes prevalentes no início do século XXI em relação à imigração muçulmana para a Europa. Uma grande fatia do público identificava quase todos os europeus do Leste como judeus, e novas expressões de antissemitismo podiam ser ouvidas nos bairros da classe operária de Londres, bem como no Parlamento.<sup>216</sup> De fato, entre 1881 e 1905, a Grã-Bretanha foi o destino de mais de 100 mil judeus “orientais”, com mais a caminho. Nesse contexto, foi estabelecida em 1902 uma comissão real para tratar do fenômeno da imigração não controlada. A elite judaica da Grã-Bretanha, encabeçada pelo barão Nathan Mayer Rothschild, manifestou preocupação a respeito da nova situação e empenhou-se em evitar danos à comunidade residente de judeus britânicos. Apesar das hesitações iniciais de Rothschild, Herzl também foi convidado a prestar depoimento no comitê e apresentar suas ideias referentes ao estabelecimento de judeus fora da Europa.

No mesmo ano, Leopold Greenberg, o extremamente inventivo editor do *Jewish Chronicle*, teve sucesso em arranjar um encontro pessoal entre Herzl e Joseph Chamberlain, o todo-poderoso secretário colonial do Reino Unido. Chamberlain, um rematado colonialista, ficou fascinado com o inusitado programa territorial do líder sionista. No histórico encontro de 22 de outubro de 1902, Herzl propôs transferir os judeus para Chipre ou El-Arish, na península do Sinai, a fim de aliviar a Grã-Bretanha da ameaça da imigração maciça. Ambos os locais ficavam bastante próximos da Palestina, de modo que seria possível expandir-se ou se mudar para lá em algum momento futuro. Dessa maneira, Herzl esperava neutralizar a oposição dos sionistas que insistiam em manter a terra do Sião como foco de seus projetos a qualquer custo e ao mesmo tempo obter o apoio estratégico da superpotência mais avançada do mundo. É importante lembrar que a Palestina ainda fazia parte do Império Otomano na época, enquanto Chipre e a península do Sinai estavam sob controle britânico. Em sua ingenuidade, o líder sionista acreditava que a proposta seria aceita tanto pelos círculos do governo na Grã-Bretanha quanto pelo movimento que ele havia fundado.

O problema era que, embora a população muçulmana de Chipre fosse suficientemente “anônima”, a ilha também possuía uma população branca cristã que os britânicos eram obrigados a apoiar.

Portanto, Chamberlain foi forçado a rejeitar Chipre educadamente, mas ficou disposto a discutir a opção da península do Sinai sob a condição de que o Egito estivesse disposto a aceitar o arranjo. Porém, os representantes britânicos na terra do Nilo (lorde Cromer, por exemplo) na mesma hora articularam oposição decisiva. Todavia, o secretário colonial britânico, cuja função era fazer tudo em seu poder para expandir e fortalecer o império, não perdeu a esperança, assim como não quis deixar passar a magnífica oportunidade dupla: de um lado livrar o país dos judeus estrangeiros, com sua vestimenta estranha e seu idioma de sonoridade alemã, que buscavam desesperadamente entrar pelos portos das ilhas Britânicas; e de outro instalar leais defensores potenciais da Grã-Bretanha em uma colônia escassamente povoada além-mar. No segundo encontro com Herzl, em 24 de abril de 1903, Chamberlain fez uma contraproposta: Uganda, uma região que hoje pertence ao Quênia, mas na época era uma colônia necessitada de moradores. Ela poderia ser dada de graça ao Povo Escolhido.

Essa proposta teve considerável importância. Foi a primeira vez que uma potência europeia entrou em negociações territoriais com o incipiente movimento sionista. Mesmo que o plano tenha sido motivado por interesses coloniais tacanhos e, em grau ainda maior, pelo desejo de evitar a imigração estrangeira na Grã-Bretanha, foi um ponto crucial na história do sionismo e na complexa atitude da elite britânica em relação aos descendentes do povo da Bíblia. Uma força ainda marginal dentro da comunidade judaica mundial, o sionismo havia progredido do anseio pela legitimidade diplomática à sua obtenção em grande escala. De sua parte, a Grã-Bretanha passou a ser vista como tutora preferida do destino judaico no começo do século XX. Como resultado da pressão firme de Herzl, o sexto Congresso Sionista aprovou o esquema de Uganda, embora não sem debates tempestuosos e grande dose de tensão. Na verdade, porém, ninguém levou o plano muito a sério. Se havia sido difícil recrutar um grande número de candidatos a emigrar para a Palestina, muito mais problemático seria achar judeus dispostos a se radicar em uma região remota do leste da África que carecia do embasamento mitológico necessário para a criação de uma pátria nacional. Mas Herzl entendeu perfeitamente que a proposta do Ministério de Relações Exteriores havia criado um precedente, não necessariamente a posse sionista da Palestina, mas sim o direito dos judeus a um território próprio.

Na época em que o plano de Uganda foi proposto, o carismático lorde Balfour já havia se tornado o novo primeiro-ministro britânico. Ele apoiou o plano semissionista de Chamberlain, em parte por ser coerente com sua própria intenção de promulgar uma lei draconiana contra a imigração estrangeira. Balfour, um nome entranhado na história sionista como o maior benfeitor do “povo judeu” na era moderna, começou seu relacionamento com esse povo (ou “raça”, como ele se referia aos judeus) em uma luta política para impedir que seus membros perseguidos se refugassem na Grã-Bretanha. No decorrer dos debates parlamentares de 1905, Balfour sustentou que os imigrantes judeus casavam-se apenas entre si e não estavam dispostos nem eram propensos a integrar-se de verdade na nação britânica, e assim a Grã-Bretanha estava moralmente justificada em limitar sua entrada no território. Para provar ao mundo que a decisão contra os judeus não era essencialmente anti-humanitária, enfatizou a opção de Uganda: os imigrantes receberiam grandes lotes de terra fértil em colônias; portanto, deveriam parar de reclamar sem motivo.<sup>217</sup>

Essa posição, assumida no início do século XX, com certeza não faz de Balfour um judeófobo

malévolo, assim como os esforços obstinados dos líderes do começo do século XXI de bloquear a entrada de trabalhadores imigrantes não os torna automaticamente islamóforos. O termo “antisemitismo” refere-se a várias manifestações de atitudes hostis ou contrárias aos judeus dentro de um amplo espectro. Balfour não odiava os judeus em particular, embora certas evidências sugiram que tampouco tivesse grande amor por eles. Mais do que qualquer outra coisa, ele não queria muitos deles vivendo na Grã-Bretanha, e, como veremos, mostrou-se coerente com essa política também em 1917.

A política de Balfour em 1905 marcou um momento decisivo na atitude da Grã-Bretanha, e talvez da Europa ocidental como um todo, em relação a estrangeiros. Enquanto a Grã-Bretanha forçava sua entrada em qualquer canto possível da terra sem ter sido convidada, transformou-se de país liberal que concedia proteção a refugiados em um território quase completamente impenetrável, mesmo aos que estivessem sendo perseguidos. Durante a era do imperialismo, esperava-se que os movimentos populacionais tivessem apenas uma direção: do centro para fora.

É justo dizer que a legislação balfouriana de 1905 a respeito de estrangeiros, junto com uma lei semelhante promulgada duas décadas depois nos Estados Unidos e que endureceu ainda mais os termos da imigração (a Lei de Imigração de 1924, também conhecida como Lei Johnson-Reed),<sup>218</sup> contribuiu para o estabelecimento do Estado de Israel tanto quanto a Declaração Balfour de 1917, ou até mais. Essas duas leis anti-imigrantes – junto com a carta de Balfour para Rothschild a respeito da disposição favorável do Reino Unido ao “estabelecimento na Palestina de um lar nacional para o povo judaico”, discutida mais adiante neste capítulo – estabeleceram as condições históricas sob as quais os judeus seriam canalizados para o Oriente Médio.

Como foi que a Grã-Bretanha acabou adotando uma posição que proporcionou aos líderes sionistas uma base diplomática, política e, aos olhos dos próprios sionistas, moral para a colonização “nacional” da “sua pátria”? Primeiro, é importante enfatizar que, em 1917, Balfour não se tornou um ativista devotado da causa judaica de repente. Em janeiro daquele ano, quando solicitado por um comitê judaico britânico a intervir em nome dos judeus sob condições terríveis em todo o império tsarista, ele absteve-se de envolver o governo russo, com o qual na época estava em uma aliança militar. Em uma conversa privada, defendeu suas ações da seguinte forma:

Há que se lembrar também que os perseguidores tinham seus motivos. Eles tinham medo dos judeus, um povo extremamente esperto [...] Onde quer que se fosse na Europa oriental, verificava-se que, de um jeito ou de outro, os judeus tinham sucesso, e quando a isso somava-se o fato de que pertenciam a uma raça distinta, e professavam uma religião que para as pessoas ao seu redor era objeto de ódio hereditário e que, além do mais [...] somavam milhões, pode-se, quem sabe, entender o desejo de reprimilos.<sup>219</sup>

Mas Balfour também foi criado por uma mãe escocesa devota, de quem absorveu a admiração pelas histórias bíblicas e por seus protagonistas recorrentes, os antigos hebreus. Ele acreditava que a cristandade devia muito aos judeus e criticava o tratamento usual dispensado a eles pela Igreja. Pode-se presumir que a mãe dele provavelmente também o introduziu na ideia da restauração judaica como precursora necessária à redenção cristã final. Em contraste com o executivo Chamberlain, Balfour era um homem das letras que possuía conhecimento relativamente vasto de história e

dedicava tempo a escrever. Não era um Palmerston nem um Shaftesbury, mas possuía certas qualidades de ambos e com certeza podia ser considerado herdeiro natural destes.

Com Disraeli e outros lordes, Balfour compartilhava uma concepção semelhante de raça, embora seja importante esclarecer que sua atitude passava longe da ideologia estrita ou da pureza racial. Como muitos de seus contemporâneos, acreditava na existência de raças com atributos e comportamentos específicos, e a mistura de umas com as outras era indesejável. A raça judaica era um elemento permanente e eterno da história; tendo começado suas andanças a partir de uma terra específica, era simplesmente lógico que retornasse para lá depressa. Essa crença forneceu a fundação ideológica sobre a qual Balfour poderia transformar-se em um defensor juramentado do sionismo, coisa que ele de fato se tornou. Embora às vezes fizesse ressalvas aos judeus reais, um tanto “toscos”, que viviam na zona sul de Londres, foi um admirador inabalável dos sionistas até a morte. Para ele, os sionistas representavam a continuidade histórica de uma raça distinta e antiga que havia se recusado categoricamente a integrar-se com seus vizinhos. Ele tinha certeza de que, se essa raça voltasse para sua antiga pátria – uma terra bastante afastada de Londres –, teria condições de demonstrar seus verdadeiros talentos.

Esse é o fundamento intelectual e psicológico da posição de Balfour, mas não lança luz sobre a lógica subjacente de suas ações concretas nos reinos da diplomacia e da política internacional. Como Disraeli, Balfour era acima de tudo um típico colonialista britânico do seu tempo, empenhado em promover os interesses do império. Caso o estabelecimento de uma pátria judaica na Palestina fosse conflitante com os interesses do império, ele teria sido o primeiro a se opor à ideia. Mas no final de 1917, em um momento decisivo da Primeira Guerra Mundial, as condições para se mesclar ideologia e política ficaram maduras. Em 2 de novembro de 1917, o Ministério de Relações Exteriores britânico enviou o resultado recém-consolidado diretamente para o escritório do barão Lionel Walter Rothschild. O texto dizia o seguinte:

Caro lorde Rothschild,

Tenho muito prazer em transmitir-lhe, em nome do governo de Sua Majestade, a seguinte declaração de simpatia para com as aspirações judaicas sionistas que foram submetidas ao Gabinete e aprovadas:

“O governo de Sua Majestade vê com bons olhos o estabelecimento de uma pátria nacional para o povo judaico na Palestina, e envidará todos os esforços para facilitar a efetivação desse objetivo, ficando claramente entendido que não se fará nada que possa prejudicar os direitos civis e religiosos das comunidades não judaicas existentes na Palestina, ou os direitos e situação política desfrutados pelos judeus em qualquer outro país.”

Ficarei grato se você levar essa declaração ao conhecimento da Federação Sionista.

Atenciosamente,

Arthur James Balfour

Essa carta não teve a pretensão de refletir a relação de poder demográfico na Palestina. Na época, o país era o lar de quase 700 mil árabes – as “comunidades não judaicas na Palestina” – e de 60 mil

judeus (em comparação, a população judaica da Grã-Bretanha somava quase 250 mil).<sup>220</sup> Mas nem mesmo essa minoria era sionista, e com certeza ainda não era um “povo”. Abrangia muitos judeus religiosos devotos que recuavam ante a ideia de se estabelecer um Estado moderno supostamente judaico, mas cujos valores profanariam a Terra Santa. Esse dado, porém, não teve impacto sobre a posição britânica, que visava a encorajar a colonização sob seus auspícios e quem sabe também livrar-se de alguns judeus que haviam dado jeito de entrar nas ilhas Britânicas a despeito das restrições.

A ideia de sancionar o princípio histórico de autodeterminação das nações ainda era muito nova e só se aplicaria a populações não europeias depois da Segunda Guerra Mundial. A Declaração Balfour não só deixou de levar em consideração os interesses coletivos dos habitantes locais – independentemente de serem um povo ou nação –, como também foi de encontro ao espírito das garantias que Henry McMahon, o alto comissário britânico no Cairo, havia dado a Hussein bin Ali, o xerife de Meca. A fim de motivar o líder árabe a entrar em guerra com os otomanos, a Grã-Bretanha fez uma promessa vaga de independência política árabe em todas as regiões que povoavam, exceto o oeste da Síria (o futuro território do Líbano), que era o lar de uma comunidade não muçulmana.<sup>221</sup> Os britânicos não só não tiveram problema em quebrar tais promessas, como ignoraram os sinais iniciais do despertar nacionalista árabe e com isso nunca pensaram seriamente em manter as promessas.

O objetivo da carta aberta de Balfour foi antes de mais nada minar um acordo anterior que a Grã-Bretanha havia assinado com a França. Em 16 de maio de 1916, quando as duas potências coloniais decidiram trabalhar juntas para isolar o estropiado Império Otomano, *Sir* Mark Sykes, representando o Ministério de Relações Exteriores britânico, reuniu-se com François Georges-Picot, representando o Ministério de Relações Exteriores francês, para chegarem a um entendimento básico referente à divisão dos espólios territoriais. Pelos termos do acordo, a França receberia o controle direto ou indireto das áreas que subsequentemente compreenderiam a Síria (até Mosul), Líbano, sudeste da Turquia e Alta Galileia. A Grã-Bretanha reivindicou para si as áreas que em breve se tornariam a Transjordânia, Iraque, golfo Pérsico, deserto do Neguev e os enclaves marítimos de Haifa e Acre. Além disso, foi prometido à Rússia tsarista o controle de Istambul, e a porção central da Terra Santa foi declarada uma zona aberta sob controle administrativo internacional. Os judeus não estavam na agenda das conversas secretas, nem foram mencionados no documento histórico resultante.<sup>222</sup>

Em dezembro de 1916, David Lloyd George tornou-se primeiro-ministro da Grã-Bretanha, e Arthur Balfour foi nomeado secretário de Relações Exteriores e braço direito de Lloyd George. Ambos eram francos defensores do sionismo. Lloyd George era um devoto batista galês e, de acordo com seu próprio testemunho, mais familiarizado com os lugares da Terra Santa do que com os nomes dos campos de batalha da Grande Guerra. Ambos estavam descontentes com o Acordo Sykes-Picot. Os motivos eram duplos e inter-relacionados, prosaicos, bem como grandiosos. Do ponto de vista prático, os britânicos aspiravam expandir a zona de segurança militar em torno do canal de Suez conquistando de fato a Palestina, e estavam prestes a fazer isso. De sua perspectiva, era necessário que a rota conectando o mar Mediterrâneo ao golfo Pérsico fosse defendida por representantes de

Sua Majestade. Não desejavam dividir o controle da Terra Santa com inconfiáveis franceses ateus. Do ponto de vista histórico, tratava-se da terra da Bíblia, de onde os cavaleiros cruzados da Europa haviam sido expulsos por bárbaros muçulmanos em 1291. Mas agora os europeus civilizados podiam reaver a terra. A Terra Santa não era apenas outra colônia, como Uganda ou Ceilão. Era o lugar de origem da cristandade, e os lordes protestantes dispunham da oportunidade de dirigir seus assuntos a distância por meio de um pequeno bando de sionistas submissos.

Em 26 de março de 1917, os soldados da Comunidade Britânica invadiram a Palestina pela primeira vez em uma tentativa de conquista. Embora a ofensiva tenha fracassado, uns poucos batalhões assumiram o controle da cidade de Beersheba, capital do Neguev, ao sul; a estrada para Jerusalém foi aberta; e o destino da Palestina foi selado. Foi nesse período, entre a conquista da cidade ao sul e a rendição de Jerusalém sem uma batalha em 9 de dezembro de 1917, que Balfour enviou sua famosa carta a Rothschild, anulando o Acordo Sykes-Picot tanto na teoria quanto na prática, proporcionando aos britânicos a perspectiva de hegemonia por meio de seu benevolente presente ao “povo judeu”.<sup>223</sup>

Devemos lembrar que, na época, o mundo ignorava a existência do Acordo Sykes-Picot. Só em 1918, quando os bolcheviques perpetraram uma ação WikiLeaks no arquivo do Ministério de Relações Exteriores tsarista, o maquiavélico jogo de guerra britânico foi exposto. O Acordo Sykes-Picot era um pacto profundamente cínico e por isso havia sido mantido em completo sigilo. Em contraste, a Declaração Balfour enquadrou-se como um gesto humanitário para com os judeus e por isso foi pública. Também não por coincidência, a carta foi enviada a lorde Rothschild, uma conhecida e respeitada figura política da esfera pública londrina, e não aos representantes relativamente desconhecidos da pequena Organização Sionista. Antes de mais nada, a carta pretendia fornecer cobertura para uma sofisticada ação colonialista que afetaria o futuro do Oriente Médio pelo resto do século XX.

Estudiosos apontam fatores adicionais que podem ter levado o governo de Lloyd George a emitir a Declaração Balfour. Um era a crença dentro dos círculos governamentais britânicos de que os judeus americanos pudessem fazer mais para persuadir seu governo a se mobilizar para a Grande Guerra; afinal, o massacre em andamento não poderia ser detido antes que o inimigo alemão fosse solidamente derrotado. Outro era a crença de Whitehall de que uma declaração da Grã-Bretanha em favor de uma pátria nacional judaica pudesse motivar os judeus da Rússia em prol da continuidade da campanha desesperada na frente oriental, a despeito de seu apoio aos pacifistas bolcheviques.<sup>224</sup>

Ao longo da história, tanto antissemitas quanto filossemitas têm superestimado de forma grosseira a solidariedade entre judeus e a influência judaica. A despeito da grande admiração pelos judeus, as concepções abrangentes dos cristãos sionistas não diferiam das atitudes dos judeófobos nos pontos fundamentais. Embora as visões dos protestantes evangélicos exibam muitas nuances, elas compartilham uma abordagem etnológica essencialista saturada de preconceitos e suposições relativas aos judeus e a sua ostensiva posição dominante no mundo.<sup>225</sup>

Uma historiografia mais ingênua atribui a generosidade territorial da coroa britânica à invenção de uma substância orgânica. Essa célebre história é a seguinte: em um estágio inicial da guerra, os

britânicos sofriam com a escassez de acetona, substância crucial na produção de bombas e outros materiais explosivos. Chaim Weizmann, um líder do movimento sionista na Grã-Bretanha e que mais tarde seria o primeiro presidente do Estado de Israel, era também um químico talentoso. Tendo descoberto um método de produzir acetona via fermentação bacteriana de matéria vegetal, ele foi chamado para servir ao país e teve êxito na solução do problema logístico em tempo de guerra. Devido ao talento e inventividade de Weizmann, a produção de bombas e balas de canhão pôde retomar o ritmo prévio. Na época, Lloyd George era ministro de Munições; Winston Churchill, a quem Balfour substituiu em 1915, era o primeiro lorde do Almirantado. Os três líderes conheciam Weizmann e, segundo a história, não esqueceram de sua contribuição para o esforço de guerra quando chegou a hora de tomar uma decisão sobre o lar judaico na Palestina. Dessa maneira, a Declaração Balfour também é vista como o cumprimento de uma obrigação moral da liderança britânica para com um indivíduo e o movimento que ele representava.

Na construção de narrativas históricas, praticamente qualquer coisa pode ser interpretada como um possível fator. Infelizmente, o estudo histórico não é um laboratório químico onde experimentos podem ser repetidos a fim de se aferir a combinação específica de substâncias que de fato resultaram em fermentação ou explosão. Todavia, parece improvável que, na época, o governo britânico ignorasse que o ramo alemão do movimento sionista apoiava fervorosamente a pátria alemã. Com isso chegamos a outra ironia histórica: o fato de que o gás venenoso foi inventado para o exército alemão por Fritz Haber, outro químico de descendência judaica. Após os nazistas chegarem ao poder, Haber, um patriota alemão, foi forçado a deixar sua pátria. Ele morreu em 1934, esperando ir para a Palestina juntar-se ao instituto de pesquisa de Weizmann em Rehovot. [226](#)

Em 1917, lorde Lloyd George, lorde Arthur Balfour, lorde Alfred Milner, lorde Robert Cecil, *Sir* Winston Churchill e muitos outros estadistas britânicos estavam convencidos de que a restauração dos judeus na Palestina garantiria aos britânicos uma base de operações segura por lá até o fim dos tempos e possivelmente mesmo depois disso, caso se comprovasse que os evangélicos estavam certos.

Eles parecem não ter aprendido nada com a insurreição dos colonos americanos no final do século XVIII ou a revolta dos colonos africanos no final do século XIX. Ou talvez acreditassem que os judeus, que possuíam poder financeiro, mas cujas ações eram limitadas pela política, manteriam um tipo de relacionamento diferente com o benevolente império protetor. Os judeus sionistas também estavam enganados – no caso deles, na avaliação de que uma ideologia pró-sionista estivesse suficientemente entranhada na elite britânica para garantir sua vitória sobre outros interesses imperiais adversários.

Em todo caso, nem o amadurecimento de dois mil anos do anseio judaico por uma terra ancestral, nem a volumosa onda de imigração voluntária ameaçando inundar a Grã-Bretanha foi responsável pela iniciativa diplomática que por fim levaria à soberania sionista na Palestina. Em vez disso, no período até 2 de novembro de 1917, três distintos eixos ideológicos e políticos alinharam-se para criar uma tríade decisiva e simbiótica:

(1) a antiquíssima sensibilidade cristã evangélica intimamente entrelaçada com metas coloniais adotadas pelos britânicos desde a segunda metade do século XIX;

(2) as grandes privações enfrentadas por uma grande proporção de pessoas de língua iídiche, que se viram presas entre dois processos perigosos e perturbadores: a ascensão do protonacionalismo antisemita na Europa oriental, que já havia começado a expulsá-las de forma agressiva, e a imposição simultânea de restrições à imigração pelos países da Europa ocidental;

(3) o surgimento de uma reação nacionalista moderna a esses acontecimentos, que começou a se desenvolver às margens da desintegração do ainda não formado povo iídiche, e que tinha por objetivo primário a colonização da terra do Sião.

Sem dúvida, a Declaração Balfour aumentou consideravelmente a popularidade do sionismo e daí em diante encontramos muito mais judeus concordando com entusiasmo com o envio de outros judeus para “fazer a *aliyah*” para a Terra de Israel. Contudo, pelo menos entre 1917 e 1922, a declaração da política britânica referente à pátria judaica e o encorajamento das autoridades da Grã-Bretanha ainda falharam em convencer quem falava iídiche – para não mencionar os judeus britânicos – a emigrar em massa para sua “pátria histórica”.<sup>227</sup>

No final da lua de mel de cinco anos entre o sionismo cristão e o judaico, aproximadamente 30 mil sionistas haviam chegado à Palestina de domínio britânico. Enquanto os Estados Unidos permitiram uma imigração relativamente livre, centenas de milhares de pessoas desalojadas da Europa oriental continuaram a desembarcar em sua costa. Elas recusavam-se terminantemente a se realocar no território do Oriente Médio que Palmerston, Shaftesbury, Balfour e outros lordes cristãos vinham lhes atribuindo desde meados do século XIX.

Ninguém deveria ficar muito surpreso com essa situação demográfica. Embora o assentamento na Palestina apresentasse dificuldades econômicas, o principal motivo para a falta de colonos imigrantes era muito mais banal: durante a primeira metade do século XX, a maioria dos judeus do mundo e sua prole – fossem ultraortodoxos, liberais ou reformistas, fossem bundistas social-democratas, socialistas ou anarquistas – não consideravam a Palestina sua terra. Em contraste com o mito embutido na Declaração de Independência do Estado de Israel, eles não lutaram “em cada geração sucessiva para se restabelecer em sua antiga pátria”. Nem sequer a consideraram um lugar apropriado para o qual “retornar” quando a opção lhes foi apresentada em uma bandeja de ouro colonial protestante.

No fim das contas, foram os golpes cruéis e horrorosos desferidos contra os judeus da Europa e a decisão das nações “esclarecidas” de fechar suas fronteiras aos alvos de tais golpes que resultaram no estabelecimento do Estado de Israel.

<sup>147</sup>. De acordo com Tácito, conforme citado por Sulpício Severo. Ver Stern, Menahem (org.). *Greek and Latin authors on Jews and judaism*. Vol. 2. Jerusalém: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980, p. 64.

<sup>148</sup>. A evidência de tal prática “anterior ao Segundo Templo” limita-se a duas frases vagas, quase idênticas, no livro do Êxodo: “Três

vezes por ano todos os seus homens devem aparecer diante do Senhor Deus” (23:17 e 34:23).

- 149.** Ver Feldman, Jackie. “A experiência da associação e a legitimação da autoridade no Segundo Templo”. In: Limor, Ora & Reiner, Elchanan (orgs.). *Peregrinação: judeus, cristãos, muçulmanos*. Raanana: Open University Press, 2005, pp. 88-109 (em hebraico).
- 150.** Shmuel Safrai tentou provar que ainda ocorreram peregrinações isoladas de tempos em tempos. Ver seu “A peregrinação a Jerusalém na época do Segundo Templo”. In: Oppenheimer, A.; Rappaport, U. & Stern, M. *Capítulos da história de Jerusalém na época do Segundo Templo*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi, 1980, pp. 376-93 (em hebraico).
- 151.** Os caraitas continuaram a fazer peregrinações apenas até Jerusalém e se opuseram ferrenhamente à peregrinação a túmulos santos que se tornaram cada vez mais populares dentro do judaísmo rabínico. Sobre esse assunto, ver Prawer, Joshua. “Relatos de viagens dos hebreus à Terra de Israel no período das Cruzadas”. In: Prawer, J. (org.). *História dos judeus no reino dos cruzados*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi, 2000, p. 177 (em hebraico).
- 152.** Ver Goitein, Shelomo Dov. “A santidade da Palestina na crença muçulmana”. *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society*, 12 (1945-6), pp. 120-6 (em hebraico). Nesse artigo dos anos 1940, Goitein discute o uso do termo “Sham” junto com “Terra Santa”, que já aparece no Corão. A conquista muçulmana também herdou o termo “Palestina” dos bizantinos e o aplicou a toda a região em torno de Jerusalém (ibid., p. 121). Também encontramos o termo “Palestina” empregado nas obras de autores que vão do historiador Ibn al-Kalbi a Ibn’Asakir e ao geógrafo al-Idrisi. Ver também Drori, Yosef. “Um sábio muçulmano descreve a Palestina franca”. In: Kedar, Benjamin Z. *Os cruzados em seu reino, 1099-1291*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi, 1987, p. 127 (em hebraico).
- 153.** Reiner, Elchanan. “Mentiras manifestas e verdades ocultas: cristãos, judeus e lugares sagrados na Palestina do século XII”. *Zion*, 63:2 (1998), p. 159 (em hebraico).
- 154.** Sobre o conceito de “propriedade” cristã da *terra sancta*, ver Wilken, Robert Louis. *The Land called Holy: Palestine in Christian history and thought*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- 155.** Al-Kumisi, Daniel. “Appeal to the Karaites of the dispersion to come and settle in Jerusalem”. In: Nemoy, Leon (org.). *Karaite anthology*. New Haven: Yale University Press, 1952, p. 37.
- 156.** Para outros fatores que podem ter impedido os judeus de fazer a peregrinação, ver Reiner, Elchanan. “Peregrinos e peregrinação para Eretz Israel 1099-1517”. Jerusalém, 1988. Tese de doutorado – Hebrew University, p. 108. Ver também Ta-Shema, Israel. “Resposta de um piedoso judeu asquenaze sobre o valor da *alyiah* à Terra de Israel”. *Shalem: Estudos sobre a História dos Judeus em Eretz Israel*, 1 (1974), pp. 81-2; 6 (1992), pp. 315-8 (em hebraico).
- 157.** Adler, Marcus Nathan (org. e trad.). *O livro de viagem do rabino Benjamin*. Jerusalém: The Publishing House of the Students Association of the Hebrew University, 1960 (em hebraico); Ben Jacob, Pethahiah. *As viagens do rabino Pethahiah de Regensburg*. Jerusalém: Greenhut, 1967 (em hebraico).
- 158.** Pethahiah. *Viagens*, pp. 47-8.
- 159.** Sobre visitas e peregrinações judaicas, ver Yaari, Avraham. *Viagens de peregrinos judeus à Terra de Israel*. Ramat Gan: Masada, 1976 (em hebraico).
- 160.** Rosenthal, Jacob. “A peregrinação à Terra Santa de Hans Tucher, patricio de Nuremberg, em 1479”. *Cathedra*, 137 (2010), p. 64 (em hebraico).
- 161.** Ver Avraham, Yaari (org.). *Cartas da Terra de Israel*. Ramat Gan: Masada, 1971, pp. 18-20 (em hebraico).
- 162.** Yaari, Avraham (org.). *Viagens de Meshulam de Volterra à Terra de Israel, 1481*. Jerusalém: Mosad Bialik, 1948, p. 75 (em hebraico). A despeito do título do livro, o texto não faz menção à “Terra de Israel”.
- 163.** Ben-Zvi, Yitzhak (org.). *Uma peregrinação à Palestina do rabino Moshe Basola de Ancona*. Jerusalém: Jewish Palestine Exploration Society, 1939, pp. 79-82 (em hebraico). De acordo com Ben-Zvi, que editou esse volume e mais tarde seria presidente do Estado de Israel, o viajante ficou impregnado de “uma grande afinidade com a pátria” (p. 15).
- 164.** Yaari. *Viagens de peregrinos judeus*, p. 284.
- 165.** Capsutto, Moshe Haim. *O diário de uma viagem à Terra de Israel, 1734*. Jerusalém: Kedem, 1984, p. 44 (em hebraico).
- 166.** Sobre esse tema, ver a impressionante coletânea compilada pelo historiador alemão das Cruzadas Reinhold Rödrich em sua *Biblioteca Geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichnis der von 333 bis 1878 verfassten Literatur über das Heilige Land* (1890). Jerusalém: Universitas Booksellers of Jerusalem, 1963.
- 167.** Turner, Victor. “Pilgrimages as social processes”. In: *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974, pp. 166-230.
- 168.** Ver Reiner. *Pilgrims and pilgrimage*, pp. 99ss.
- 169.** O termo “Terra Santa” em si disseminou-se pela cristandade apenas depois das Cruzadas. Para mais a respeito disso, ver De Geus, C. H. J. “The fascination for the Holy Land during the centuries”. In: Van Ruiten, Jacques & De Vos, J. Cornelis (orgs.). *The Land of Israel in Bible, history, and theology*. Leiden: Brill, 2009, p. 405.
- 170.** Hunt, Edward David. *Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire, A.D. 312-460*. Oxford: Clarendon Press, 1982. Ver também Hunt. “Travel, tourism and piety in the Roman Empire: a context for the beginnings of Christian pilgrimage”. *Echos du Monde Classique*, 28 (1984), pp. 391-417.
- 171.** Ver, por exemplo, o pai da geografia israelense, Klein, Shmuel. “The travel book: *Itinerarium Burdigalense* on the Land of Israel”. *Zion*, 6 (1934), pp. 25-9.
- 172.** Ver “A viagem de Bordeaux”. In: Limor, Ora. *Viagens na Terra Santa: peregrinação cristã no fim da Antiguidade*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi, 1998, p. 27 (em hebraico).

173. Egeria. *Diary of a pilgrimage*. Mahwah, N.J.: The Newman Press, 1970, p. 75.
174. *Ibid.*, p. 74.
175. Ver Jerônimo. “Jerome on the pilgrimage of Paula”. In: Whalen, Brett Edward (org.). *Pilgrimage in the Middle Ages: a reader*. Toronto: University of Toronto Press, 2011, pp. 26-9. Sobre Paula, ver Kelly, J. N. D. *Jerome: his life, writings, and controversies*. Londres: Duckworth, 1975, pp. 91-103.
176. Sobre as circunstâncias que levaram a Igreja católica a adotar o militarismo religioso, ver o minucioso *La Guerre Sainte: la formation de l'idée de Croisade dans l'Occident chrétien*, de Jean Flori. Paris: Aubier, 2001.
177. Barbero, Alessandro. *Histoires de Croisades*. Paris: Flammarion, 2010, p. 12.
178. Ver o relato de Balderico, bispo de Dol, em Krey, August C. *The First Crusade: the accounts of eyewitnesses and participants*. Princeton: Princeton University Press, 1921, pp. 33-6.
179. Para mais sobre isso, ver Aryeh, Grabois. “Da geografia sagrada à escritura de ‘Eretz Israel’: mudanças nas descrições dos peregrinos do século XIII”. *Cathedra*, 31 (1984), p. 44 (em hebraico).
180. Essa realidade demográfica básica não impediu Joshua Prawer, historiador israelense das Cruzadas, de referir-se à região durante esse período como “nossa Terra”. Ver, por exemplo, seu livro *O reino cruzado de Jerusalém*. Jerusalém: Bialik, 1947, p. 4 (em hebraico). Nesse espírito, seu livro mais recente, *As Cruzadas: uma sociedade colonial*. Jerusalém: Bialik, 1985 (em hebraico), não possui um capítulo separado sobre os habitantes muçulmanos, mas tem um grande capítulo sobre “a comunidade judaica” daquele período (pp. 250-329).
181. O desaparecimento desse espírito missionário da tradição judaica, oriundo não de rejeição ou falta de desejo, mas sim de sua interrupção e proibição pelas duas religiões dominantes, foi um motivo para o papel relativamente marginal da peregrinação judaica.
182. Os peregrinos tendiam a ignorar os habitantes judeus da Terra Santa, pois eram extremamente raros em número e atraíam pouca atenção. Em contraste, a literatura da peregrinação reflete ódio e desprezo pelos muçulmanos locais; aos olhos dos peregrinos, aqueles eram “cães”, “idólatras” e “hereges” miseráveis. Sobre esse assunto, ver Ish-Shalom, Michael. *Viagens cristãs na Terra Santa*. Tel Aviv: Am Oved, 1965, pp. 11-2 (em hebraico).
183. Sobre a cristalização desse protonacionalismo (embora eu não endosse necessariamente a conceituação geral do delineamento cronológico), ver Greenfeld, Liah. *Nationalism: five roads to modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, pp. 29-87.
184. No final do século XVI, o judeu “verdadeiro” ainda era considerado uma criatura repelente em muitos círculos por toda a Inglaterra. Ver, por exemplo, a peça *O judeu de Malta* (escrita em 1589-90), de Christopher Marlowe, e *O mercador de Veneza* (escrita em 1596-98), de Shakespeare. Pode se presumir que nenhum dos autores jamais tenha visto um judeu em pessoa.
185. Sobre a mudança de atitude em relação aos judeus, ver o interessante livro de Katz, David S. *Philo-semitism and the readmission of the jews to England, 1603-1655*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
186. Para mais sobre esse assunto, ver o fascinante livro de Hill, Christopher. *The English Bible and the seventeenth-century revolution*. Londres: Penguin, 1994.
187. Tuchman, Barbara W. *Bible and sword*. Londres: Macmillan, 1982, p. 121. A principal fragilidade desse livro, que por outro lado é um dos mais fascinantes e abrangentes estudos já realizados sobre o papel da Grã-Bretanha no nascimento do sionismo, é seu orientalismo tosco, manifestado na cegueira e indiferença totais quanto aos habitantes originais da Palestina.
188. O primeiro a propor a ideia de uma restauração judaica para a Terra Santa em uma obra publicada parece ter sido Sir Henry Finch, membro do Parlamento, em 1621. Para mais sobre isso, ver Verete, Meir. “A ideia de restauração dos judeus no pensamento protestante inglês, 1790-1840”. *Zion*, 33:3-4 (1968), p. 158 (em hebraico).
189. Para mais sobre isso, ver Zakai, Avihu. “The poetics of history and the destiny of Israel: the role of the Jews in English apocalyptic thought during the sixteenth and seventeenth centuries”. *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 5:2 (1996), pp. 313-50.
190. De acordo com David Katz, a motivação econômica de trazer os judeus para a Inglaterra puritana foi secundária e se desenvolveu um pouco mais tarde. Ver Katz. *Philo-semitism*, p. 7.
191. Sobre a poderosa influência da Bíblia e seus mitos entre os puritanos e outros cristãos na América do Norte, ver Davis, Moshe. “A ideia de Terra Santa na história espiritual americana”. In: Kaufman, Menahem (org.). *O povo americano e a Terra Santa: fundações de uma relação especial*. Jerusalém: Magnes, 1997, pp. 3-28 (em hebraico). Muitos americanos deram nomes bíblicos não só aos filhos, mas a vilas, cidades e até animais de estimação. Era costume citar a Bíblia não no tempo verbal passado, mas no presente.
192. A atitude negativa dos deístas em relação às igrejas da cristandade também incorporou a crítica aguda à Bíblia e ao judaísmo. Historiadores israelenses caracterizaram isso como antissemitismo. Ver, por exemplo, Ettinger, Shmuel. “Judaísmo e judeus aos olhos dos deístas ingleses”. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Antissemitismo moderno: estudos e ensaios*. Tel Aviv: Sifriat Poalim, 1978, pp. 57-87 (em hebraico).
193. Bunyan, John. *The pilgrim's progress*. Oxford: Oxford University Press, 2008; Thomson, William M. *The Land and the Book*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010; Eliot, George. *Daniel Deronda*. Londres: Penguin, 2004 [*Daniel Deronda*. São Paulo: Paz e Terra, 1998].
194. Ver trechos selecionados de suas experiências em Shavit, Yaacov (org.). *Viagens de escritores à Terra Santa*. Jerusalém: Keter, 1981 (em hebraico).
195. Foi afirmado que, durante o cerco de Acre, o jovem Bonaparte escreveu uma carta na qual prometeu ostensivamente um Estado

para os judeus. A carta não sobreviveu, e em todo caso parece ter sido forjada. Ver Laurens, Henry. “Le projet d’État juif attribué à Bonaparte”. In: *Orientales*, Paris: CNRS Éd., 2007, pp. 123-43. Sobre a concepção de Napoleão dos judeus como parte integrante da nação francesa em desenvolvimento e não como uma nação separada, ver Marcou, Lilly. *Napoléon face aux juifs*. Paris: Pygmalion, 2006.

[196.](#) Faber, G. S. *A general and connected view of the prophecies, relative to the conversion, restoration, union and future glory of the houses of Judah and Israel*. Londres: Rivington, 1809. Sobre esse personagem, ver Kochav, Sarah. “O movimento evangélico na Inglaterra e a restauração dos judeus para Eretz Israel”. *Cathedra*, 62 (1991), pp. 18-36 (em hebraico).

[197.](#) Bickersteth, Edward. *The restoration of the Jews to their own land*. Londres: Seeley, 1841.

[198.](#) Ver Muir, Diana. “A land without a people for a people without a land”. *Middle East Quarterly* 15 (2008), pp. 55-62.

[199.](#) Ver Kedem, Menahem. “Visões da redenção do povo judeu e da Terra de Israel na escatologia protestante”. *Cathedra*, 19 (1981), pp. 55-71 (em hebraico).

[200.](#) Para mais sobre essa figura carismática, ver também o abrangente estudo de Lewis, Donald M. *The origins of Christian zionism: Lord Shaftesbury and evangelical support for a Jewish homeland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Lewis enfatiza o filosemitismo do lorde evangélico, e não o seu poderoso desejo de converter judeus para a cristandade.

[201.](#) Citado em Tuchman. *Bible and sword*, p. 175. Ver também Schölch, Alexander. “Britain in Palestine, 1838-1882: the roots of the Balfour policy”. *Journal of Palestine Studies*, 22:1 (1992), pp. 39-56.

[202.](#) Ver o artigo de Bartal, Israel. “Moses Montefiore: nationalist before his time or belated Shtadlan?”. *Studies in Zionism*, 11:2 (1990), pp. 111-25. Para um relato de suas atividades em geral, ver também Green, Abigail. “Rethinking Sir Moses Montefiore: religion, nationhood and international philanthropy in the nineteenth century”. *American Historical Review*, 110:3 (2005), pp. 631-58. Também é altamente recomendado Halevi, Eliezer (org.). *Biografias de Moses Montefiore e sua mulher Judith*. Varsóvia: Tushia, 1898 (em hebraico).

[203.](#) Churchill, Charles Henry. *Mount Lebanon*. Londres: Saunders & Otley, 1853. Ver também Franz Kobler. “Charles Henry Churchill”. In: *Herzl Year Book* 4 (1961-2), pp. 1-66.

[204.](#) Kedem, Menahem. “Os esforços de George Gawler para estabelecer colônias de judeus em Eretz Israel”. *Cathedra*, 33 (1984), pp. 93-106 (em hebraico); Bartal, Israel. “O plano de George Gawler para a colonização judaica nos anos 1840: a perspectiva geográfica”. In: Kark, Ruth (org.). *Redenção da Terra de Israel: ideologia e prática*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi, 1990, pp. 51-63 (em hebraico).

[205.](#) Para um breve e fascinante resumo das ideias sionistas britânicas, ver Hyamson, Albert M. *British projects for the restoration of the Jews*. Leeds: British Palestine Committee, 1917.

[206.](#) O livro foi traduzido em hebraico relativamente rápido. Ver Disraeli, Benjamin (conde de Beaconsfield). *Khoter m’Geza’ Ishai, o-David al-Roey*. Varsóvia: Kaltar, 1883 (em hebraico). A introdução do editor à edição hebraica inclui as seguintes palavras: “O objetivo dessa respeitada história [...] é incitar e despertar no coração dos leitores o amor pela Terra Santa, a pátria de nossos ancestrais”. Ver também Disraeli, Benjamin. *The wondrous tale of Alroy: the rise of Iskander*. Filadélfia: Carey, Lea and Blanchard, 1833.

[207.](#) Ver, por exemplo, o historiador protossionista Heinrich Graetz em seu debate com Heinrich von Treitschke. In: *Ensaio-memórias-cartas*. Jerusalém: The Bialik Institute, 1969, p. 218 (em hebraico). Ver também Nathan Birnbaum, que cunhou o termo “sionismo” em seu artigo “Nationalism and language”, citado em Doron, Joachim. *O pensamento sionista de Nathan Birnbaum*. Jerusalém: The Zionist Library, 1988, p. 177 (em hebraico).

[208.](#) Disraeli, Benjamin. *Tancred: or the New Crusade*. Londres: The Echo Library, 2007, p. 253.

[209.](#) O entusiasmo judaico pela autodefinição de Disraeli como membro da “raça hebreia” resultou em uma falsificação com o objetivo de provar que ele também era sionista em segredo. Sobre isso, ver Gelber, Nathan Michael. *O plano de lorde Beaconsfield para um Estado judeu*. Tel Aviv: Leinman, 1947 (em hebraico).

[210.](#) Embora seja possível discordar da avaliação de Edward Said sobre o poder do orientalismo até o século XVIII, sua análise a respeito dos séculos XIX e XX é acurada e difícil de ser refutada. Said, *Orientalism*. Londres: Penguin Books, 2003 [*Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001].

[211.](#) O livro mais fascinante sobre a atitude dominante em relação à terra da Bíblia na Grã-Bretanha vitoriana publicado até hoje é: Bar-Yosef, Eitan. *The Holy Land in English culture 1799-1917: Palestine and the question of orientalism*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

[212.](#) Sobre a atividade cultural colonial britânica e não britânica na Palestina, ver o corajoso livro de Eliaz, Yoad. *Land/text*, pp. 27-143.

[213.](#) Moscrop, John James. *Measuring Jerusalem: the Palestine Exploration Fund and British interests in the Holy Land*. Londres: Leicester University Press, 1999. Em 1870, um fundo semelhante foi montado nos Estados Unidos (ibid., p. 96). Os britânicos demonstraram maior interesse nas plantas e pássaros da Palestina que em seus habitantes árabes. Ver, por exemplo, *The Land of Israel: a journal of travels in Palestine*, do zoólogo e clérigo inglês Henry Baker Tristram, que também trabalhou em estreita colaboração com o fundo (Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1882).

[214.](#) Ver Avni, Haim. *Argentina and the Jews: a history of Jewish immigration*. Tuscaloosa, AL.: University of Alabama Press, 2002. Ver também Schama, Simon. *Two Rothschilds and the Land of Israel*, que discute na introdução.

[215.](#) Oliphant, Laurence. *The land of Gilead*. Edimburgo: Blackwood, 1880. Para mais sobre essa figura curiosa, ver Taylor, Anne. *Laurence Oliphant*. Oxford: Oxford University Press, 1982, em especial os capítulos enfocando suas conexões com a Palestina (pp.

- [216.](#) Sobre esse assunto, ver Gainer, Bernard. *The alien invasion: the origins of the Aliens Act of 1905*. Londres: Heinemann Educational Books, 1972.
- [217.](#) Sobre esse assunto, ver o instrutivo livro de Kattan, Victor. *From coexistence to conquest: international law and the origins of the Arab-Israeli conflicts, 1891-1949*. Londres: Pluto Press, 2009, pp. 18-20.
- [218.](#) A lei de 1924, que endureceu os termos instituídos pela legislação promulgada três anos antes, não se dirigia especificamente a judeus, mas ainda assim teve um significativo impacto negativo sobre eles.
- [219.](#) Citado em Tomes, Jason. *Balfour and foreign policy: the international thought of a conservative statesman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 202.
- [220.](#) De acordo com o censo britânico de 1922, a Palestina tinha uma população de 754.549, incluindo 79.293 judeus. Ver Luke, Harry Charles & Keith-Roach, Edward (orgs.). *The handbook of Palestine*. Londres: Macmillan, 1922, p. 33.
- [221.](#) Ver a correspondência em <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/hussmac1.html> em Kattan. *From coexistence to conquest*, pp. 98-107.
- [222.](#) Para os detalhes do acordo, ver <http://unispal.un.org/unispal.nsf/3d14c9e5cdaa296d85256cbf005aa3eb/232358bacbeb7b55852571100078477c?OpenDocument>.
- [223.](#) Para um bom estudo sobre a variada literatura acadêmica relativa à carta do secretário de Relações Exteriores britânico, ver Shlaim, Avi. “The Balfour Declaration and its consequences”. In: *Israel and Palestine: reappraisal, revisions, refutations*. Londres: Pluto Press, 2004, pp. 118-29.
- [224.](#) Sobre as conversas com o governo britânico que levaram à Declaração Balfour, ver Barzilay, Dvorah. “Sobre a gênese da Declaração Balfour”. *Zion*, 33:3-4 (1968), pp. 190-202 (em hebraico), e o excelente “The Balfour Declaration and its makers”, de Meir Verete, em *Middle Eastern Studies* 6:1 (1970), pp. 48-76.
- [225.](#) Tom Segev foi o primeiro a realçar esse aspecto da política britânica, especificamente a respeito de Lloyd George. Ver sua pitoresca descrição e inovadora análise em *One Palestine complete: Jews and Arabs under the British mandate*. Nova York: Owl Books, 2001, pp. 36-9.
- [226.](#) O estudo mais abrangente publicado até hoje sobre o desenrolar dos acontecimentos que levaram à declaração britânica de apoio à pátria judaica é o de Schneer, Jonathan. *The Balfour Declaration*. Nova York: Random House, 2010. Infelizmente, porém, Schneer dá atenção insuficiente aos aspectos ideológicos e compulsões imperialistas, e até transmite uma leve impressão de que os britânicos não pretendiam assumir o controle da Palestina.
- [227.](#) Muitos membros da comunidade judaica britânica opuseram-se amargamente à Declaração Balfour. Figuras como o secretário de Estado da Índia, Sir Edwin Montagu; Claude Montefiore, sobrinho-neto do conhecido filantropo e fundador do judaísmo liberal na Grã-Bretanha; e até Lucien Wolf, da Associação Anglo-Judaica, manifestaram críticas públicas à ideia sionista. Ver Cohen, Stuart. “Religious motives and motifs in Anglo-Jewish opposition to political zionism, 1895-1920”. In: Amog, Shmuel; Reinharz, Jehuda & Shapira, Anita (orgs.). *Zionism and religion*. Hanover, NH: Brandeis University Press, 1998, pp. 159-74.

# Sionismo versus judaísmo: a conquista do espaço “étnico”

É uma lei eterna: se uma linha divisória atravessa ou é colocada para atravessar um Estado-nação e sua terra pátria, essa linha artificial está destinada a desaparecer.

MENACHEM BEGIN, 1948.

O significado dessa vitória [1967] não é apenas ter restituído ao povo judeu suas entidades sagradas mais antigas e mais elevadas – aquelas que estão gravadas acima de todas as outras em sua memória e nas profundezas de sua história. O significado dessa vitória é ter apagado a diferença entre o Estado de Israel e a Terra de Israel.

NATHAN ALTERMAN, “FACING THE UNPRECEDENTED REALITY”, 1967.

Os protestantes britânicos leram a Bíblia diretamente buscando interação com o espírito divino sem mediadores. Os judeus do Talmude, em contraste, temiam a livre leitura do Livro dos Livros, que acreditavam ter sido ditado por Deus. Pensadores cristãos milenaristas não tinham escrúpulos quanto à imigração judaica e ao assentamento na Terra Santa. No que lhes dizia respeito, o reagrupamento dos judeus era uma precondição crítica da salvação. Mas não era assim para os rabinos judeus, nem durante o período medieval, nem na transição para a modernidade, tampouco na era moderna em si. Para eles, o reagrupamento dos judeus, tanto vivos quanto mortos, viria apenas com a redenção. Sob muitos aspectos, portanto, a distância entre o evangelismo e o sionismo era menor que a profunda lacuna metafísica e psicológica entre o nacionalismo judaico e o judaísmo histórico.[228](#)

Em 1648, um ano antes de a mãe e o filho batistas Johanna e Ebenezer Cartwright conclamarem o governo revolucionário de Londres a colocar os judeus em navios e os enviar para a Terra Santa, Sabbatai Zevi, um estudante de Esmirna, decidiu que era o Messias judeu. Não estivessem os judeus da Europa oriental passando por um trauma inquietante exatamente na mesma época, esse jovem judeu poderia ter acabado como apenas mais um dos muitos lunáticos consumidos por sonhos messiânicos. Mas os brutais massacres perpetrados pelo cossaco cristão ortodoxo Bohdan Khmel'nitski durante sua rebelião contra a nobreza católica polonesa instilou terror em muitas comunidades, que depressa devotaram-se às mensagens de redenção iminente. Para entender melhor o contexto histórico, devemos lembrar que 1648 também havia sido computado como ano da redenção por cálculos cabalistas.

O sabbatianismo alastrou-se como fogo descontrolado pelas comunidades judaicas em muitos países

e recrutou grande número de seguidores. O movimento parou de vicejar apenas depois da conversão de Sabbatai Zevi ao islamismo em 1666. A onda de messianismo propagou marolas pelo credo judaico nos anos seguintes. Grupos sabatianos continuaram ativos até o século XVIII; em uma reação direta, as instituições comunitárias judaicas ficaram mais cautelosas e conceberam mecanismos para se proteger da erupção de anseios incontrolláveis por salvação iminente.

O sabatianismo não foi um movimento protossionista e com certeza não era nacionalista, ainda que certos historiadores sionistas tenham tentado retratá-lo como tal. Mais do que arrancar os judeus de seus locais de origem a fim de reuni-los na terra da Gazela (*Eretz ha-Tzvi*), Sabbatai Zevi buscou estabelecer o domínio espiritual sobre o mundo.<sup>229</sup> Mas muitos rabinos acreditavam que o sabatianismo poderia levar os judeus a olhar para Jerusalém, a pecar por meio de uma tentativa prematura de apressar a redenção, e minar a frágil estabilidade da existência judaica pelo mundo.

A modernização socioeconômica que começou no final do século XVIII, rompendo formas de vida comunitária nos séculos seguintes, também contribuiu para o endurecimento de conceitos de fé em centros de poder rabínicos. Mais que nunca, os rabinos tomaram cuidado para evitar ser levados de roldão pelos perigos da escatologia que prometia salvação iminente. A despeito de sua grande espontaneidade, sua devoção à cabala luriânica e sua aversão à redenção individual, o movimento hassídico do século XVIII buscou em grande parte tratar com cautela as tentações dos arautos da salvação coletiva e os que apressavam a redenção.<sup>230</sup>

## **A reação do judaísmo à invenção da pátria**

Morador de Praga antes do surgimento do sabatianismo, o rabino Isaiah Halevi Horowitz, conhecido como o santo Sheloh, é considerado um dos grandes rabinos judaicos do século XVII. Em 1621, após a morte da esposa e em vista da chegada do ano da redenção (o ano judaico de 5408, que coincidiu com 1647-8), o rabino mudou-se para Jerusalém. Depois de viver na cidade santa por um tempo, transferiu-se para Safed e por fim radicou-se em Tiberíades, onde foi sepultado com grande cerimônia em 1628. Muitos historiadores sionistas consideram-no uma “primeira andorinha” que, no início da era moderna, decidiu fazer a *aliyah*, isto é, “ascender” ou emigrar para a Terra de Israel. Entretanto, o fato de ele emigrar para a Terra Santa enquanto milhares de outros rabinos recusavam-se a fazer isso ensina-nos mais sobre as grandes diferenças e distanciamento epistemológico entre o judaísmo tradicional e a ideia sionista emergente. Não se pode duvidar de seu sentimento de conexão com a Terra e do grande amor por ela. Horowitz não só se mudou para um lugar novo e desconhecido, como também apelou a outros para juntarem-se a ele, sem pensar em uma emigração coletiva de todos os judeus.

Parece que foi em Safed que ele completou a redação de sua influente obra *As duas tábuas do pacto*, que adota uma posição clara contra a opção de se assentar na Terra Santa a fim de viver uma vida judaica normal. A Terra não se destinava de jeito nenhum a servir de refúgio de um perigo físico. Observar os mandamentos nela seria mais difícil do que em qualquer outra parte do mundo, e alguém que desejasse instalar-se lá tinha que estar psicologicamente preparado para fazê-lo. Um

judeu que fosse para a “terra canaanita” não o fazia a fim de se instalar pacatamente, para partilhar de seus frutos e gozar de seus prazeres. Baseado em versos bíblicos, o Sheloh concluiu de modo inequívoco que uma pessoa radicada na Terra Santa estava fadada a lá viver como um estrangeiro por todos os dias de sua vida. Além disso, afirmou ele, a Terra não pertencia aos filhos de Israel, e a simples existência destes era precária.

A imagem de Horowitz sobre se tornar um colono na Terra Santa era uma descrição exata da existência exilada dos judeus no resto do mundo. Ele via a mudança para a Terra não como um primeiro sinal de redenção, mas o completo oposto: o fardo na Terra era maior e mais pesado, e, portanto, carregá-lo, diante do medo e da ansiedade, era uma verdadeira prova de fé. Conforme ele escreveu: “A pessoa que reside na Terra de Israel deve se lembrar sempre do nome Canaã, indicando escravidão e submissão [...] Vocês hão de viver para ser peregrinos em sua terra, nas palavras de Davi: ‘Sou um peregrino na terra’ (Salmos 119:19)”.<sup>231</sup>

Um século depois, o rabino Jonathan Eybeschütz, outro notável comentarista de textos de Praga, expressou oposição semelhante à tentação de se mudar para a Terra Santa. Embora acusado de sabatianismo pelos rivais, ele, na verdade, era um adepto estrito dos princípios legais judaicos a respeito da redenção, extremamente preocupado com os esforços humanos para apressá-la. Ele argumentou em termos inequívocos que os judeus não queriam deixar “seu exílio” e, de qualquer modo, fazer isso não dependia deles. “Pois como posso retornar, quando isso poderia gerar pecado em mim?”, perguntou ele em um famoso sermão na cidade de Metz, incluído em sua obra *Ahavat Yonatan*.<sup>232</sup> A Terra designava-se a receber apenas judeus isentos de compulsões, que não estivessem sujeitos a cometer uma transgressão ou violar qualquer mandamento. Como tais judeus não podiam ser encontrados em lugar algum, viver na Terra Santa não apenas era inútil, como também representava um grande perigo para a chegada da redenção.

Talvez mais interessante seja o fato de que o grande rival de Eybeschütz, o erudito rabino Jacob Emden, que acusou Eybeschütz de sabatianismo, concordava com ele em tudo a respeito da Terra de Israel. Sua firme crítica a todas as expressões tácitas ou explícitas de messianismo também incluíam ferrenha oposição a toda tentativa de apressar a redenção. Se alguma pessoa fez das três adjurações do Talmude os princípios norteadores de sua doutrina, sem dúvida foi o rabino Emden. Ele atacou maldosamente como uma tolice a tentativa fracassada do grupo messiânico do rabino Judah Hahasid, que emigrou para Jerusalém em 1700 e é retratado pela historiografia sionista como o início da emigração nacionalista judaica para a Terra de Israel.<sup>233</sup>

O medo teológico de profanar a Terra Santa devido ao peso maior envolvido no cumprimento dos mandamentos estava profundamente arraigado no pensamento legal religioso judaico até o começo do século XX. Alguns o expressaram abertamente, enquanto outros ignoraram a questão ou preferiram não discuti-la. Outros ainda continuaram a glorificar e exaltar as virtudes imaginadas da Terra sem jamais cogitar instalar-se por lá. As instituições religiosas tradicionais não produziram nem um movimento, nem uma corrente com a intenção de ir para Jerusalém de modo a “construir e ser reconstruído” lá.

Entretanto, antes de considerarmos as correntes de reação rabínica à ascensão do novo desafio

nacionalista, devemos considerar primeiro uma das vozes iniciais do iluminismo a surgir entre os judeus europeus do século XVIII: Moses Mendelssohn. Mendelssohn, que conheceu Eybeschutz e Emden pessoalmente, estudou em um *yeshivah* e era bem versado em literatura rabínica. Entretanto, ao contrário dos dois grandes estudiosos tradicionais, começou a divergir das estruturas legais judaicas e a desenvolver um sistema de pensamento independente. Por esse motivo, Mendelssohn é considerado o primeiro filósofo judeu da era moderna.

Em grande parte, foi também um dos primeiros alemães. Quando a maioria dos súditos de reis e príncipes ainda não conhecia a língua literária alemã, Mendelssohn, como outros grandes intelectuais, já havia começado a escrever nela com notável virtuosismo. Isso não quer dizer que tenha deixado de ser judeu. Era um fiel observador dos mandamentos; expressou uma profunda conexão com a Terra Santa e se opôs à integração dos judeus na cultura cristã, mesmo dentro da estrutura de uma coexistência religiosa igualitária. Ao mesmo tempo, porém, trabalhou para melhorar a condição socioeconômica dos judeus e facilitar sua saída cultural dos guetos, que, embora proporcionassem a seus moradores um sentimento de proteção contra a investida da modernização, haviam sido impostos a eles. Desse modo, ele traduziu a Bíblia para o alemão literário (em caracteres hebraicos) e acrescentou seus próprios comentários filosóficos. Sua luta por direitos iguais para os judeus também levou-o a engajar-se em uma das últimas discussões intelectuais de sua vida.

Em 1781, dez anos antes da morte de Mendelssohn, o teólogo cristão Johann David Michaelis lançou um ataque à implantação dos direitos iguais para os judeus. Foi o primeiro de muitos amargos debates sobre o assunto, que continuariam ao longo da primeira metade do século XIX. Já podemos detectar um tom judeofóbico protonacionalista na abordagem de Michaelis. Uma de suas maiores alegações contra os judeus era a de que já possuíam outra pátria no Oriente. De fato, aqueles que odiavam os judeus dentro dos territórios alemães foram os primeiros a inventar um longínquo território nacional judaico, muito antes do nascimento do sionismo. Mendelssohn respondeu na mesma hora, apresentando sua posição intrepidamente. Sua visão baseava-se no princípio dos judeus mais devotos do século XIX e o repercutia. “O esperado retorno para a Palestina, que tanto perturba *Herr M.[ichaelis]*”, escreveu ele,

não influi em nossa conduta como cidadãos. Isso é confirmado pela experiência onde quer que os judeus sejam tolerados. Em parte, a natureza humana é responsável por isso – apenas aquele que é dominado pelo delírio não amaria o solo onde ele viceja. E aquele que nutre opiniões religiosas contraditórias as reserva para a igreja e as orações. Em parte também a precaução de nossos sábios é responsável por isso – o Talmude proíbe-nos até de *pensar* em um retorno [à Palestina] pela força [isto é, tentar efetuar a Redenção por meio do esforço humano]. Sem os milagres e sinais mencionados na Escritura, não devemos dar o mínimo passo na direção de forçar um retorno e a restauração de nossa nação. O Cântico dos Cânticos expressa essa proibição em um verso um tanto místico e todavia cativante (Cântico dos Cânticos 2:7 e 3:5): “Conjuro vocês, ó filhas de Jerusalém, pelas gazelas e pelas corças dos campos, que não incitem, nem despertem meu amor, até que ele queira”.<sup>234</sup>

Nessa passagem, às vésperas do nascimento dos territórios nacionais na Europa, Mendelssohn sentiu a necessidade de esclarecer por que a Terra Santa não era sua pátria. Ele embasou-se em dois argumentos principais: um que poderia ter sido tirado direto do judaísmo helenístico, sustentando que os judeus eram seres humanos normais e, portanto, amavam a terra em que viviam; e outro que

recorria explicitamente ao Talmude, citando a desculpa teológica das três adjurações e que dali em diante seria articulado pela haskalá judaica, que se considerava parte do surgimento da nação alemã. Dessa perspectiva, podemos entender Mendelssohn como uma espécie de marco, preenchendo a lacuna entre Filo de Alexandria, o primeiro filósofo judaico helenístico, e Franz Rosenzweig, possivelmente o último grande filósofo judaico alemão, que também rejeitou categoricamente toda tentativa de ligar o judaísmo à terra.<sup>235</sup> Ao mesmo tempo, Mendelssohn pode ser visto como o arauto do grande movimento da Reforma judaica, que também se opôs às ideias protossionistas e sionistas.

Mendelssohn acreditava que a ideia de um Estado judaico na Terra Santa era negativa e destrutiva, e nisso ele não diferia do rabinato tradicional. A ascensão do nacionalismo na Europa durante o século XIX não mudaria esse ponto fundamental de fé de nenhuma forma significativa. Exceto por uns poucos rabinos atípicos, como Zvi Hirsch Kalischer e Judah Alkalai, que tentaram combinar messianismo religioso com realismo territorial nacional, o que lhes rendeu o louvor da historiografia sionista, as principais instituições judaicas não demonstraram abertura a expressões iniciais de protossionismo. Pelo contrário, reagiram com uma barreira de hostilidade à simples ideia de se transformar a Terra Santa em uma pátria nacional.

Devemos lembrar que, inicialmente, os esforços do judaísmo tradicional, histórico, de lidar com as mudanças do período não foram voltadas para o sionismo, ou seja, o projeto de assimilação coletiva na modernidade. Os esforços iniciais do século XIX tinham como alvo, isso sim, a integração semicoletiva (judaísmo reformista) e individual, basicamente a assimilação secular. Por meio desses dois processos, os judeus buscavam juntar-se às culturas nacionais ainda em desenvolvimento dos países que habitavam. O progresso legislativo referente a direitos iguais para os judeus nos países da Europa ocidental, e subsequentemente da Europa central, acelerou a desintegração das superestruturas das comunidades judias tradicionais. A penetração das ideias iluministas fundadas sobre a dúvida na Europa oriental e o domínio dessas ideias entre as camadas educadas e as gerações mais jovens começaram a despedaçar as instituições comunitárias judaicas, que buscaram reagir ao desafio de todas as formas possíveis.

O judaísmo reformista começou a florescer em todos os lugares onde o liberalismo político estava bem estabelecido, e às vezes até ajudou em seu surgimento. Nos Países Baixos, Grã-Bretanha, França e em especial na Alemanha, comunidades religiosas recém-estabelecidas tentaram adaptar as práticas e táticas judaicas ao espírito iluminista disseminado pela Revolução Francesa. Tudo na tradição que era percebido como contrário à razão era modificado e dotado de nova substância e nova expressão. As sinagogas e as observações de oração foram alteradas, e novas casas de adoração desenvolveram revigorantes rituais originais.

Além dos esforços para modernizar as atividades comunitárias, o que mais caracterizou a iniciativa da Reforma foi a tentativa de adaptá-la à consolidação das nações e das culturas nacionais então em andamento. Os judeus reformistas, em busca de espaço no processo, viam-se antes de mais nada como componentes imanentes das novas identidades coletivas. As preces judaicas foram traduzidas para as línguas nacionais padronizadas, cada vez mais dominantes. Além disso, o

judaísmo reformista removeu da liturgia todas as referências à redenção que sugeriam um retorno ao Sião no fim dos tempos. De acordo com o *éthos* da Reforma, cada judeu tinha apenas uma pátria: o país onde vivia. Os judeus, antes de qualquer coisa, eram alemães, holandeses, britânicos, franceses e americanos que seguiam o credo de Moisés.

Os judeus reformistas exprimiram forte oposição às ideias protossionistas surgidas na segunda metade do século XIX, temendo que a insistência em realçar a diferença cultural em vez de religiosa intensificasse a judeofobia e atrapalhasse a causa da igualdade civil. Contudo, essa oposição não impediu a ascensão do antissemitismo moderno na Europa central e oriental. O nacionalismo, em geral, necessitava dos judeus, somados a outras minorias, a fim de delinear as fronteiras ainda não muito claras e precisas de suas nações. No fim, protossionismo e sionismo emergiram como reações imediatas e diretas ao nacionalismo etnocêntrico, que começou a excluir os judeus por motivos religiosos e mitologicamente históricos, e, dentro de pouco tempo, também por motivos biológicos. Mas o desenvolvimento do sionismo político causou preocupação ainda maior para os judeus reformistas liberais, que expressaram seus temores em centenas de publicações. Aos olhos deles, o sionismo começava a parecer cada vez mais o reverso do nacionalismo judeofóbico: ambas as correntes de pensamento recusavam-se a ver os judeus como patriotas de sua pátria de residência, e ambas suspeitavam de sua lealdade dupla.

Na Alemanha, o judaísmo reformista emergiu como a corrente judaica mais volumosa, produzindo numerosos intelectuais religiosos, de David Friedländer, que foi aluno de Mendelssohn, ao estudioso rabino Abraham Geiger e figuras como Sigmund Maybaum e Heinemann Volgelstein. Os Estudos Judaicos (*Wissenschaft des Judentums*), que contribuíram mais para o estudo da história judaica do que qualquer outro movimento cultural da primeira metade do século XIX, desenvolveram-se dentro dessa órbita. Sem levar em conta o impacto do judaísmo reformista, é impossível entender, por exemplo, o pensamento antissionista judaico de Hermann Cohen, o grande filósofo neokantiano.<sup>236</sup> Em especial depois das revoluções de 1848, o movimento conferiu poder a grupos também nos Estados Unidos, onde se espalhou e fortaleceu.<sup>237</sup>

A despeito da grande rivalidade, o judaísmo reformista e o judaísmo tradicional estavam de acordo em um ponto fundamental: a firme recusa em considerar a Palestina propriedade nacional, um destino para a emigração judaica, ou uma pátria nacional. Como vimos, os judeus da Europa ocidental e oriental eram tão nacionalizados quanto os outros cidadãos, não no sentido de abraçar uma identidade política judaica única, e sim no sentido de estarem integrados a suas respectivas nações. Nos últimos anos do século XIX, um importante jornal judaico explicou o fenômeno nos seguintes termos: “Sobre essa questão do amor pelo *Kaiser* e pelo Reich, pelo Estado e pela pátria, todos os grupos do judaísmo têm uma só opinião – ortodoxos e reformistas, ultraortodoxos e cultos [*die Aufgeklärtesten*]”.<sup>238</sup>

Um exemplo proeminente dessa dinâmica é o rabino Samson Raphael Hirsch, o principal líder do judaísmo ortodoxo do século XIX. Na época, ele já sabia ler e escrever fluentemente em alemão, e ainda hoje é famoso como um comentarista brilhante, cujos talentosos alunos e seguidores superaram em número os de todos os outros rabinos daquele tempo. Com as primeiras reverberações do

protossionismo resultantes das ideias do rabino Kalischer e do ex-comunista Moses Hess, Hirsch imediatamente incumbiu-se de acabar com esse desvio, que acreditava ser uma falsificação do judaísmo histórico e uma provável causa de sérios danos a ele. Hirsch temia que aqueles que consideravam a Terra Santa como uma pátria judaica e exigiam soberania sobre ela repetissem o erro de Bar Kokhba do tempo de Adriano e ocasionassem uma nova tragédia judaica. Portanto, recordou a todos os judeus, para que não esquecessem:

Yisrael recebeu a Torá no deserto, e lá – sem um país e uma terra de sua propriedade – tornou-se uma nação, um corpo cuja alma era a Torá [...] A Torá, o cumprimento da Vontade Divina, constitui a fundação, a base e meta desse povo [...] Portanto, uma terra, prosperidade e as instituições de Estado deveriam ser postas à disposição de Yisrael não como metas em si, mas como meios de cumprimento da Torá.<sup>239</sup>

A noção de que as escrituras sagradas haviam substituído a Terra por completo deflagrou desdobramentos entre outros estudiosos tradicionalistas, e, quando Herzl tentou convidar a União de Rabinos Alemães para a abertura do Primeiro Congresso Sionista em 1897, deparou com sólida rejeição. A situação foi tão séria que a comunidade judaica em Munique, onde o congresso deveria se reunir, recusou-se terminantemente a permitir que o encontro acontecesse em solo alemão. Como resultado, Herzl foi forçado a transferi-lo para Basel, na Suíça. Dos 90 representantes dos rabinos judeus, todos, exceto dois, assinaram uma carta de protesto contra a convocação do Congresso Sionista.

Naftali Hermann Adler, líder dos rabinos do Reino Unido, que de início apoiou a comunidade judaica na Palestina e até manifestou apoio ao movimento Amantes do Sião, opôs-se imediatamente ao projeto político de colonização sionista e recusou contato público com Herzl. O mesmo ocorreu com Zadoc Kahn, líder dos rabinos da França. Embora apoiasse a iniciativa filantrópica de Edmond James de Rothschild e ficasse fascinado com o sionismo no princípio, a fidelidade dos judeus franceses à pátria francesa era muito mais importante para ele do que o novo “aventureirismo” nacional judaico.

Mas a atitude mais intrigante de um rabino europeu em relação ao sionismo foi a de Moritz Gudemann, líder dos rabinos de Viena e um proeminente estudioso da história judaica. Em 1895, antes mesmo de escrever *O Estado judaico*, Herzl aproximou-se do influente rabino com o objetivo de garantir sua ajuda para fazer contato com o ramo vienense da família Rothschild. Com a curiosidade despertada, o rabino tinha certeza de que Herzl estava inclinado a se unir à luta contra o antissemitismo e quem sabe inclinado a recrutar o *Neue Freie Presse*, jornal vienense de larga circulação para o qual Herzl escrevia, em defesa dos judeus perseguidos. Entretanto, Gudemann ficou preocupado depois de sua visita à casa de Herzl, onde ficou surpreso ao saber que o jornalista tinha uma árvore de Natal.<sup>240</sup> Sabia-se que Herzl não era um judeu especialmente observante e que não havia sequer circuncidado o filho (muito provavelmente porque julgasse a circuncisão prejudicial à masculinidade). Mas o rabino Gudemann superou as hesitações em relação ao jovem e estranho *goy* e continuou a correspondência com o intrigante jornalista.

Em sua rica imaginação teatral, Herzl viu Gudemann como o líder dos rabinos da capital do futuro

Estado judaico.<sup>241</sup> Nesse contexto, o significativo “mal-entendido” que eclodiu entre os dois foi bastante revelador. Embora Güdemann fosse um rabino tradicional, não um reformista, mantinha-se distante de todas as formas de nacionalismo. Seu cosmopolitismo refletia com exatidão os aspectos antinacionalistas políticos e culturais do Império Austro-Húngaro. Em 1897, ano do Primeiro Congresso Sionista, o rabino de Viena publicou um livreto com o título de *Judaísmo nacional*.<sup>242</sup> Esse curto texto é uma das críticas teológicas e políticas mais esclarecedoras já escritas sobre a visão sionista.

Como rabino e devoto judeu, Güdemann não questionava a narrativa bíblica. Entretanto, seu comentário sobre a Torá e sobre os livros dos profetas exhibe um anseio pelo universalismo e pela solidariedade humana. A profunda apreensão a respeito do antissemitismo moderno fizeram dele um pensador antinacionalista coerente e metódico. De seu ponto de vista, mesmo que os judeus tivessem sido um povo na Antiguidade, desde a destruição do Templo não haviam sido nada mais que uma importante comunidade religiosa com o objetivo de disseminar a mensagem do monoteísmo pelo mundo e transformar a humanidade em um só grande povo. Os judeus sempre se adaptaram bem a culturas diversas (grega, persa e árabe, por exemplo), ao mesmo tempo preservando sua fé e sua Torá. Tanto o tradicional rabino Güdemann quanto os rabinos do judaísmo reformista, inclusive o rabino Adolf Jellinek, líder da comunidade liberal de Viena, concordavam em princípio que os judeus da Alemanha era alemães, os judeus da Grã-Bretanha eram britânicos, e os judeus da França eram franceses – e que isso era uma coisa boa:

Os capítulos mais importantes da história da Diáspora refletem-se em nomes como Filo, o Rambam e Mendelssohn. Esses homens não só foram porta-bandeiras do judaísmo, como também brilharam intensamente na cultura geral de seu tempo.<sup>243</sup>

O egoísmo nacionalista que se espalhava pelo mundo, argumentou Güdemann, em essência contradizia o espírito da religião judaica, e seguidores devotos da Bíblia e da lei religiosa judaica deveriam evitar cair sob a influência sedutora e perigosa do chauvinismo. Era exatamente nesse caminho que os judeus não deviam seguir os gentios: em outras palavras, assimilação na cultura secular moderna, sim; mas assimilação na política moderna, não. Todo judeu educado sabia que os conceitos políticos básicos derivados da cultura greco-romana não existiam dentro da cultura judaica. O carismático rabino não escondia o medo de que um dia um “judaísmo com canhões e baionetas inverteria os papéis de Davi e Golias para constituir uma contradição ridícula de si mesmo”.<sup>244</sup> Entretanto, devido à ameaça do antissemitismo, Güdemann não se opunha à emigração e assentamento dos judeus em outros países, e aí reside a base para o equívoco fundamental de Herzl sobre o rabino erudito:

Dar a esses judeus, para os quais a luta pela sobrevivência em sua atual pátria tornou-se difícil demais, uma oportunidade de se radicar em outro lugar é uma ação louvável. Podemos apenas pedir e esperar que as colônias judaicas que já existem e aquelas que serão estabelecidas no futuro, na Terra Santa ou outros lugares, continuem a existir e prosperar. Entretanto, seria um erro grave ir de encontro ao espírito e história do judaísmo se essas atividades de assentamento, dignas de grande apreciação, estivessem ligadas a aspirações nacionalistas e fossem consideradas como o cumprimento da promessa divina.<sup>245</sup>

De acordo com Güdemann, o judaísmo nunca dependeu de tempo ou lugar e nunca teve uma pátria. Muitos judeus, afirmou ele, esqueceram a história judaica de propósito e a falsificaram intencionalmente, interpretando o anseio e amor pela Terra Santa e o desejo de lá ser sepultado como uma mentalidade nacionalista, o que não era o caso. O motivo era simples:

A fim de evitar o equívoco de que a existência de Israel depende da posse de terra ou está ligada à terra de sua herança, a Bíblia explica: “Mas a porção do Senhor é seu povo, Jacó é a sua parte da herança” (Deuteronômio 32:9). Essa perspectiva, que considera o povo de Israel mais como herança de Deus do que como proprietário de sua terra, não pode servir de base para um nativismo ligado a um vínculo inquebrantável com a terra em questão. Israel jamais dependeu da autoctonia ou aboriginalidade que serviu a outros povos do passado remoto.<sup>246</sup>

Não é de surpreender que, após a publicação desse panfleto contundente, Herzl perdesse todas as esperanças quanto aos rabinos reformistas e tradicionalistas da Europa central e ocidental. Ele também viu que não havia esperança de encontrar apoio entre os judeus dos Estados Unidos. Afinal, o rabino Isaac Mayer Wise, fundador da Conferência Central dos Rabinos Americanos, havia classificado o sionismo pública e inequivocamente de falso messianismo e proclamado os Estados Unidos – não a Palestina – o verdadeiro lugar de refúgio dos judeus. Ao fazer isso, ele liquidou todas as esperanças de apoio ou auxílio da nova e cada vez mais forte comunidade judaica americana.<sup>247</sup>

Dali em diante, Herzl depositou as esperanças unicamente nos rabinos da Europa oriental, guias espirituais da grande população de idioma iídiche da região. De fato, os poucos judeus tradicionalistas do movimento Mizrachi que participaram da assembleia histórica do jovem movimento nacionalista em 1897 provinham na maioria do império russo. Ao contrário dos rabinos da Grã-Bretanha, França, Alemanha e Estados Unidos, que já falavam e escreviam em seus respectivos idiomas nacionais, os rabinos da Europa oriental ainda possuíam linguagem própria – o iídiche, no qual a maior parte escrevia –, bem como sua língua sagrada, o hebraico. O uso do russo ou do polonês deparava com amarga oposição do sistema rabínico do Leste.

Como sabemos, a situação dos judeus da Europa oriental era completamente diferente daquela dos judeus da Europa ocidental. Milhões deles ainda viviam em bairros ou aldeias segregados dos vizinhos; além disso, em contraste com os judeus do Ocidente, essa população exibia claros sinais de uma cultura popular única e viva. Em tais lugares, portanto – mas não necessariamente em outros –, a secularização e politização desempenharam um papel na formação de uma cultura específica. Partidos políticos, jornais e literatura foram organizados, gerenciados e publicados em iídiche. Como todos os outros habitantes da Rússia tsarista, esses judeus não eram cidadãos do império, mas apenas súditos; em consequência, não houve o desenvolvimento significativo de um nacionalismo não judaico. E, quando levamos em consideração a amarga judeofobia que se cristalizou nessas áreas, entendemos por que foi ali, dentre todos os lugares, que o sionismo adquiriu seu primeiro ponto de apoio e alcançou seus primeiros êxitos.

Os esforços pioneiros, ainda que marginais, a partir de 1880 para o assentamento na Palestina – embora sem abraçar aspirações nacionais e tomando o cuidado de observar os mandamentos judaicos – receberam uma dose de encorajamento do sistema rabínico tradicional. Os rabinos

estavam muito preocupados com o radicalismo secular socialista que vinha se espalhando entre a juventude iídiche. Embora o rabinato não tivesse muito entusiasmo pela emigração para a Terra Santa iniciada pelos Amantes do Sião, que incluiu alguns judeus tradicionalistas, o fenômeno de início não pareceu representar uma ameaça significativa às estruturas religiosas judaicas. Nem os primeiros relatos sobre a organização política sionista suscitaram preocupação imediata. Esperava-se que o cultivo do anseio pelo Sião sagrado ajudasse a salvaguardar o cerne da crença judaica da influência da força secularizante da modernização.

Em pouco tempo os rabinos entenderam que os gestos graciosos do sionismo na direção deles eram puramente instrumentais.<sup>248</sup> Por um momento, os proponentes da religião tiveram esperanças de usar o nacionalismo em benefício próprio. Entretanto, depressa descobriram que, embora compartilhassem muita coisa com o sionismo, as metas dos dois movimentos eram exatamente opostas. Herzl e seus colegas no novo movimento cortejavam a liderança tradicional porque estavam cientes de seu poder hegemônico sobre os judeus. Também buscavam transformar judeus religiosos em nacionalistas, e não tinham intenção de preservar a religião que era antimoderna e, portanto, antinacionalista.

Entre o primeiro Congresso Sionista em 1897 e o quarto em 1900, os rabinos da liderança na Europa oriental manifestaram-se contra a visão transformadora de tornar a Terra Santa uma pátria onde todos os judeus se reuniriam para estabelecer um Estado judaico. Depois de anos de lutas amargas entre rabinos *mitnagdim* e hassídicos, a ampla hostilidade contra o sionismo teve êxito em unificá-los em uma frente de combate oriental que incluiu Yisrael Meir Kagan, de Radún (conhecido como o Chofetz Chaim); Yehudah Aryeh Leib Alter (o Gerrer Rebbe, autor de *Sfas Emes* e também conhecido por esse nome); Chaim Halevi Soloveitchik, de Brisk; Yitzchak Yaakov Rabinovitch (o rabino Itzele Ponevezher); Eliezer Gordon de Telz, Lituânia; Eliyahu Chaim Meisel, de Lodz; David Friedman, de Karlin-Pinsk; Chaim Ozer Grodzinski, de Vilna; Yosef Rosen, de Dvinsk, Letônia (conhecido como o Rogatchover Gaon); Sholom Dovber Schneersohn, o Rebbe de Lubavitch; e uma longa lista de outros. Cada uma dessas figuras falou em defesa da Torá contra o que consideravam o arauto de sua destruição.<sup>249</sup>

Essa era a elite do judaísmo da Europa oriental, líderes importantes que guiavam grandes comunidades judias por todo o império russo. Eram comentaristas brilhantes da Torá na época e, nessa condição, mais do que ninguém, responsáveis por moldar o espírito e a sensibilidade de centenas e milhares de crentes. Essa elite judaica rompeu o ímpeto sionista de forma muito mais efetiva que a influência combinada do *Bund*, dos socialistas e dos liberais, impedindo-o de emergir como uma força de liderança entre os judeus da Europa oriental. Os grandes rabinos não permitiam atividades sionistas em suas sinagogas ou locais de estudo da Torá; também proibiram a leitura de obras sionistas e vetaram terminantemente toda cooperação política com eles.

Os textos desses rabinos revelam um diagnóstico habilidoso e sóbrio do nacionalismo. Embora suas ferramentas conceituais às vezes possam ter sido ingênuas e inadequadas, poucos estudiosos seculares da época chegaram a uma tão fina compreensão. Esta foi oriunda não do brilhantismo dos rabinos, mas sim do fato de que eles eram os únicos intelectuais do final do século XIX capazes de

analisar o nacionalismo de fora. Como estrangeiros na era moderna e estrangeiros em uma terra estrangeira, eles identificaram de modo intuitivo os atributos proeminentes da nova identidade coletiva.

Em 1900, um grupo de importantes e influentes rabinos compilou e publicou em conjunto um volume intitulado *O livro da luz para os justos: contra o método sionista*. Já na introdução, os organizadores deixam sua posição clara:

Somos o povo do Livro, e nos livros da Bíblia, na Mishná e no Talmude, na Midrash e nas lendas de nossos sagrados professores de abençoada memória, não encontramos menção à palavra “nacionalismo”, nem em sua derivação hebraica da palavra “nação”, nem nas declarações ou na linguagem de nossos professores de abençoada memória.<sup>250</sup>

Considerando os colaboradores ultraortodoxos do volume, era evidente que o mundo judaico estava encarando um fenômeno histórico sem precedentes. Os rabinos explicaram que os judeus com certeza são um povo porque Deus assim escolheu estabelecer; entretanto, esse povo foi definido apenas pela Bíblia, não por alguma autoridade de fora da fé. Por motivos táticos, os aliciantes sionistas argumentavam que a nação poderia acomodar tanto crentes quanto não crentes, e que a Torá era de importância secundária. Isso era uma inovação, e do mesmo modo a alegação de que o judaísmo era um grupamento político nacional e não religioso jamais havia sido feita antes na tradição judaica. Os sionistas também haviam escolhido a Terra Santa intencionalmente como o território onde o Estado deveria ser estabelecido porque entendiam o quanto ela era preciosa para os judeus. Haviam até se apropriado do nome Sião na tentativa de seduzir crentes ingênuos a se tornarem defensores do nacionalismo. Para todos os tipos de sionistas, os judeus constituíam um povo fossilizado que precisava ser reabilitado. Entretanto, para os autores da obra em questão, a afirmação significava a helenização moderna e uma nova espécie de falso messianismo.

O rabino Meisel, de Lodz, alegou que “os sionistas não estão em busca do Sião” e haviam apenas vestido esse manto verbal a fim de enganar judeus ingênuos.<sup>251</sup> O rabino Chaim Soloveitchik e o Rogatchover Gaon consideraram-nos uma “seita” e parece que não encontraram palavras duras o suficiente para denunciá-los como um todo. O Rebbe de Lubavitch advertiu que “todo o desejo e meta deles é jogar fora o fardo da Torá e dos mandamentos e manter apenas o nacionalismo, e é isso que constituiria o judaísmo deles”.<sup>252</sup> O popular líder hassídico atacou com especial virulência o uso seletivo da Bíblia pelos sionistas, pulando elementos que consideravam inconvenientes e criando uma nova fé na prática e na teoria, uma Torá nacionalizada completamente diferente da que havia sido entregue a Moisés no monte Sinai.

Ao lado de outros livros e artigos, essa publicação conjunta refletiu inequivocamente a argumentação do rabinato tradicional de que o sionismo representava uma reprodução da assimilação secular individual no nível coletivo, nacional. No sionismo, a Terra substituíra a Torá, e a adoração completa do futuro Estado substituíra a firme fidelidade a Deus. Dessa perspectiva, o nacionalismo judaico representava uma ameaça muito mais séria ao judaísmo que a assimilação individual, maior ainda que a desprezível reforma religiosa. No caso desses dois fenômenos, ainda havia a chance de que os judeus retornassem à fé original depois de se decepcionar. No caso do sionismo, porém, não

havia chance de retorno.

O medo do judaísmo tradicionalista quanto ao poder do nacionalismo no fim mostrou-se justificado. Com o auxílio aterrorizante da história, o sionismo derrotou o judaísmo e, após a Segunda Guerra Mundial, grandes segmentos dos judeus do mundo que sobreviveram ao extermínio aceitaram o veredito decisivo: o princípio de um Estado designado como judaico e localizado na Terra Santa, que seria uma pátria nacional judaica. Com exceção de uma comunidade minúscula baseada em Jerusalém e dos grandes grupos hassídicos de Nova York, a maioria dos fiéis judeus tornou-se seguidora do novo nacionalismo em alguma medida. Alguns até passaram a apoiar um nacionalismo extremamente agressivo. Quando o mestre do universo começou a mostrar sinais de fraqueza e possivelmente até de morte, eles também, como a direita radical secular, passaram a ver os seres humanos – quer dizer, o nacionalismo – como o mestre todo-poderoso da terra.

*Vayoel Moshe*, um livro influente do Satmar Rebbe Yoel Teitelbaum, pode ser considerado o ápice e a impressionante conclusão teórica da oposição do judaísmo ao protossionismo e sionismo.<sup>253</sup> Embora o texto – cuja primeira parte foi redigida na década de 1950 – contenha pouca coisa nova, instila vida às três combatidas adjurações talmúdicadas ao proibir a emigração coletiva para a Terra Santa antes da redenção; sublinhar que a terra da Bíblia nunca foi um território nacional e proibir o assentamento sem meticulosa observação dos mandamentos precisos que se aplicam; e sustentar que o hebraico é uma língua sagrada destinada estritamente à prece e discussão legal, que não deveria ser usada como linguagem secular para negócios, pragas, blasfêmia ou, de acordo com o rabino, comandos militares.

Até o nascimento do sionismo no final do século XIX, poucos judeus imaginavam que a Terra Santa fosse ou poderia vir a ser um território nacional para os judeus. O sionismo desconsiderou a tradição, os mandamentos e a opinião dos rabinos, e falou em nome daqueles que rejeitavam completamente essas coisas e manifestavam desprezo por elas em público. Com certeza não foi o primeiro ato de “substituição” da história: assim como os jacobinos falavam com confiança absoluta em nome do povo francês, que ainda não existia realmente, e os bolcheviques apresentaram-se como um substituto histórico para o proletariado, que apenas começava a existir no império russo, assim também os sionistas situaram sua pátria imaginária dentro do judaísmo e se viram como sucessores e representantes mandatários e autênticos.<sup>254</sup>

No fim das contas, a revolução sionista teve êxito em nacionalizar os principais elementos do discurso religioso judaico. Dali em diante, a Terra Santa tornou-se um espaço mais ou menos definido que deveria pertencer ao povo escolhido. Em resumo, durante o século XX, a Terra Santa tornou-se a “Terra de Israel”.

## **Direito histórico e a posse do território**

O diagnóstico de Herzl sobre a situação dos judeus do Leste e centro europeu era mais acurado que o de todos os seus rivais, o que explica por que suas ideias foram tão poderosas a longo prazo. Os tradicionalistas, reformistas, autonomistas, socialistas e liberais fracassaram em entender a natureza

frágil e agressiva do nacionalismo naquelas regiões da Europa e, portanto, falharam em identificar, ao contrário de Herzl, a grave ameaça que representavam à existência judaica. Hoje, em retrospecto, também sabemos que a escolha de emigrantes sem teto e atingidos pela pobreza que deixaram a velha Europa oriental em massa rumo às costas das Américas foi em última análise uma escolha melhor que a dos que optaram por ficar onde estavam. Mas ainda é cedo demais para saber com certeza se eles estavam certos na recusa teimosa em emigrar para a Palestina. Em todo caso, a grande migração para o oeste salvou milhões de vidas. Infelizmente, o mesmo não foi verdade para o projeto sionista. [255](#)

Entretanto, embora o diagnóstico dos fundadores do sionismo fosse acurado, o remédio que prescreveram era problemático devido à impressionante semelhança com o cerne ideológico do sentimento antijudaico moderno. Os mitos sionistas referentes ao delineamento da nação judaica imaginária e do território designado para essa “nação” destinavam-se a isolá-la “eticamente” das outras nações, para isso apropriando-se de terra onde outros viviam.

O próprio Herzl pode ter sido menos etnocêntrico e, na verdade, menos “sionista” que outros líderes importantes do jovem movimento. Em contraste com a maioria, ele não acreditava realmente que os judeus fossem uma nação singular baseada na raça; além disso, ao contrário da maioria dos membros do movimento, para ele a Palestina era de menor importância como país de destino. Em sua visão, mais decisiva era a necessidade urgente de encontrar refúgio nacional coletivo para judeus indefesos e perseguidos. Em seu livro de 1896, *Der Judenstaat (O Estado dos judeus)*, ele esclarece sua posição sobre a questão do refúgio da seguinte forma: “Vamos escolher a Palestina ou a Argentina? Devemos aceitar o que nos for dado, e o que for selecionado pela opinião pública judaica”. [256](#) E, durante o debate sobre Uganda que ocorreu no Sexto Congresso Sionista, ele teve sucesso em forçar os colegas a aceitar a proposta britânica de colonização do leste da África.

Mas, como um estadista realista, Herzl também sabia que o único jeito de penetrar no público judaico do Leste europeu era por meio de um elo inquebrantável entre tradição e visão. Para um mito ser verossímil e firme, sua fundação tinha que possuir uma camada de imagens “antigas”. Isso obriga a remodelá-las totalmente, todavia, eram insubstituíveis como ponto de partida. Tais iniciativas foram comuns na construção da memória nacional na era moderna.

Entretanto, com que direito era admissível se estabelecer uma nação-Estado judaica em um território onde a maioria decisiva não era judaica? Em todos os debates com tradicionalistas, dos dois lados da campanha, a presença dos árabes na Palestina quase nunca era levantada. Havia, é claro, uns poucos indivíduos que entendiam a importância do assunto, mas situavam-se necessariamente distantes tanto do nacionalismo quanto da Torá no espectro político judaico. Já em 1886, por exemplo, Ilya Rubanovitch, membro do Narodnaya Volya (Vontade do Povo) de descendência judaica que chegou a líder do Partido Socialista Revolucionário russo, colocou a seguinte questão pungente. Mesmo que judeus ricos tivessem êxito em comprar a “pátria histórica” dos turcos,

o que vai ser feito dos árabes? Os judeus esperam ser estranhos entre os árabes ou querem fazer dos árabes estranhos entre eles? [...] Os árabes têm exatamente o mesmo direito histórico e será um infortúnio para vocês se – assumindo uma posição sob a

proteção de saqueadores internacionais, usando tratativas clandestinas e intrigas de uma diplomacia corrupta – fizeram os pacíficos árabes defenderem o direito deles.<sup>257</sup>

Para usar tal lógica de argumentação, era preciso ser um revolucionário que abraçasse uma moralidade universal – não sendo nem um judeu religioso, nem um sionista. Estava-se no auge da era do colonialismo, quando habitantes não brancos do planeta ainda não eram considerados iguais aos europeus, e com certeza não tinham direito às mesmas prerrogativas civis e nacionais. Embora a maioria dos sionistas soubessem muito bem que a Palestina possuía muitos habitantes locais e periodicamente os mencionassem em seus textos, não interpretavam a presença deles como significando que a Terra não estivesse aberta para a livre colonização. Sua consciência fundamental a essa altura era coerente com o clima geral do final do século XIX e início do século XX: no que dizia respeito ao homem branco, para todos os efeitos, o mundo não europeu havia se tornado um espaço desprovido de gente, assim como a América era despovoada duzentos anos atrás, antes da chegada do homem branco.

Entre os sionistas, porém, havia umas poucas exceções. Uma era Ahad Ha'am (Asher Hirsch Ginsberg), líder do sionismo espiritual que, após uma visita à Palestina em 1891, escreveu de modo apaixonado sobre a população local da Palestina com grande apreensão:

Do exterior, estamos acostumados a acreditar que Eretz Israel hoje em dia é quase totalmente desolada, um deserto inculto, e que qualquer um que deseje comprar terra lá pode chegar e comprar tudo que quiser. Mas, na verdade, não é assim [...] Do exterior estamos acostumados a acreditar que os árabes são todos uns selvagens do deserto, como jumentos, que não veem nem entendem o que se passa ao redor. Mas isso é um grande erro. Os árabes, como todos os filhos de Sem, têm um intelecto aguçado e são muito astutos [...] se chegar o dia em que a vida de nossa gente em Eretz Israel desenvolver-se a ponto de usurpar a população nativa, eles não vão entregar o lugar facilmente [...] Devemos tomar cuidado para não despertar a raiva de outros povos contra nós por conduta repreensível. O quanto mais devemos tomar cuidado, portanto, com nossa conduta em relação a um povo estrangeiro entre o qual viveremos de novo, para convivermos com amor e respeito, e, desnecessário dizer, justiça e retidão? E o que fazem os nossos irmãos em Eretz Israel? Exatamente o contrário! Eram escravos na terra de seu exílio, e de repente veem-se com liberdade ilimitada [...] Essa mudança súbita gerou neles um impulso para o despotismo, como sempre acontece quando “um escravo torna-se rei”, e vejam que se portam com hostilidade e crueldade com os árabes, usurpando-os de modo injusto.<sup>258</sup>

No final do século XIX, o molde básico das relações judaico-árabes resultantes da colonização do país já havia sido fundido, e esse pensador moral, que apoiava a existência de um centro espiritual judaico não político na Terra de Israel, ficou chocado com o que viu. Ahad Ha'am não era de forma alguma uma figura marginal dentro do segmento sionista. Era, isso sim, o autor altamente respeitado de ensaios lúcidos e penetrantes, de ampla leitura entre o público judaico. A despeito de sua condição, seu protesto pesaroso não suscitou nenhuma discussão séria dentro do setor nacionalista emergente. Era de se esperar tal coisa, ainda que o próprio Ahad Ha'am não conseguisse entender por quê: afinal de contas, tal discussão teria neutralizado o ímpeto do movimento e danificado a fundação moral para boa parte de suas reivindicações.

O excerto citado sugere que os primeiros colonos ignoraram os habitantes locais da maneira habitual e que não haviam sido educados para vê-los como iguais. Uma exceção pode ter sido Yitzhak Epstein, um linguista que emigrou em 1895 para a Palestina, onde trabalhou como professor de hebraico. Em 1907, Epstein publicou um artigo no jornal sionista *Ha-Shiloah*, com sede em

Berlim e que, não por acaso, havia sido fundado por Ahad Ha'am. Intitulado "Uma questão oculta", o artigo de Epstein abria com a seguinte avaliação:

Entre as difíceis questões ligadas à ideia do renascimento de nosso povo em sua terra, existe uma que prevalece sobre todas as demais: a de nossa atitude em relação aos árabes. Essa questão, sobre cuja solução correta paira a renovação de nossa esperança nacional, não foi esquecida, mas foi completamente escondida dos sionistas e raramente é mencionada em sua verdadeira forma na literatura de nosso movimento.<sup>259</sup>

Epstein também se preocupava com o fato de a compra de terra dos efêndis ricos, que resultava na desapropriação sistemática dos camponeses, ser uma ação imoral que produziria hostilidade e conflito no futuro.

Como o protesto de Ha'am, o artigo de Epstein caiu em ouvidos moucos. O sentimento de propriedade, de ter direitos sobre a Terra, era forte demais na consciência sionista para que seus adeptos perdessem tempo levando em consideração aqueles que consideravam hóspedes não convidados em sua terra prometida. Mas como um movimento de natureza fundamentalmente secular, a despeito do manto de tradição em que se enrolava, baseava seu direito à terra em textos religiosos escritos na penumbra longínqua da história antiga?

Uma minoritária facção religiosa que participou dos primeiros congressos sionistas teve cautela em sua atitude em relação à terra da Bíblia, e se estabeleceu como um movimento em 1902. Esse grupo, o Mizrachi, adotou a nova ideia nacional do *shivat Tzyon* (o retorno ao Sião) como uma ação humana viável para pavimentar o caminho da chegada da redenção. Entretanto, em contraste com os sionistas seculares, que careciam de fé no poder divino, os membros do Mizrachi afirmavam, baseados no conhecimento bíblico, que, embora Deus tivesse prometido a Terra para os filhos de Israel, ela não vinha com escritura de posse. Devido à sua sacralidade, ela havia sido concedida apenas condicionalmente e jamais se tornaria plena propriedade de seres humanos, quer pertencessem ou não ao povo escolhido.

Os primeiros sionistas religiosos consideravam um Estado judaico a solução para um problema concreto, não necessariamente a realização de um direito concedido por graça divina. Por esse motivo, durante o ferrenho debate sobre Uganda, em contraste com os apaixonados "palestinocêntricos" seculares, que relutavam em desistir da Terra Santa sob quaisquer circunstâncias, o Mizrachi apoiou a proposta de Herzl e votou a favor da aceitação da oferta de uma terra de refúgio temporário. Só mais tarde os porta-vozes do movimento, de forma hesitante e em contradição interna, começaram a articular o direito religioso à Terra de Israel. Muitos esqueceram que, durante as sete décadas passadas entre o Primeiro Congresso Sionista em 1897 e o "milagre" da força da guerra de 1967 – tirando exceções óbvias como Abraham Isaac HaCohen Kook –, a maioria dos sionistas religiosos estavam entre os menos dogmáticos no que dizia respeito à autoridade sobre a terra.<sup>260</sup>

No mundo moderno, é virtualmente impossível justificar práticas políticas sem invocar algum tipo de dimensão moral universal. O poder é necessário para a execução de projetos coletivos, mas, se carecem de legitimidade ética, tais projetos vão permanecer inconstantes e instáveis. O sionismo

compreendeu isso já ao dar os primeiros passos, buscando mobilizar o princípio do direito a fim de cumprir suas metas nacionalistas. De Moses Leib Lilienblum em 1882 à Declaração de Independência do Estado de Israel em maio de 1948, o nacionalismo judaico mobilizou um sistema de justificativas éticas e legais baseadas no denominador comum do direito histórico, ou do direito de precedência, ou, em linguagem clara, “estávamos aqui primeiro, e agora estamos de volta”.

Assim como a Revolução Francesa produziu a ideia de “direito natural” a um território nacional, foi a Guerra Franco-Prussiana que cristalizou o conceito de “direito histórico”. Entre 1793 e 1871, o conceito de pátria obteve circulação pela Europa, às vezes dando origem a novas concepções de direitos. Quando a Alsácia-Lorena foi anexada à Alemanha, o principal argumento dos historiadores alemães foi que a região em questão havia pertencido ao Reich alemão no passado distante; os franceses, ao contrário, defendiam o direito de os habitantes determinarem seu país de afiliação, baseados no direito de autodeterminação.

Desde a controvérsia acerca desse território, a direita nacionalista e às vezes a direita liberal têm a tendência de invocar “direitos históricos”, enquanto a esquerda liberal e socialista costuma adotar a ideia de autodeterminação do povo que vive em sua terra. Dos fascistas italianos, que reivindicaram a costa da Croácia porque anteriormente havia pertencido ao império veneziano (e antes disso ao Império Romano), aos sérvios, que alegaram soberania sobre Kosovo baseados na batalha de 1389 contra os muçulmanos otomanos e na existência de uma maioria cristã que falava dialetos sérvios na região até o final do século XIX, o embasamento no princípio dos direitos históricos alimentou algumas das piores brigas territoriais da história moderna.<sup>261</sup>

Antes mesmo de Herzl aparecer, Lilienblum, um líder dos Amantes do Sião, aconselhou os judeus a deixar a Europa hostil e

instalar-se na terra vizinha de nossos pais, sobre a qual temos um direito histórico que não foi extinto nem perdido com a nossa perda do domínio, assim como os direitos do povo balcânico não foram extintos com a sua perda do domínio.<sup>262</sup>

Lilienblum cresceu em um lar judaico tradicional e tornou-se um estudioso secular para quem a concepção religiosa da Terra Santa era suplantada por uma concepção predominantemente política. Como um dos primeiros judeus a ler a Bíblia não como obra teológica, mas como um texto secular, ele afirmou: “Não temos necessidade dos muros de Jerusalém, nem do Templo, nem de Jerusalém em si”.<sup>263</sup> Em sua visão, portanto, não era um direito de conexão religiosa com uma cidade santa, mas sim um direito a território nacional.

Quando os primeiros sionistas começaram a tomar conhecimento dos árabes na Palestina, Menachem Ussishkin, um importante líder sionista, decidiu estender a posição de Lilienblum com a exigência de que “aqueles árabes vivam em paz e solidariedade com os judeus e reconheçam o direito histórico dos filhos de Israel à Terra”.<sup>264</sup> Essa hipocrisia retórica suscitou reação imediata e decisiva de Micah Joseph Berdichevsky, um dos primeiros autores hebreus modernos que, ao contrário de Ussishkin, era um homem de excepcional integridade. Berdichevsky respondeu a essas racionalizações com uma lógica simples:

Na maioria dos casos, nossos pais não eram nativos da Terra, mas seus conquistadores, e o direito que adquiriram também foi adquirido pelos conquistadores que subsequentemente conquistaram-na de nós [...] Eles não reconhecem nosso direito, e sim o negam. A Terra de Israel não era uma terra virgem antes de nós; é povoada por pessoas que cultivam sua terra, com direitos a essa terra.<sup>265</sup>

Como muitos outros de sua geração, Berdichevsky verdadeira e ingenuamente considerava a Bíblia um texto histórico acurado. Mas ele a leu sem se basear nas várias premissas sionistas que justificavam a lógica da conquista apenas quando os conquistadores, quer do presente ou do passado, fossem “filhos de Israel”.

Daí em diante, a Bíblia como texto secular serviria de componente primordial dos argumentos judaicos para os direitos eternos do povo judeu. Era necessário citar também o fato ostensivo e inquestionável de que os judeus foram exilados à força da Terra no ano 70 d.C. (ou pouco depois) e acreditar que a maioria dos judeus modernos eram “racialmente” ou “eticamente” descendentes dos antigos hebreus. Apenas a aceitação dessas três premissas possibilitava se estabelecer e manter a crença no direito histórico dos judeus. Minar qualquer uma delas interromperia seu funcionamento integrado como um mito capaz de incitar e mobilizar o povo judeu.

Com base nisso, conforme observamos nos capítulos anteriores, a Bíblia foi adotada como o primeiro livro de história a ser estudado por todos os alunos dentro da comunidade sionista na Palestina, bem como, sob os auspícios do sistema educacional israelense, dentro do Estado de Israel moderno. A história do exílio do povo judeu após a destruição do Templo emergiu então como um axioma histórico, a não ser pesquisado, tampouco questionado, mas sim usado em declarações políticas e manifestações nacionais oficiais. Os reinos convertidos ao judaísmo, cujas populações vieram a constituir algumas das mais importantes comunidades judaicas do mundo – do reino de Adiabene na Mesopotâmia ao império kazar no sul da Rússia –, tornaram-se tabus, simplesmente, a não serem discutidos. Foram essas condições ideológicas que permitiram ao “direito histórico” servir de firme plataforma ética para a consciência sionista.

O próprio Herzl tinha uma mentalidade por demais colonialista para se preocupar com o tema do direito ou se incomodar com questões históricas complicadas. Vivendo na era do imperialismo, ele não considerou a aquisição de uma pátria fora da Europa que serviria como um braço territorial do mundo burguês “civilizado” uma meta que exigisse justificativa. Entretanto, Herzl, além de tudo, era um político sábio e, por motivos pragmáticos, também passou a acreditar nas narrativas nacionais que começaram a ser tecidas ao seu redor.

Os primeiros protestos articulados pelos árabes contra as implicações da Declaração Balfour forçaram o nacionalismo judaico a fazer uso crescente de variações em sua superarma moral, o “direito histórico”. Proponentes da ideologia habilmente traduziram laços religiosos de longa data com a Terra Santa no direito à posse de uma terra nacional. Entre os convidados a tomar parte nas conversas sobre o futuro dos territórios otomanos estavam representantes da Organização Sionista, que propuseram a seguinte resolução:

As Altas Partes Contratantes reconhecem o título histórico do povo judeu à Palestina e o direito dos judeus de reconstituir na Palestina seu Lar Nacional [...] A terra é o lar histórico dos judeus; lá alcançaram seu maior desenvolvimento [...] Pela violência

Em 1922, a Liga da Nações adotou o texto do Mandato da Palestina, que nomeou a Grã-Bretanha mandatária. Embora não confirmasse o direito dos judeus à Palestina, o organismo internacional já havia reconhecido a “conexão histórica” com o território. Depois disso, em conjunto com o novo “direito internacional”, a concepção de direito histórico emergiu como a pedra angular da retórica da propaganda sionista. Como resultado da crescente pressão sobre os judeus na Europa e da ausência de países dispostos a conceder-lhes acesso e refúgio, mais e mais judeus e também não judeus vieram a se convencer da importância da nova consciência desse direito, transformando-o em um “direito natural” inquestionável. O fato de que por 1,3 mil anos os habitantes da região tivessem sido predominantemente muçulmanos foi neutralizado pela afirmação de que essa população local não possuía os atributos singulares de uma nação e jamais havia reivindicado autodeterminação. Em contraste, de acordo com o discurso sionista, a nação judaica sempre existiu e, em todas as gerações, aspirou retornar a seu país e efetivar seu direito, embora, por grande infortúnio, sempre tenha sido impedida de fazê-lo por circunstâncias políticas.

Claro que havia alguns sionistas, em especial da esquerda política, que se sentiam desconfortáveis com justificativas baseadas na concepção do direito histórico, que negava os direitos dos vivos e dava prioridade aos direitos dos mortos de um passado remoto. Hesitação e oposição foram manifestadas por membros do Brit Shalom, um pequeno grupo pacifista que existiu às margens do movimento sionista por um breve período durante os anos 1920, e até por alguns sionistas socialistas, notadamente aqueles afiliados ao movimento HaShomer HaTzair. Esses indivíduos sabiam muito bem que, de acordo com a herança liberal e socialista do século XIX, a terra sempre pertenceu a quem a cultivava. Portanto, fizeram-se esforços para ligar direitos múltiplos, e às vezes até equacionar o direito da população nativa a continuar vivendo em sua terra com o direito histórico dos novos colonos. Todavia, a resistência local aos colonos intensificou-se e foi exercida pressão crescente sobre os britânicos para que restringissem a imigração. Isso resultou na redação de um número considerável de artigos, histórias e ensaios legais tentando embasar de qualquer forma possível o mito histórico sobre o povo racial andarilho que, embora exilado à força, havia começado a retornar para sua pátria na primeira oportunidade.

Abril de 1936 marcou o começo da Revolta Árabe na Palestina. Os líderes da comunidade sionista retrataram-na não como um autêntico levante nacionalista, mas sim como produto de incitação antissemita de parte de líderes árabes hostis. Entretanto, à luz do despertar das massas e da crescente apreensão dos britânicos, a angustiada Agência Judaica para a Palestina rapidamente preparou um memorando intitulado “A conexão histórica do povo judeu com a Palestina”.<sup>267</sup> O texto foi apresentado à Comissão Real da Palestina, também conhecida como Comissão Peel em função de seu chefe, lorde William Peel. O texto, redigido com grande empenho e meticuloso cuidado, é um documento fascinante que reflete a concepção sionista de direito a partir dos anos 1930.

A fim de se entender por que o país pertencia ao povo de Israel, o texto explicava que era necessário começar do começo, com o livro do Gênesis. A Terra havia sido prometida a Abraão por

um poder divino conhecido e aceito por todos. José, filho de Jacó, foi o primeiro rebento da raça a ser exilado da Terra,<sup>268</sup> e Moisés foi o primeiro sionista que pretendeu retornar. O primeiro exílio despachou a nação para a Babilônia, de onde ela rapidamente voltou para sua terra por força da bravura mental nacional. Essa determinação mental também foi responsável pela revolta dos macabeus, que estabeleceram outra vez um grande reino judaico. Durante o período romano, a Terra foi o lar de quatro milhões de habitantes, e duas revoltas nacionais resultaram no deslocamento de alguns judeus de sua terra nativa, causando sua dispersão entre as nações. Mas nem todos os judeus foram exilados; muitos permaneceram em sua terra, a Palestina continuou sendo o centro territorial do povo judeu ao longo de toda a sua existência. A conquista árabe resultou em exílios adicionais, e o regime estrangeiro oprimiu amargamente os judeus do país. Todavia, informa o memorando, os judeus que permaneceram apegaram-se com firmeza à pátria, e os “enlutados do Sião” voltaram para Jerusalém e lá ficaram. Para os judeus, o Muro das Lamentações sempre foi o lugar mais sagrado do mundo. Nesse sentido, todos os movimentos messiânicos haviam sido sionistas em essência, ainda que não se classificassem explicitamente como tal.

O estudo histórico dedicou espaço significativo a figuras britânicas solidárias como Disraeli, lorde Palmerston e outros defensores do povo de Israel, transformando-os em sionistas ativos. De fato, o memorando dedicou mais espaço a Shaftesbury do que a Abraão e Moisés somados, e claro que não fez menção à aspiração secreta do lorde de converter todos os judeus ao cristianismo.<sup>269</sup> Apenas Herzl e o nascimento do sionismo tiveram mais páginas que o sionismo cristão. De acordo com o documento, a história judaica no todo foi direcionada para o aparecimento da ideia sionista, do movimento sionista e da atividade sionista. Não foi feita menção aos direitos da maioria não judaica da Palestina, que, de momento, vivia no mesmo pequeno território.

Esse documento teórico crítico não foi assinado. Não sabemos quem foram seus autores, mas é bastante seguro presumir que tenha sido escrito pelos novos historiadores da Universidade Hebraica de Jerusalém, chefiados por Ben-Zion Dinur, patriarca do estudo do passado dentro da jovem comunidade sionista. Esse importante historiador político deixou sua marca em numerosos aspectos do memorando, inclusive na ênfase da centralidade da Terra ao longo de toda a história judaica, no fato de que as duas revoltas do período antigo não foram seguidas de exílios de verdade e de que a conquista árabe resultou em mais exílios, e no fato de que sempre houve uma presença judaica no território.

Aqueles que estabeleceram os fundamentos para a concepção do direito histórico não eram especialistas legais. Eram basicamente historiadores, estudiosos bíblicos e geógrafos.<sup>270</sup> Da década de 1930 em diante, a maioria dos historiadores sionistas trabalhou arduamente para estabelecer e preservar a “Terra de Israel” como foco da experiência judaica. É durante esse período que vemos o início da produção efetiva e consistente de um novo tipo de identidade coletiva que remodelou o passado judaico, tornando-o mais territorial. Como a historiografia judaica – de Isaac Markus Jost, o primeiro estudioso judaico do passado da era moderna, a Simon Dubnow, o mais importante historiador judaico de seu tempo – não havia sido palestino-cêntrica nem sionista, os historiadores da Universidade Hebraica tiveram que despender grande esforço para remover suas perigosas obras não

nacionalistas. Ao mesmo tempo, tiveram não só que elaborar uma narrativa demonstrando que sempre houve um povo judeu, originado na Terra de Israel, como também contrabalançar e expurgar a longa tradição judaica que fazia oposição ao “retorno ao Sião” como meta secular nacional dos judeus do mundo.

Nos primórdios desse processo, a fim de consolidar a concepção do direito judaico à Terra, importantes ativistas sionistas, como Israel Belkind, David Ben-Gurion, Yitzhak Ben-Zvi e outros, tentaram provar que os árabes do país eram antigos descendentes dos judeus. Entretanto, a revolta de 1929 deu um rápido fim à “unificação etnorracial desses dois componentes do povo”. Como resultado, Ben-Zion Dinur e seus colegas encarregaram-se de convencer os leitores judeus de que, entre a destruição do Templo e o período moderno, tinha havido uma presença judaica mais autêntica na Terra de Israel. Eles argumentaram que sempre houve fortes comunidades judaicas na Terra, reforçadas e ampliadas por ondas de imigração judaica ao longo das gerações. Não era uma coisa simples provar essas questionáveis teses, mas, com grande dose de persuasão, um forte desejo de acreditar na retidão da abordagem, e o apoio consistente e financiamento do sistema sionista, a construção desse novo passado foi posta em marcha e por fim alcançou pleno sucesso pedagógico.

A fonte que melhor reflete esse impulso cego para documentar uma presença judaica consistente na suposta pátria como base do direito judaico à Terra é a antologia em vários volumes *Sefer ha-Yishuv*, cuja publicação teve início em 1939.<sup>271</sup> O projeto foi dirigido por Samuel Klein, primeiro geógrafo importante da Universidade Hebraica de Jerusalém, e continha todos os fiapos de evidência de presença judaica na Palestina entre 70 d.C. e 1882. Em sua introdução à coleção, Ben-Zion Dinur reconhece que, “ironicamente, a Terra, cujas alterações no destino fundem-se com a nação dispersa para formar uma só unidade histórica, ainda não recebeu a atenção que merece da historiografia judaica”.<sup>272</sup> Isso marcou o início da escrita de uma nova história tanto do povo quanto da Terra, cuja natureza pouco mudou até hoje.

Dinur não era apenas um escritor talentoso, mas também um agente polivalente da memória. Organizou dúzias de volumes e coletâneas de documentos, publicou periódicos e por fim tornou-se membro do Knesset (o Parlamento israelense) e de 1951 a 1955 atuou como ministro da Educação do jovem país. Uma entrevista com Dinur oferece uma boa visão geral de seu legado ideológico. Publicada sob o título “Nosso direito à Terra”, a entrevista teve como subtítulo: “Os árabes na Terra de Israel têm todos os direitos, mas não têm direito sobre a Terra de Israel”, esclarecendo sua doutrina teórica e reivindicação empírica.<sup>273</sup> A narrativa histórica de Dinur era sempre lúcida, e ele retornava a ela em todas as oportunidades. Os árabes haviam conquistado a terra em 634 d.C. e nela haviam permanecido como ocupadores estrangeiros desde então. Os judeus, em contraste, sempre se mantiveram apegados à sua pátria e nunca a abandonaram, ainda que às vezes fossem marginalizados dentro dela. Com uma lógica histórica e legal que pode soar irônica hoje em dia, esse líder da esquerda sionista e pioneiro da historiografia israelense sustentou:

A ocupação não cria posse histórica. A posse de um ocupador da terra que ele conquista é válida apenas se o proprietário daquela terra está ausente e não se opõe ao roubo por um longo período de tempo. Mas, se o proprietário está presente em sua terra [...] marginalizado por centenas de anos, [isso] não diminui seus direitos, [mas] sim os intensifica.<sup>274</sup>

Os criadores de um mito são, em geral, os primeiros a acreditar nele. De fato, os historiadores que trabalharam ao lado de Dinur, todos eles imigrantes europeus e não nativos “marginalizados” da Palestina, não pensavam diferente. Yitzhak Baer, Gershom Scholem, Israel Heilprin, Joshua Prawer, Nahum Slouchz e outros empregaram seus consideráveis talentos nos respectivos campos de estudo para provar que a história judaica nunca foi teológico-religiosa, mas sempre teológico-nacionalista. Ou seja, nunca foi a fábula de longo prazo de uma comunidade de crentes que adotaram rituais singulares de adoração, mas sim a história de uma nação que sempre se empenhou para alcançar sua meta suprema: o retorno à Terra de Israel. Yitzhak Baer, o historiador mais proeminente a trabalhar ao lado de Dinur, articulou a essência da narrativa sionista no início de sua carreira profissional, enquanto interpretava as obras do século XVI do Maharal de Praga com patriotismo entusiástico:

Deus designou uma herança de terra a cada povo, e a herança do Povo de Israel é a Terra de Israel. É seu lugar natural, e tudo que é arrancado de seu lugar natural perde sua percepção natural até retornar ao seu lugar.<sup>275</sup>

Isso não quer dizer que não haja valor nos muitos estudos produzidos por esses estudiosos ao longo de muitos anos. Entretanto, a maioria dos mecanismos conceituais subjacentes aos estudos sobre a “Terra de Israel” resultaram em realizações empiricamente imperfeitas, comprometendo suas conclusões historiográficas.

Depois de uma campanha de uma década para incorporar no *éthos* sionista a consciência guiada pelos direitos, não é de espantar que os autores da Declaração de Independência do Estado de Israel em 1948 considerassem óbvio que o estabelecimento desse Estado na Terra de Israel fosse justificado pelo direito duplo, “natural e histórico”, à Terra.<sup>276</sup> Entretanto, após o estabelecimento e estabilização do Estado, historiadores, arqueólogos, filósofos, estudiosos bíblicos e geógrafos continuaram a trabalhar para reforçar o direito histórico e seus subprodutos, buscando transformá-los em axiomas – imunes a todos os esforços analíticos para refutá-los.

De Ze’ev Jabotinsky a seus herdeiros no começo do século XX, intelectuais e políticos da direita sionista consideraram seu direito à terra óbvio e pouco esforço fizeram para esclarecê-lo. Entretanto, é importante enfatizar que nem mesmo eles limitam-se à filosofia do “direito” para justificar a conquista da terra. A corrente revisionista do sionismo sempre acreditou sinceramente que a história é uma estrutura cronológica na qual nada de fundamental jamais muda. De acordo com isso, o direito à terra é conceitualizado como um direito eterno, que mantém peso idêntico no passado, no presente e no futuro. Por esse motivo, o direito territorial permanece intacto de geração para geração, e deixará de existir apenas com a destruição do planeta. Com base nisso, Menachem Begin, primeiro-ministro de Israel no final da década de 1970 e início dos anos 1980, foi capaz de resumir essa herança com grande simplicidade: “Retornamos à Terra de Israel não em virtude do poder, mas em virtude do direito, e graças a Deus tivemos o poder para concretizar o direito”.<sup>277</sup>

Contra essa posição inequívoca, um grupo de estudiosos mais matizados, filiados à esquerda sionista, há muitos anos considera o direito judaico à Terra uma questão problemática que ainda está por ser totalmente resolvida. A cada geração, faz-se necessária uma repetida autopersuasão por meio de complexa retórica moral; nem sempre é uma tarefa fácil. Por exemplo, o historiador Shmuel

Ettinger argumentou que pode não ter existido um direito, mas a afinidade de longa data do povo judeu com a Terra – ou seja, o fato de que, ao longo de milhares de anos, os judeus nunca esqueceram sua Terra, viram o exílio como uma situação antinatural e sempre buscaram retornar a seu lugar de origem – justificou a restauração e lhe conferiu validade. Apesar de seu conhecimento sobre a história da fé judaica, Ettinger conseguiu proclamar com certeza científica: “Em sua criação religiosa e pensamento nacional, a Terra de Israel permaneceu o centro importante, o coração da nação judaica”.<sup>278</sup>

Em contraste, Yehoshua Arieli, um historiador tão digno de respeito quanto Ettinger, estabeleceu a premissa de que, assim como os direitos criam afinidade, a afinidade pode se tornar direito. “Com base nisso, a afinidade histórica tornou-se um direito em virtude do reconhecimento público internacional [a Declaração Balfour e o Mandato da Palestina] da reivindicação sionista para a solução da questão judaica.”<sup>279</sup> O fato de o “reconhecimento público internacional” na verdade equivaler à Grã-Bretanha e ao reconhecimento do colonialismo ocidental de suas próprias ações, sem consideração pela população nativa, foi deixado de lado quando se tornou necessário apresentar uma justificativa moral para a colonização sionista a qualquer custo.

O cientista político Shlomo Avineri também preferiu, de modo típico, realçar a afinidade em vez do direito:

Não há dúvida de que temos uma afinidade histórica com todas as partes da Terra de Israel histórica, e essa Terra de Israel [...] inclui não só Judeia, Samaria e Gaza, mas também áreas que não estão sob nosso controle hoje (nossa afinidade com Monte Nebo e Amã é mais tênue do que nossa afinidade com Nablus?). Entretanto, nem todos os lugares com que temos uma conexão devem ficar sob nosso controle político.<sup>280</sup>

A isso, um colono sagaz da “Judeia e Samaria” poderia muito certamente ter respondido: “Não existe obrigação de trazer para o nosso controle político, mas é desejável”.

Com esse objetivo, Saul Friedländer, um importante historiador israelita, mobilizou uma análise racional mais subjetiva. Na opinião dele, o direito judaico à terra é *sui generis*

porque o povo judeu define-se como povo apenas por seus laços com a terra [...] Durante toda a sua existência na Diáspora, por quase dois mil anos, os judeus sentiram-se expulsos, dispersos, exilados de sua terra ancestral, para a qual ansiavam retornar. É uma história singular. Penso que um vínculo tão forte, um vínculo tão fundamental, dá a esse povo um direito a essa terra. Só os judeus colocaram um valor tão alto nela e a consideraram insubstituível, mesmo que por um tempo – e um tempo que durou séculos – tenham vivido em outros lugares.<sup>281</sup>

Além da problemática do temporário e do permanente em uma asserção em parte historiográfica e em parte mitológica, Friedländer falha em reparar que, mesmo que não fosse essa a intenção, suas palavras serviram para apoiar a ideologia dos colonos judeus israelenses nos territórios ocupados. Ele escreveu essas palavras no momento em que os colonos estavam começando uma campanha nacional para pôr em prática seu “forte vínculo” com o coração de sua terra histórica ao perguntar por que tinham direito a Tel Aviv, Jaffa e Haifa, cidades não judaicas da planície costeira, mas não às antigas Jerusalém, Hebron ou Belém.

Chaim Gans, um importante estudioso legal, ponderou sobre a questão do direito histórico em

profundidade e, em uma declaração muito mais coerente com a narrativa sionista que com a justiça distributiva, por fim reduz o direito judaico ao “direito de territórios formativos”.<sup>282</sup> Felizmente para o sionismo, seu “território formativo” não jazia no coração da Inglaterra ou no meio da França, mas sim em uma região colonial povoada apenas por árabes impotentes.

Indo contra o consenso que havia tomado forma e se aprofundado dentro da sociedade israelense, em especial após as conquistas de 1967, todos esses estudiosos sustentaram que os judeus possuem conexões com “a Terra” em sua totalidade e têm direitos nacionais na “Terra”, mas não têm direito a toda a “Terra”. Essa distinção pode ser importante, pois deriva de um senso moral de desconforto diante do controle contínuo sobre uma população que não desfruta de direitos, mas ainda não se mostrou capaz de se traduzir em políticas significativas e efetivas. O principal motivo para isso foi que a maioria dos intelectuais sionistas de esquerda posteriores não conseguiu entender que, embora as conexões religiosas não tivessem necessariamente que se traduzir em direitos, isso era necessário para os laços de posse de feição patriótica, pois tais direitos sempre se incluíram nos paradigmas de posse sobre territórios pátrios, e esses paradigmas estão profundamente embutidos em todas as pedagogias nacionais. Isso quer dizer que, no caso da cultura política israelense, a área considerada como constituinte da Terra de Israel é em última análise vista como propriedade do povo judeu, e abandonar partes dessa terra imaginária é considerado o equivalente a um dono de propriedade desistir de uma parte de seus bens de bom grado. Embora, é claro, tal cenário seja possível, a maioria das pessoas concordaria que se trata de algo raro e problemático.

A despeito do discurso racionalizante que a acompanha desde sua concepção, a colonização sionista nunca perdeu muito tempo com nuances éticas que tivessem o potencial de limitar ou de impedir por completo seu domínio sobre a terra. Como em todas as outras colonizações, as únicas fronteiras que restringiram o empreendimento sionista foram aquelas ditadas pelos limites de seu poder, não as resultantes de concessões ou de busca por um acordo pacífico com os habitantes locais.

Ainda sabemos muito pouco sobre o significado de “concessão” de propriedade no pensamento sionista, o que nos leva agora a duas questões adicionais: (1) de acordo com o imaginário sionista, que porções da terra sempre pertenceram, sem dúvida, ao povo judeu?; (2) que terra a visão nacionalista julga sagrada, e essa terra já teve fronteiras concretas?

## **Geopolítica sionista e a redenção da Terra**

O sionismo colonizador, que tomou emprestada expressão “Terra de Israel” do Talmude, não ficou lá muito satisfeito com as fronteiras fixadas pela lei judaica. Conforme já notado, as linhas que delimitavam a terra sagrada eram pequenas, estendendo-se apenas de Acre a Ashkelon. Além disso, a terra contida por essas fronteiras não era suficientemente contígua para servir de pátria nacional. Para os *Olei Bavel* (tradicionalmente, os “exilados” que “retornaram” da Babilônia), a Terra de Israel não incluía Gaza, Beit-She’na, Tzemah, Cesareia e outros lugares. As fronteiras da terra prometida pelo divino eram muito mais atraentes que as do organismo legal religioso e possuíam um imenso potencial de evolução para um grande país judaico, um território digno de seu nome, coerente

com as vastas áreas de colonização europeia que existiam no começo do século XX.

No livro do Gênesis, está escrito: “Naquele dia o Senhor fez uma aliança com Abraão, dizendo: ‘A sua prole eu dou essa terra, do rio do Egito ao grande rio, o rio Eufrates’” (15:18). Dessa maneira, os autores dos primeiros livros da Bíblia, que muito provavelmente tinham vindo da Babilônia, incorporaram parte de sua terra de origem à Terra Prometida teológica. É interessante notar que essas linhas de demarcação basearam-se em fronteiras naturais, no caso rios. E, como diferentes textos bíblicos foram escritos por diferentes autores, com diferentes imaginações territoriais, existem outras fronteiras igualmente demarcadas. No livro dos Números, Deus promete a Moisés fronteiras pouca coisa menos impressionantes: do rio do Egito (Wadi El-Arish), passando pelo atual deserto de Neguev ao mar Morto, à atual Amã e dali, em linha curva, até a montanha dos Drusos na bacia de Damasco, e então ao norte, no que hoje é a cidade libanesa de Tiro (nem sempre foi fácil identificar os locais; ver, por exemplo, Números 34:3-12). No livro de Josué, vemos de novo uma versão mais generosa: “Todo lugar que as solas de seus pés vão palmilhar eu dei a vocês, assim como prometi a Moisés. Do deserto ao Líbano, até o grande rio, o rio Eufrates, toda a terra dos hititas até o Grande Mar na direção do poente, será seu território” (1:3-4). O reino imaginário de Davi e Salomão também quase corresponde à Terra Prometida, estendendo-se até a Mesopotâmia (Salmos 60:2).<sup>283</sup>

Quando Heinrich Graetz escreveu o primeiro livro de história protonacionalista em meados do século XIX, inventou um povo judeu no sentido moderno da palavra e localizou o nascimento desse povo em uma terra exótica e misteriosa do Oriente Médio: “Essa faixa de terra era Canaã (agora conhecida como Palestina), fazendo fronteira com a Fenícia ao sul e situada na costa do Mediterrâneo”.<sup>284</sup> As fronteiras a que esse estudioso pioneiro se refere são obscuras e indefinidas, e assim permaneceriam por um tempo entre os sionistas que participavam dos congressos anuais na virada do século XX. Os Amantes do Sião, os primeiros colonos, também não tinham certeza sobre a extensão de sua terra sagrada.

Ao mesmo tempo, em seu *Livro sobre a Terra de Israel*, publicado em Jerusalém em 1883, Eliezer Ben-Yehuda, um dos inventores da nova língua hebraica, imaginou essa nova terra de acordo com as “fronteiras da Torá de Moisés”, de Wadi El-Arish a Sídon, de Sídon ao monte Hermon, e de 52 graus a 55 graus a leste, por uma área total aproximada de 33.600 quilômetros quadrados.<sup>285</sup> Em 1897, Israel Belkind, o primeiro sionista prático, desenhou um mapa da Terra de Israel que chegava até Acre ao norte, ao deserto da Síria a leste e ao rio do Egito ao sul: “O Jordão separa a Terra de Israel em dois trechos diferentes”, afirmou Belkind, cuja avaliação foi subsequentemente adotada pela maioria dos colonos do período.<sup>286</sup> Um sumário de geografia compilado pela associação dos primeiros professores sionistas oferece um modelo experimental para estudos da pátria baseado nas mesmas fronteiras generosas. A terra retratada é grande e larga, com um rio Jordão cheio a correr poderosamente pelo meio.<sup>287</sup> Em 1918, ativistas sionistas deram um passo adiante na demarcação das fronteiras da Terra de Israel, dessa vez de uma forma um tanto mais científica, quando David Ben-Gurion e Yitzhak Ben-Zvi decidiram “sensata e racionalmente” mapear as fronteiras do país, que, como era de se esperar, não eram compatíveis com as fronteiras da pequena Palestina.

No que dizia respeito ao futuro fundador do Estado de Israel e seu colega, as fronteiras da promessa bíblica eram por demais extensas e indefensáveis, ao passo que as fronteiras do mandamento talmúdico eram por demais exíguas e não se adequavam à situação natural da Terra e às necessidades de uma grande nação. De acordo com os dois autores, as fronteiras desejadas da Terra de Israel deveriam ser traçadas objetivamente, de acordo com considerações físicas, culturais, econômicas e etnográficas, da seguinte forma:

A oeste – o mar Mediterrâneo [...] Ao norte – o rio Litani, entre Tiro e Sídon [...] Ao sul – a linha de latitude que passa em diagonal de Rafiah a Aqaba [...] A leste – o deserto da Síria. A fronteira leste da Terra de Israel não deve ser demarcada de forma precisa [...] À medida que o impacto destrutivo do deserto diminuir [...] as fronteiras da Terra a leste serão desviadas para o leste, e a área da Terra de Israel se expandirá.<sup>288</sup>

Em outras palavras, não é preciso dizer que a Terra de Israel incluía a margem leste do rio Jordão até Damasco e o que mais tarde seria demarcado como o Iraque, bem como a região de El-Arish (a despeito de que, conforme os autores, essa área estivesse localizada fora da “Palestina turca”). O importante aqui é notar o fato de que ambas as margens do Jordão constituem uma entidade natural indivisível. Essas fronteiras não são ideológicas ou maximalistas, afirmaram os autores, mas mais realistas e mais plausíveis para acomodar o reagrupamento do povo judeu.

Ben-Gurion e Ben-Zvi eram ambos revolucionários socialistas na época, e nesse estágio inicial de suas carreiras políticas prestavam pouca atenção à diplomacia. Por outro lado, os líderes do movimento sionista estavam muito mais apreensivos e tendiam a ser extremamente cautelosos ao expressar suas visões sobre a demarcação do Estado judaico que buscavam estabelecer. Todavia, as fronteiras esboçadas pelos dois “esquerdistas” estavam de fato localizadas bem dentro do consenso nacional em cristalização. No mesmo ano em que Ben-Gurion e Ben-Zvi escreveram seu livro, Chaim Weizmann escreveu uma carta pessoal para sua esposa na qual exprimia apoio ao estabelecimento de um Estado judaico de ambos os lados do rio Jordão. Esse Estado, que deveria cobrir 60 mil quilômetros quadrados e controlar as nascentes do rio, era o único que ele acreditava ter condições de manter a existência econômica da comunidade judaica na Palestina.<sup>289</sup>

No memorando sionista apresentado à Liga das Nações em 1919, as reivindicações territoriais do movimento já eram largamente compatíveis com as fronteiras propostas por Ben-Gurion e Ben-Zvi um ano antes. Aqui também a terra judaica é concebida como contendo a Transjordânia, mas só até a ferrovia de Hejaz, isto é, até a linha que se estendia de Damasco a Amã.<sup>290</sup> Quando, durante uma sessão fechada do Comitê de Ação Sionista, Weizmann foi criticado pela disposição em aceitar essas fronteiras “exíguas”, o líder, que no ano seguinte se tornaria presidente da Organização Sionista, respondeu o seguinte:

As fronteiras que propusemos nos proporcionam espaço suficiente. Vamos preencher primeiro o espaço dentro de nossas fronteiras. Será preciso uma geração de colonização judaica para chegarmos à ferrovia de Hejaz. Uma vez que a alcancemos, teremos condições de cruzá-la.<sup>291</sup>

Em 1937, quando Samuel Klein, o pai da geografia israelense, escreveu seu influente livro *A*

*história do estudo da Terra de Israel na literatura judaica e geral*, o cartógrafo que havia nele impressionou-se com o fato de a Bíblia refletir “precisão científica também na demarcação das fronteiras da Terra”. Para ele, assim como para seus leitores, era claro que a terra de Canaã era apenas o “oeste da Terra de Israel”,<sup>292</sup> e quase todos os futuros geógrafos do Estado de Israel seguiriam essa avaliação. De fato, no ano 2000, um antigo especialista em fronteiras da Universidade de Tel Aviv ainda se sentiria confortável usando o termo “científico”, que percebia como um termo geográfico completamente profissional, não como uma expressão desnecessária de política linguística.<sup>293</sup>

Os leitores israelenses de hoje com certeza vão achar estranho saber que, do final do século XIX até pelo menos a Guerra dos Seis Dias de 1967, a expressão “Terra de Israel” conforme usada pela tradição sionista sempre incluiu a margem leste do rio Jordão e as colinas de Golan. A lógica por trás desse entendimento era simples, e Ben-Gurion explicou-a com grande clareza:

A visão manifestada às vezes até entre sionistas de que a Transjordânia não é a Terra de Israel baseia-se em completa falta de conhecimento sobre a história da natureza do país. É sabido que o domínio dos hebreus sobre o lado leste do Jordão precedeu sua conquista do lado oeste do Jordão.<sup>294</sup>

De acordo com o mito bíblico, 2,5 tribos de Israel assentaram-se a leste do Jordão, e Davi e Salomão também governaram lá. Portanto, da perspectiva da história judaica, essa região não era menos importante que a margem oeste do rio, para não falar dos baixios costeiros da Palestina-Canaã, que, como sabemos, não eram de especial interesse para os antigos filhos de Israel. Interesses econômicos também sugeriram o desejo de controlar as nascentes de água de ambas as margens do Jordão.

Nos primeiros estágios da imaginação territorial nacional judaica, o rio Jordão serviu não como um divisor de fronteira, mas como um curso d’água ligando duas partes de uma terra unida. Por esse motivo, a terminologia comum usada em toda literatura sionista acadêmica e política falava de uma “Terra de Israel oeste” e de uma “Terra de Israel leste”, ao passo que a “Terra de Israel Completa” constituía uma entidade geográfica única que abrangia ambas. Nesse contexto, retirar-se de qualquer parte dessa Terra era considerado uma dolorosa concessão nacional.

De fato, ainda que os primeiros esforços de colonização fossem levados a cabo na Terra de Israel oeste, relativamente mais verde e mais fértil, alguns ocorreram a leste do Jordão, principalmente no norte. De Laurence Oliphant, o primeiro cristão sionista (mencionado no capítulo anterior), a Charles Warren, outro cristão sionista ativo, e ao barão Edmond de Rothschild, alguns até atribuíram um grau de prioridade à colonização do outro lado do Jordão. Um quinto das áreas compradas pelo barão localizavam-se a leste do rio, onde a terra era mais barata e estava mais prontamente disponível, a população era menos densa, e o assentamento estrangeiro atraía menos atenção. Em 1888, um assentamento temporário havia sido estabelecido a leste do mar da Galileia por um grupo colonizador conhecido como Bnei Yehuda, e em 1891 foi feita uma tentativa de assentamento na terra a leste da montanha dos Drusos. Várias associações começaram a comprar terra, basicamente ao sul das colinas de Golan e na região nordeste do Jordão; apenas a exclusão das colinas de Golan da área sob domínio britânico em 1920 deteve as tentativas de assentamento ali. O corte da Transjordânia do

Mandato Britânico da Palestina em 1922 causou grande decepção no setor sionista. O fato de que o lar nacional judaico agora não incluía as áreas a leste do rio gerou muita queixa, mas não neutralizou o apetite territorial sionista por um país grande. A suposição sionista predominante foi de que a divisão era apenas temporária e no fim seria anulada. Em 1927, uma grande usina de eletricidade foi construída em Naharayim, onde o rio Yarmuk afluí para o Jordão, e um assentamento judaico foi estabelecido ao lado. Na década de 1920, as esperanças de colonização judaica ainda não haviam desaparecido.<sup>295</sup>

O sonho de uma ampla pátria bíblica sofreu um golpe poderoso com os violentos confrontos de 1929 e mais traumas com a eclosão da Revolta Árabe em 1936. Como resultado do levante maciço da população nativa da Palestina, o governo britânico nomeou a Comissão Peel para investigar a causa da violência e propor contramedidas. Em 1937, a despeito do grande esforço em contrário do *lobby* sionista, a comissão chegou à conclusão de que a Palestina tinha que ser partilhada.<sup>296</sup>

Depois da “concessão” da “Terra de Israel leste” em 1922, a perda de grandes porções da “Terra de Israel oeste” foi considerada intolerável dentro do movimento sionista. Intelectuais proeminentes da comunidade judaica na Palestina se opuseram imediatamente. Figuras políticas importantes e facções se uniram para se opor à partilha, incluindo Menachem Ussishkin, Ze’ev Jabotinsky, Berl Katznelson, Yitzhak Tabenkin, a esquerda sionista e os sionistas religiosos. Líderes mais pragmáticos, como Ben-Gurion e Chaim Weizmann, não só pediram a aceitação da proposta de Peel, como até conseguiram convencer o XX Congresso Sionista a dar sua aprovação morna ao plano, basicamente por causa das difíceis condições encaradas pelos judeus europeus na época.<sup>297</sup>

A lógica deles foi semelhante ao raciocínio de Herzl durante o debate sobre Uganda. Sustentaram que era melhor conseguir um pequeno Estado judaico naquele momento do que arriscar o que já havia sido alcançado por meio da colonização. Além disso, o movimento sionista não tinha muita escolha. Naquele estágio do empreendimento nacional, apenas a estreita cooperação militar e diplomática com os governantes britânicos poderia rechaçar e reprimir a rebelião da população local, que durava três anos e tinha por alvos simultâneos o poder colonial estrangeiro e a comunidade de colonizadores sionistas que se expandia sem parar.

Entretanto, isso não significou que os defensores da repartição tivessem desistido do sonho de obter o controle da Terra de Israel Completa. Quando indagado sobre as partes do país que não haviam sido incluídas na área de controle judaico, Chaim Weizmann destacou, com seu singular estilo de humor, que elas não iriam a lugar algum. Logo depois do XX Congresso, Ben-Gurion, que a essa altura era o chefe da executiva da Agência Judaica, falou à imprensa britânica:

O debate não foi a favor da indivisibilidade de Eretz Israel ou contra. Nenhum sionista pode renunciar à mais ínfima porção de Eretz Israel. O debate foi sobre qual das duas vias levaria à meta comum mais rápido.<sup>298</sup>

No balanço geral das considerações de 1937, como seria no caso do plano de repartição das Nações Unidas uma década mais tarde, a possibilidade de se alcançar uma maioria judaica soberana era mais atraente que a efetivação a longo prazo do mito da Terra Completa. No final da década de

1930, os líderes sionistas da corrente central do movimento começaram a tomar cuidado extremo e chegaram à conclusão de que era melhor “abster-se de falar sobre mapas”. O mito da Terra continuou a guiar a política sionista e até 1967 ainda não fora substituído. Outro *éthos* igualmente decisivo e mobilizador limitou a meta histórica: a construção de uma nação “étnica”, vivendo em seu Estado soberano, que não corresse risco de assimilação ou integração dentro da grande massa de habitantes locais. A emigração judaica para a Palestina de início havia sido bastante modesta em comparação com a emigração em massa para o oeste. Confrontado com o subsequente extermínio dos judeus europeus, o fervor territorial sionista esfriou temporariamente, e seus líderes aprenderam a conduzir políticas mais equilibradas.

A disposição para aceitar fronteiras estreitadas foi em essência, portanto, um produto de táticas pragmáticas e flexíveis e uma operação de política “etnocêntrica” fundamental. A longo prazo, essa provou-se a estratégia mais eficiente. Desse modo, a diplomacia pode ser vista como uma mera tradução política sofisticada do princípio colonizador de “outro *dunam* (um *dunam* = mil metros quadrados), outra cabra” que havia orientado a conquista sionista da terra desde o princípio. Criar fatos consumados tem sido um princípio orientador da política sionista desde o princípio, e continua sendo até hoje.

A colonização em si teve um início lento no final do século XIX.<sup>299</sup> Levada a cabo à sombra da ampla e mobilizadora imagem conhecida como redenção da Terra, foi, na prática, um empreendimento cauteloso, calculado, de várias fases. Como outros conceitos-chave orientadores dentro do *éthos* sionista – tais como a “Terra de Israel”, à qual um judeu poderia apenas “ascender” (*oleh*) e jamais “emigrar” –, a compra e cultivo inicial da terra são referidos por uma expressão mitificada, “redenção da terra”. Na tradição judaica, a palavra “redenção” significava salvação e renascimento, limpeza e pureza, e a liberação dos prisioneiros das mãos inimigas. Esse significado triplo injetou poder nas necessidades psicológicas dos novos imigrantes, que se tornaram mais do que meros lavradores do solo. Afinal, os pequenos burgueses, mesmo aqueles atingidos pela pobreza, nunca querem se tornar agricultores. Não: eles tinham ido redimir a terra que ficara desolada e abandonada após o exílio de seus ancestrais há cerca de 1,9 mil anos.

Os poucos colonizadores-imigrantes que chegaram à Palestina a partir dos anos de 1880 eram uma mistura de judeus tradicionais e homens e mulheres jovens saturados do populismo radical predominante na Rússia da época. Ambos os grupos costumavam invocar o termo “redenção”, junto com sua aura envolvente. No final da década de 1880, uma pequena associação conhecida como Redentores do Sião havia sido estabelecida, e o programa dos Amantes do Sião em 1887 afirmava que “a essência para redimir o país é a compra de terra [*karka*] e sua redenção dos gentios”.<sup>300</sup>

O termo entranhou-se cada vez mais nas ondas de imigração subsequentes, em especial entre os jovens idealistas. No sionismo, a redenção do agricultor escravizado, típica do romance populista russo, foi substituída pela redenção da própria terra. Para os “pioneiros”, a terra tornou-se um foco de desejo místico e até sexual.<sup>301</sup> A terra, portanto, era concebida como tendo estado metaforicamente vazia até a longamente aguardada chegada dos pioneiros que vieram para redimi-la. A imagem abrangente de uma terra desolada integrava o processo de redenção. A desolação

significava um ambiente especial, sem fronteiras, virginal, aguardando ansiosamente o *yishuv* (a comunidade sionista organizada na Palestina) para penetrá-la e fertilizá-la. De acordo com essa concepção, a terra abandonada era uma combinação sombria de deserto e pântano até o momento histórico de ser adentrada pelos pioneiros.<sup>302</sup> Ainda que camponeses “estrangeiros” estivessem vivendo na região judaica, não era provável que fizessem a terra inculta vicejar, pois eram, em essência, limitados e atrasados. Também não amavam a Terra de verdade; isso, só os sionistas eram capazes de fazer.

Para todos os líderes sionistas e a maioria dos intelectuais sionistas, era mais conveniente imaginarem-se não como conquistadores de terras estrangeiras, mas como salvadores da Terra de Israel, que sempre foi deles. Aaron David Gordon, um importante pensador do movimento operário sionista, definiu de forma efetiva esse mito ainda em evolução em 1912:

O que estamos indo fazer na Terra de Israel? Redimir (para nossos propósitos, não faz diferença se no sentido amplo ou restrito da palavra) e reviver o Povo. Essas, porém, não são duas metas separadas, mas dois aspectos da mesma coisa. A Terra não pode ser redimida sem se reviver o Povo, e o Povo não pode ser revivido sem a redenção da Terra. A compra monetária da Terra não pode ser redenção no sentido nacional se não for cultivada por judeus.<sup>303</sup>

De 1905 em diante, a nova ênfase no valor da redenção inerente ao trabalho em si foi reflexo de uma nova geração de imigrantes socialistas. Também expressou uma crítica indireta à tendência dos habitantes das colônias apoiadas por Edmond de Rothschild, bem como outros colonizadores judeus, de empregar basicamente trabalhadores sazonais não judeus. A crítica sionista desse tipo tornou-se parte do consenso dentro da iniciativa de assentamento, e talvez aí resida o segredo de seu sucesso: a redenção não podia ser alcançada por meio do uso de mão de obra árabe.

As colonizações da era moderna acomodaram muitos tipos diferentes de controle territorial. Tempos atrás, os estudiosos dividiram a colonização europeia em uma série de categorias: colônias de ocupação de um exército conquistador (Índia e grandes porções da África, por exemplo), colônias mistas de colonizadores e nativos (América Latina), colônias de plantio (sul dos Estados Unidos, África do Sul, Argélia e Quênia) e colônias de assentamento “étnicas” puras (os puritanos no nordeste dos Estados Unidos, os britânicos na Austrália e Nova Zelândia). Claro que esses são apenas arquétipos. Na realidade, os modelos não eram absolutos, e havia muitos casos intermediários.<sup>304</sup>

A colonização judaica da década de 1880 começou como uma mistura do modelo de plantio e do modelo puro. Os primeiros *moshavot* (hebraico para “colônias”, e nome dos primeiros assentamentos estabelecidos na Palestina), de início, abstiveram-se de se integrar com a população local, mas rapidamente foram forçados a contar com ela de maneira crescente. Em certos aspectos, o processo de assentamento sionista lembrou várias fases da colonização europeia da Argélia, que já estava em andamento nesse período. Por esse motivo, o barão de Rothschild conseguiu encaixar-se nos planos com relativa facilidade, e, embora a assistência financeira por ele fornecida de início tenha salvo a existência dos assentamentos judaicos, mais adiante ele condicionaria o financiamento a racionalização e produtividade, forçando com isso que se tornassem lucrativos. Essas medidas

deixaram certos setores do cultivo agrícola dependentes de mão de obra barata, que os “nativos” podiam fornecer e com os quais os “pioneiros” não conseguiam competir. Como resultado, números significativos de colonos foram forçados a deixar a Palestina e emigrar para países do Ocidente.

No fim, a solução foi a nova onda de jovens imigrantes radicais, que de fato eram elementos dos círculos radicais expulsos pela força centrífuga da Revolução Russa de 1905. Durante essa onda de imigração, compreendeu-se que a redenção da terra tinha ser combinada com a conquista da mão de obra. Isso levou ao surgimento de um modelo de colônia pura que, por um lado, baseava-se no mito etnocêntrico e, por outro, exprimia a necessidade econômica básica da promoção da colonização.

Gershon Shafir, sociólogo nascido em Israel que vive e trabalha nos Estados Unidos, foi o primeiro a analisar de forma efetiva e discutir com clareza e em grande detalhe os atributos dessa nova e original forma de assentamento.<sup>305</sup> Somado ao *éthos* comunal-coletivista que os imigrantes levaram consigo a partir da borrasca revolucionária na Rússia, o modelo prussiano implementado na Alemanha durante a segunda metade do século XIX desempenhou papel importante. O governo do Segundo Reich, para coibir a emigração de agricultores de língua alemã para as cidades dos Estados Unidos e sua gradativa substituição por agricultores poloneses, começou a financiar o assentamento de “mais” lavradores “alemães” nas regiões etnicamente “ameaçadas”.

O sociólogo judeu alemão Franz Oppenheimer aprendeu com essa experiência histórica. Após visitar a Palestina em 1910, foi contagiado pelo entusiasmo a respeito da “nova raça de senhores judeus” que estava surgindo na Palestina e era capaz de se portar de forma agressiva com os árabes.<sup>306</sup> E, como a Organização Sionista carecia dos meios desfrutados pelos governantes alemães, ele recomendou aos colegas sionistas que adotassem o modelo de assentamento etnocomunal, que considerava a solução geral para as contradições do capitalismo desenfreado no mundo inteiro.

Tendo como pano de fundo o impasse do movimento sionista no período em questão, o projeto nacional-cooperativo pioneiro de Oppenheimer foi calorosamente recebido. Instituições sionistas rapidamente adotaram a ideia de se ter grupos comunais de colonos. Apesar dos fracassos iniciais, essa prática começou sua lenta evolução rumo à estrutura de assentamento que mais tarde viria a ser conhecida como movimento *kibutz*. O *kibutz* – o coroamento da redenção da terra – não foi produto apenas do idealismo igualitário que os jovens colonos levaram consigo da Rússia e que forneceu combustível psicológico para sacrifício e esforço. Foi também um produto histórico engendrado por duas necessidades econômicas locais: (1) a necessidade de se criar um setor de produção fechado ao mercado de mão de obra competitiva (isto é, aos trabalhadores árabes mais baratos); e (2) a necessidade de assentamento coletivo na terra, em um contexto em que a instalação baseada em famílias nucleares era particularmente difícil de se manter (devido à relativamente densa e com frequência hostil população local).

O modelo de Oppenheimer funcionou. Para começar, a terra do *kibutz* não era privada, mas pertencia ao Fundo Nacional Judaico (*Keren Kayemeth le-Israel*), da Organização Sionista Mundial, e era, portanto, propriedade da “nação”. Não podia ser vendida, e podia ser arrendada apenas para judeus. Em 1908, um gabinete sediado em Jaffa, conhecido como Escritório da Palestina, agente da

Organização Sionista, começou a atuar como entidade responsável pela compra da maior parte da terra. Arthur Ruppin, um homem talentoso, resoluto e, muito mais que qualquer outro líder sionista, responsável pelo crescimento dos ativos rurais da “nação”, foi nomeado chefe da nova instituição.<sup>307</sup>

Depois da Primeira Guerra Mundial, e em especial após o estabelecimento da Federação Geral de Trabalhadores Judaicos na Terra de Israel, ou Histadrut, em 1920, o movimento *kibutz*, que sempre consistiu de uma minoria seleta da população judaica, tornou-se a ponta de lança da jovem sociedade colonizadora. O papel do *kibutz* como o mais dinâmico redentor da terra conferiu-lhe um *status* hegemônico que se manteria nas décadas vindouras, mesmo depois do estabelecimento do Estado de Israel, e seu papel na segurança, como um baluarte militar em zonas de fronteira, aumentava-lhe o *status* de elite. Até a guerra de 1967, a nata da elite política, cultural e militar judaica do país provinha do kibutzismo e defendia habilmente os feitos do movimento. Entretanto, após cumprir seu papel histórico, essa forma de assentamento foi parar na lata de lixo da história. Os novos assentamentos estabelecidos depois de 1967 se baseariam em um tipo de ideologia diferente e na assistência financeira do governo.

É importante lembrar que não só a terra, uma vez comprada para a nação judaica, não podia tornar-se propriedade não judaica, como também que o *kibutz*, com seu estilo de vida igualitário, não aceitava membros da população local em suas fileiras. Ou seja, sob nenhuma circunstância um árabe podia entrar para um *kibutz*. E, mais adiante, quando alguma mulher de um *kibutz* desejava viver com um israelense palestino, em geral era forçada a deixar a coletividade pioneira.<sup>308</sup> Nesse sentido, o socialismo comunal sionista funcionou como um dos mecanismos mais efetivos para a manutenção de uma sociedade colonizadora pura, não só por meio de suas práticas exclusivas, mas também como um modelo moral para a sociedade como um todo.

A luta para excluir a mão de obra árabe do mercado de trabalho sionista não se restringiu à criação de coletividades produtoras cooperativas. Todos os outros assentamentos que foram estabelecidos – tanto agrícolas quanto urbanos – também eram exclusivamente para judeus. Somada a essa política intencional de segregação, teve início uma intensa campanha política/ideológica, executada sob o *slogan* “trabalho hebreu” (*avoda ivrit*), em todos os setores produtivos da comunidade sionista. Empregadores de todos os segmentos da economia sentiram a forte pressão para evitar a contratação de árabes independentemente das circunstâncias. Exatamente nos mesmos anos em que a propaganda na Alemanha pedia a demissão dos judeus de seus postos e o fechamento de lojas judaicas (*Juden raus!*), o Mandato da Palestina era palco de uma abrangente campanha pública sionista contra toda interação econômica com a população local. Em ambos os casos, as campanhas foram mais eficientes do que o esperado. Como resultado, muitos novos imigrantes judeus chegaram à Palestina na década de 1930, onde àquela altura haviam surgido dois mercados econômicos quase completamente separados: um judaico, outro árabe.<sup>309</sup>

O grosso do esforço foi conduzido pelo Histadrut, uma organização destinada exclusivamente aos judeus (que abriu suas portas para os israelenses palestinos apenas em 1966). O Histadrut não era um simples sindicato operário: era uma estrutura toda-abrangente que estabeleceu e mantinha uma ampla

variedade de empreendimentos, dirigia obras públicas, fornecia serviços médicos e bancários, e também atuava em outras atividades. Conhecido como Sociedade dos Trabalhadores (Hevrat ha-Ovdim), o Histadrut operou como base de poder da esquerda sionista até o final da década de 1970 e com o passar do tempo evoluiu para uma espécie de Estado dentro do Estado.

É importante lembrar que essa ala esquerda – tanto a federação operária quanto a esquerda política – não veio a existir por meio do mesmo processo que originou a esquerda europeia, ou seja, do conflito entre capital e trabalho. Ela nasceu, isso sim, das necessidades da “conquista da Terra” e da construção de colônias nacionais puras. Por esse motivo, nunca surgiu um movimento social-democrata de base ampla na classe trabalhadora dentro da comunidade sionista ou subsequentemente em Israel. A moralidade da esquerda sionista sempre foi puramente intragrupo e, portanto, sempre pôde abraçar franca e desinibidamente a moralidade bíblica. Na verdade, a esquerda sionista nunca teve uma tradição de universalismo profundamente arraigada, e isso, entre outras coisas, ajuda a explicar a rapidez com que se livrou de todos os valores de igualdade social quando sua hegemonia se extinguiu perto do final do século XX.

A colonização sionista foi um processo singular de colonização por ter sido executada por um movimento nacional que de início não dependia política e economicamente de um país materno imperialista.<sup>310</sup> Até 1918, obteve sua base de operações na Terra sem a assistência de autoridades locais e, às vezes, a despeito de sua oposição. Embora o Mandato Britânico tenha criado uma proteção política e militar que facilitou e abrigou a expansão da comunidade sionista na Palestina, essa proteção teve limitações significativas. O principal impulso por trás da colonização sionista também diferiu de outros projetos colonizadores no fato de o ganho econômico não ser a motivação primária. A terra palestina era cara e, quanto mais o movimento sionista comprava, mais o preço subia. A compra de terra também foi singularmente problemática comparada a outros empreendimentos coloniais. Certas partes de terreno, conhecidas em árabe como *mush*, não eram realmente propriedade privada; eram cultivadas em cooperativa por uma coletividade aldeã. As propriedades disponíveis para compra eram, na maioria, grandes fazendas de efêndis ricos que viviam em outros lugares, e comprar a terra deles exigia a expulsão dos inquilinos que até então a haviam cultivado e morado ali. De fato, foi isso que aconteceu na prática, conforme descrito vividamente no ensaio de Yitzhak Epstein, que em 1907 advertiu o movimento sionista sobre os perigos envolvidos na desapropriação.

A furtiva reforma agrária ocorrida na Palestina entre 1882 e 1947 teve o mesmo efeito geral de reformas semelhantes em outras partes do mundo: a transferência da posse da terra de poucos para muitos. Entretanto, na Palestina, esse fluxo da propriedade rural foi da comunidade nativa para a comunidade assentada. Com base nisso, 291 prósperos assentamentos judaicos agrícolas estavam estabelecidos em 1947. Todavia, devemos lembrar que, por volta de 1937, as instituições sionistas haviam comprado apenas 5% de toda a terra cultivável privada do Mandato da Palestina, que se concentrava na maior parte na planície costeira e nos vales do interior. Na época em que a partilha foi oficialmente endossada pelas Nações Unidas, em novembro de 1947, apenas 11% de toda a terra do país, e 7% de toda a terra cultivada, havia passado à posse judaica.

As vésperas da aprovação da resolução de partilha das Nações Unidas, David Ben-Gurion escreveu as seguintes frases em seu diário pessoal:

O mundo árabe, os árabes da Terra de Israel com a ajuda de um, alguns, ou possivelmente todos os países árabes [...] provavelmente vão atacar o *yishuv* [...] Devemos [...] defender o *yishuv* e os assentamentos e conquistar toda ou uma grande fatia da Terra, e manter a ocupação até a efetivação de uma política de assentamento autorizada.<sup>311</sup>

Embora a antevisão pragmática do estadista nesse caso fosse muito mais aplicável à realidade pós-1967 do que pós-1948, a guerra do final da década de 1940 e a política agrária israelense implantada em seu rastro provocaram a completa transformação das relações de posse da terra no país.

## Do assentamento interno à colonização externa

A comunidade sionista ficou radiante com a resolução de 1947 referente à divisão da Palestina e ao estabelecimento de um Estado judaico. Meros dois anos haviam se passado desde o fim do massacre épico dos judeus europeus, e dezenas de milhares de refugiados aos quais fora negada permissão para emigrar ainda viviam em acampamentos temporários, a maioria na Alemanha (o autor deste livro nasceu e passou os primeiros anos de sua vida em um desses campos). Os países ocidentais acharam conveniente livrar-se dos refugiados judeus canalizando-os para o Oriente Médio. Era chegada a oportunidade do sionismo, que estava estagnado. A despeito da brutal perseguição antijudaica que caracterizou o período, apenas meio milhão de imigrantes chegaram à Palestina entre 1924, quando os Estados Unidos praticamente fecharam as portas à imigração, e 1947, quando o número de judeus no Mandato da Palestina atingiu aproximadamente 630 mil. Na mesma época, a população árabe do país totalizava mais de 1,25 milhão.

Embora em retrospecto não tenha se revelado o melhor para eles, a recusa dos árabes em apoiar a repartição de seu país e reconhecer o Estado judaico era lógica e compreensível. Muito poucas populações do mundo teriam concordado em ser colonizadas por estrangeiros famintos por terra que lentamente adquiriam porções de seu território, que não estavam dispostos a viver junto com elas e aspiravam estabelecer sua própria nação-Estado. Além disso, a partilha das Nações Unidas concedeu apenas 45% da faixa de terra do Mandato da Palestina para seu 1,25 milhão de habitantes “nativos”, enquanto à população colonizadora foi alocada 55% da terra. Embora parte da área judaica consistisse de deserto, parecia claro, baseado na relação demográfica entre árabes e judeus na época, ser improvável que a repartição fosse considerada justa por aqueles que ela discriminava.

Igualmente absurdo da perspectiva dos veneráveis habitantes da Palestina era o fato de que, pelo plano original das Nações Unidas, os grandes latifúndios de cerca de 400 mil árabes, ou aproximadamente um terço da população árabe da Palestina, teriam acabado dentro das fronteiras do Estado judaico proposto. É uma ironia da história que, não fosse pela guerra de 1948, na verdade iniciada por líderes árabes, o recém-estabelecido Estado de Israel deveria incluir uma grande minoria árabe que teria adquirido força com o passar do tempo, por fim opondo-se à natureza

isolacionista do Estado judaico e possivelmente até à sua própria existência. Parece improvável que o novo Estado pudesse iniciar grandes expulsões em massa sem conflito militar. Também parece improvável que centenas de milhares de habitantes árabes tivessem fugido se não fosse por causa das ferozes batalhas.

Durante anos, a retórica sionista tentou convencer o mundo em geral e os defensores do sionismo em particular que os árabes da Palestina haviam fugido em reação à propaganda de seus líderes. Entretanto, desde a publicação dos estudos de Simba Flapan, Benny Morris, Ilan Pappé e outros,<sup>312</sup> sabemos que não foi esse o caso – os líderes da população local não recomendaram sua partida, e a Nakba (o êxodo palestino decorrente da guerra de 1948) com certeza não foi executada por conselho dos líderes árabes. Muitos palestinos fugiram por medo, e as forças judaicas usaram uma variedade de métodos para encorajá-los a fazer isso (para melhor entendimento desse processo, ver o posfácio deste livro). Muitos foram carregados em caminhões e levados para o mais longe possível. No total, mais de 400 aldeias foram destruídas e perto de 700 mil habitantes – mais que toda a população judaica do país na época – tornaram-se refugiados sem-teto.

O debate que se desenrolou há poucos anos, focado em determinar se a maioria dos palestinos escolheu ir embora “de modo voluntário” ou de fato foi expulsa é importante, mas, na minha opinião, não tem importância decisiva. O debate quanto à “limpeza étnica” ser sistemática ou apenas espontânea e parcial também é importante da perspectiva da história e da propaganda, mas é menos relevante que a premissa ética fundamental de que as famílias foragidas das balas sibilantes e dos bombardeios têm reconhecido o direito humano básico de retornar para suas casas uma vez cessadas as hostilidades. Todavia, é amplamente sabido (e sobre esse ponto não existe debate acadêmico) que, desde 1949, Israel recusou-se terminantemente a permitir a volta dos refugiados, embora a maioria não tenha tomado parte na luta.<sup>313</sup> Somada à recusa categórica, o jovem Estado de Israel rapidamente aprovou a Lei do Retorno de 1950 – uma lei que permite a todos que comprovem ser judeus emigrar para Israel e receber cidadania plena e imediata, mesmo que sejam cidadãos plenos em seus próprios países e não tenham sido perseguidos por causa da religião ou da origem étnica. Além disso, mesmo que subsequentemente decidam retornar para o país de origem, esses imigrantes judeus do Estado de Israel não têm os direitos confiscados na sua “pátria histórica”.

Durante a guerra de 1948, o jovem Estado também conseguiu modificar de modo significativo as fronteiras atribuídas pela resolução das Nações Unidas. Os territórios recém-ocupados não foram devolvidos com a assinatura do tratado de armistício, e sim, em vez disso, imediatamente anexados. Nesse contexto, é importante lembrar que, embora as instituições sionistas aceitassem a ideia da repartição e do estabelecimento do Estado de Israel, não por acaso suas fronteiras não são mencionadas em sua Declaração de Independência. Ao final da guerra de 1948, Israel controlava 78% do Mandato da Palestina, ou da “Terra de Israel oeste”.<sup>314</sup> Contudo, mais importante que a expansão de suas fronteiras, foi o “desaparecimento” dos árabes – o verdadeiro milagre que o novo país estava esperando, ainda que não tivesse sido realmente planejado.

A despeito da fuga e expulsão de 700 mil palestinos, 100 mil milagrosamente conseguiram permanecer no local ao longo de toda a guerra, e uns outros 40 mil voltaram para suas casas durante

a implementação dos acordos de armistício ou tiveram êxito em cruzar a fronteira de volta pouco depois. Esses árabes “afortunados”, que haviam se tornado uma minoria em seu próprio país da noite para o dia, receberam cidadania israelense conforme exigido de forma explícita pela resolução de partilha das Nações Unidas, mas a maioria foi forçada a viver sob um sistema estrito de governo militar até o final de 1966. Separados da população judaica imigrante, que continuou a se expandir, foram isolados em uma zona de assentamento da qual só era permitido que saíssem após receber autorização dos militares. Seus movimentos eram restringidos, e as chances de encontrar emprego longe de casa tornaram-se ínfimas. Esse estado de coisas, somado à legislação israelense, que proíbe especificamente casamentos civis entre pessoas classificadas como judias e não judias, permitiu ao Estado sionista continuar sua bem-sucedida implementação da política de colonização “étnica” pura. [315](#)

Como as hostilidades da guerra de 1948 continuaram, os *kibutzim* apoderaram-se espontaneamente dos campos abandonados de seus antigos vizinhos árabes que haviam fugido ou sido expulsos de suas casas e aldeias, e suas abundantes safras foram colhidas por seus novos lavradores. Israel estabeleceu assentamentos fora das fronteiras do plano de repartição antes mesmo do final da guerra e, em agosto de 1949, já existiam 133 desses assentamentos. Pouco depois teve início a nacionalização maciça da propriedade de “ausentes” – uma classificação legal aplicada não só a refugiados externos, mas a muitos árabes palestinos que permaneceram em Israel como cidadãos e que por isso vieram a ser referidos pela paradoxal expressão “ausentes presentes”. Por meio da Lei de Propriedade de Ausentes de 1950, o Estado desapropriou cerca de dois milhões de *dunams*, representando aproximadamente 40% de toda a terra árabe de posse privada. Ao mesmo tempo, o Legislativo israelense adotou medidas para garantir a transferência legal de toda a terra estatal do Mandato Britânico da Palestina (somando 10%) para o Estado de Israel. No todo, essas ações resultaram na desapropriação de dois terços da terra que pertencia aos palestinos israelenses. No final do século XX, quando constituíam 20% da população israelense, os palestinos israelenses detinham apenas 3,5% da terra dentro das fronteiras pré-1967 de Israel. [316](#)

Depois de 1948, a “redenção da terra”, a “drenagem dos pântanos” e o “fazer o deserto florescer” ficaram imbuídos de novo incentivo e ímpeto, e eram agora administrados por autoridades estatais soberanas. Parte da terra foi transferida a preços simbólicos para a Agência Judaica e o Fundo Nacional Judaico, ambos organismos extraterritoriais cujos estatutos proibiam que transferissem terra para não judeus. Dessa maneira, uma porção considerável da terra desapropriada tornou-se propriedade que não pertencia aos cidadãos do novo Estado, mas sim dos judeus do mundo. Ainda hoje, 80% da terra de Israel não pode ser comprada por não judeus. [317](#)

“Judaização do país” substituiu gradativamente a “redenção da terra” como novo lema e tornou-se consenso tanto na esquerda quanto na direita sionista. Mais tarde, a expressão “judaização da Galileia” adquiriu popularidade devido à firme maioria árabe que continuava a povoar a região. Como a população de Israel triplicou de 1949 a 1952 em consequência da imigração em massa após o estabelecimento do Estado, as autoridades tiveram condições de povoar as terras com dezenas de milhares de novos cidadãos judeus. Os *kibutzim*, *moshavim* e, em menor grau, as cidades planejadas,

receberam grandes porções de terra de graça. Em 1964, haviam sido estabelecidos 432 novos assentamentos, incluindo 108 *kibutzim*.<sup>318</sup> A maioria dos *kibutzim* foram estabelecidos em “zonas limítrofes” ao longo das fronteiras a fim de impedir o movimento transfronteiriço de refugiados árabes (a quem o jargão israelense do período chamava de infiltrados) tentando retornar a suas aldeias ou recuperar algo de sua propriedade perdida. Um número significativo também cruzou a fronteira para se vingar dos desapropriadores. Apenas em 1952, 394 “infiltrados” foram mortos, e um grande número de novos colonizadores foram feridos. Os refugiados palestinos acharam difícil aceitar a fronteira que os separava de suas casas e campos. Para muitos israelenses, a fronteira também não era nítida.

Nas duas décadas anteriores a 1967, Israel pareceu ter aceitado as linhas do armistício demarcadas em 1949 como suas fronteiras finais. O grande desejo do movimento sionista de alcançar a soberania havia sido preenchido tanto na teoria quanto na prática. O Estado de Israel fora reconhecido pela maioria dos países, ainda que não pelos vizinhos árabes, e a maciça emigração judaica para o novo país tinha continuado sem parar desde a década de 1950. No mesmo período, o Estado teve êxito em levar para Israel sobreviventes do Holocausto que não tiveram permissão para emigrar para os Estados Unidos, bem como uma grande parcela de judeus árabes rapidamente enxotados dos países árabes como resultado do conflito com Israel e do surgimento do nacionalismo. Nesse ínterim, a imensa energia investida na organização econômica e cultural da nova sociedade, junto com a necessidade de concluir o povoamento dos 78% do Mandato Britânico da Palestina sob controle israelense, refreou o surgimento de um irredentismo empenhado na busca da apropriação da Terra de Israel ancestral em sua totalidade. Com exceção dos membros do movimento jovem Betar da direita sionista, que continuaram na cantoria fervorosa do refrão “o Jordão tem duas margens, esta é nossa, e a outra também”, de Ze’ev Jabotinsky, a pedagogia nacional não empregou retórica explícita sugerindo a aspiração de romper e expandir as fronteiras do Estado de Israel. Os primeiros 19 anos do Estado pareceram ter facilitado a consolidação de uma nova cultura israelense com o patriotismo focado muito mais na linguagem, cultura e território já povoado por judeus.

Mas, ao mesmo tempo, não se deve esquecer que em todas as escolas estatais os estudos da Bíblia desempenharam papel principal em moldar a imaginação territorial nacional de todas as crianças israelenses, exceto as dos segmentos árabe e judaico ultraortodoxo. Todo estudante sabia que Jerusalém, a cidade de Davi, foi conquistada pelos árabes; todo graduado do sistema de educação israelense tinha conhecimento do fato de que a Caverna de Machpela, onde seus supostos antepassados estavam sepultados, era agora uma mesquita islâmica. Uma prática prevalente nos livros escolares de geografia era a tendência de obscurecer as linhas do armistício e em vez delas enfatizar as “amplas fronteiras físicas” da pátria histórica.<sup>319</sup> Embora não se traduzisse na propaganda política cotidiana, a Terra de Israel mítica continuou a habitar os interstícios da consciência sionista.

A população israelense em geral não percebeu as linhas do armistício como constituindo as fronteiras finais do Estado israelense. Somada à direita sionista, que nunca parou de sonhar com uma Israel de grande escala, e o partido de esquerda sionista Ahdut Ha’avodah, cujo apetite por terra

nunca diminuiu,<sup>320</sup> também havia uma divisão de gerações que foi astutamente ressaltada pela socióloga Adriana Kemp.<sup>321</sup> A geração de israelenses nativos que cresceram no Mandato da Palestina nas décadas de 1920 e 1930, em uma atmosfera formada em parte pela experiência de assentamento em curso, teve uma dinâmica psicológica de recusa em reconhecer as limitações e obstáculos territoriais. Jovens israelenses, talvez mais proeminentemente representados por Moshe Dayan e Yigal Alon, adotaram o que se poderia chamar de nacionalismo etnoespacial. Durante a guerra de 1948, esses israelenses foram os melhores combatentes e mostraram-se excelentes comandantes, mas também foram notavelmente irrefreáveis e determinados na evacuação geral das aldeias árabes.

Essa geração de combatentes ficou descontente com os acordos do armistício de 1949 e sentiu que, caso tivesse recebido permissão para fazê-lo, as jovens Forças de Defesa de Israel teriam continuado a avançar pela península do Sinai e conquistado a Margem Oeste com facilidade.<sup>322</sup> De fato, durante a década de 1950, ex-soldados de combate cruzavam a fronteira em atos de aventureirismo que desafiavam os limites “exíguos e artificiais” do país. Fazer caminhadas noturnas até a cidade nabatiana de Petra tornou-se moda para muitos jovens israelenses, e aqueles entre eles que foram abatidos surgiram como heróis culturais da noite para o dia.<sup>323</sup> E, em reação às travessias de fronteira por “infiltrados” palestinos, as Forças de Defesa de Israel estabeleceram a Unidade 101 sob o comando de Ariel Sharon, uma unidade que cruzava as fronteiras sem hesitar e atacava aldeias e acampamentos suspeitos de servir de bases palestinas. Muitos novos israelenses consideravam as fronteiras mais como zonas limítrofes flexíveis do que como limites permanentes e inequívocos.<sup>324</sup>

Entretanto, foi a Guerra do Sinai de 1956 que expôs alarmantes camadas de imaginação territorial que não haviam vindo à tona na política israelense em tempos de paz. A nacionalização do canal de Suez pelo líder egípcio Gamal Abdel Nasser levou a uma coalizão armada composta por Grã-Bretanha, França e Israel, com o objetivo de invadir o Egito e derrubar o regime. Foi um reflexo colonial padrão, que Israel julgou adequado usar sob o pretexto de que sua participação impediria infiltrados de penetrar em seu território.

Um encontro preparatório ocorreu em 1956 no subúrbio parisiense de Sèvres, com a presença do primeiro-ministro israelense David Ben-Gurion, do primeiro-ministro francês Guy Mollet e do secretário de Relações Exteriores britânico John Selwyn Lloyd. Ben-Gurion apresentou um ousado plano para reorganizar o Oriente Médio: após a vitória militar, o reino hachemita da Jordânia seria dividido em dois, com o Iraque, então pró-britânico, recebendo a Margem Leste em troca da promessa de ali reassentar os refugiados palestinos, e Israel recebendo a Margem Oeste como uma região semiautônoma. Além disso, reivindicou Ben-Gurion, Israel teria permissão para mudar sua fronteira norte para o rio Litani e anexar o estreito de Tiran e o golfo de Eilat em sua totalidade.<sup>325</sup>

O fundador do Estado israelense não voltou às concepções territoriais de 1918. Agora Ben-Gurion estava sinceramente pronto para ceder o leste da Transjordânia. Entretanto, sua nova visão também refletia uma mudança a respeito da península do Sinai ao sul: em sua juventude, esse ativista sionista socialista não havia considerado a área ao sul de Wadi El-Arish como parte da Terra de Israel. Não

foi coincidência, durante sua viagem a Paris em 1956, ele ter passado algum tempo lendo referências históricas feitas pelo geógrafo bizantino Procópio sobre um reino judaico na ilha de Tiran conhecido como Yotvat.

A rápida vitória militar da coalizão na península do Sinai injetou vida e vigor renovados no líder israelense de 70 anos de idade, que demonstrou publicamente que sua ânsia por território não havia se dissipado com a velhice. Em uma carta para a brigada das Forças de Defesa de Israel que conquistou Sharm el-Sheikh, ele escreveu: “Eilat será outra vez o principal/primeiro porto judaico ao sul [...] E Yotvat, [hoje] chamado Tiran [...] será outra vez parte do Terceiro Reino/Comunidade Israelense [i.e., judaico]”.<sup>326</sup> Assim como havia considerado a anexação de território conquistado fora das fronteiras do plano de repartição uma ação nacional “natural” em 1948, o apaixonado primeiro-ministro israelense agora retratava a conquista da península do Sinai como a liberação de regiões autênticas da pátria. Cada vez que surgia um contexto internacional em que o sonho territorial pudesse ser ligado ao poder, a “Terra de Israel” voltava ao cenário central e de novo tornava-se o foco de trabalho pragmático.

Em 14 de dezembro de 1956, apenas dois meses depois do fim da luta, o primeiro assentamento israelense foi estabelecido em Sharm el-Sheikh. Foi chamado de Ofira, significando “rumo a Ofir”, uma região mencionada na Bíblia hebraica.<sup>327</sup> As Forças de Defesa de Israel já haviam começado a se retirar de partes da península do Sinai, mas seu chefe do Estado-Maior, Moshe Dayan, que iniciou o projeto, permaneceu convencido de que era possível estabelecer-se ao longo das margens do mar Vermelho. O primeiro-ministro foi visitar a nova aldeia de pescadores, onde proferiu um discurso sobre colonização judaica, ativando a esperança de implantação de assentamentos adicionais ao longo da costa.

Um segundo assentamento foi instalado no mesmo período em Rafiah, no sul da Faixa de Gaza. Soldados da brigada Nahal (Juventude Pioneira Combatente) das Forças de Defesa de Israel instalaram-se em um acampamento do exército abandonado e começaram a arar mil *dunams*. A meta era estabelecer uma cadeia de assentamentos o mais rápido possível para interceptar a faixa da península e transformá-la em território israelense. Também havia o plano de fazer um grupo do movimento Hashomer Hatzair estabelecer uma vila de pescadores nas praias de areia branca da região. Dayan era responsável pela execução das medidas práticas da operação de assentamento, e nisso recebeu pleno respaldo de seu eterno rival político, Yigal Alon. Em dezembro de 1956, Alon, o promissor jovem líder da esquerda sionista, declarou confiante:

Se estivermos verdadeiramente decididos a defender Gaza [...] estou certo de que a cidade de Samson permanecerá uma cidade israelense, parte do Estado de Israel. Essa política é coerente com nosso direito histórico à Faixa, nosso interesse em nossa existência e o princípio que nos guia – o princípio da inteireza da Terra.<sup>328</sup>

Mas a primeira iniciativa de assentamento fora das linhas do armistício de 1949 logo recebeu um golpe mortal. Uma resolução das Nações Unidas pedindo a retirada de toda a península do Sinai, combinada com a pressão norte-americana e soviética, pôs fim às esperanças de Ben-Gurion e seus jovens colegas de estabelecer o “terceiro reino israelense”. Além disso, a repentina retirada

compulsória esfriou o entusiasmo de Israel por anexações, e seus líderes, parecendo ter aprendido a lição, começaram a restringir os ímpetos de colonização até então característicos da ação estatal. Embora as fronteiras de Israel possam não ter sido completamente pacíficas nos anos 1957-1967, Israel pôs fim ao regime militar imposto a seus cidadãos árabes, e uma atmosfera de normalização impregnou sua presença no Oriente Médio. O fato de nesse período Israel ter entrado para o grupo dos países detentores de armas nucleares também pode ter contribuído para um maior sentimento de segurança e calma entre a elite política e militar de Israel.

“De todas as guerras árabe-israelenses, a guerra de junho de 1967 foi a única que nenhum lado quis. A guerra resultou de uma degeneração da crise que nem Israel, nem seus inimigos foram capazes de controlar.”<sup>329</sup> Essa caracterização concisa foi escrita por Avi Shlaim, um estudioso do conflito árabe-israelense. Poderíamos apenas acrescentar que, a despeito da visão então prevalente de que Nasser não era a favor da guerra e os generais das Forças de Defesa de Israel desempenharam um papel indireto na causa da deflagração, é difícil refutar a conclusão de que o líder egípcio foi o principal responsável pela crise. Embora seja verdade que, no final da guerra de 1956, o Egito, embora inocente de qualquer crime, tenha sido punido ao ser forçado a desmilitarizar a península do Sinai e aceitar a implantação de uma força internacional de emergência no local, tal punição não serve de justificativa histórica para o discurso bélico (ainda que vazio) transmitido pelos meios de comunicação egípcios. Nasser caiu em uma armadilha que ele mesmo havia montado e que as Forças de Defesa de Israel mostraram-se peritas em explorar.<sup>330</sup>

Em 1967, aos 19 anos de idade, Israel pode ter alcançado uma assombrosa vitória militar, mas, como resultado, caiu em uma armadilha ainda maior. Israel não começou a guerra, nem planejou conquistar as partes da Terra de Israel que havia “perdido” em 1948 (mesmo que sempre tenha havido planos de contingência para tal possibilidade), todavia não foi surpresa ter êxito na conquista.

A alegria da vitória de Israel intoxicou muitas pessoas, imbuindo-as da profunda sensação de que agora qualquer coisa era possível. A mentalidade de cerco oriunda das linhas do armistício – ou “fronteiras de Auschwitz”, como dizem que o ministro de Relações Exteriores israelense Abba Eban chamou-as – foi substituída por sonhos de espaço, um retorno a antigos cenários, elevação espiritual e a imagem de um império judaico lembrando o reino de Davi e Salomão. Um grande segmento da população israelense sentiu que enfim havia obtido as partes da pátria para as quais a visão sionista, quase desde o princípio, havia dirigido a imaginação nacional. De fato, já em 1967, o governo israelense emitiu uma ordem ao Departamento de Cartografia de Israel para não mais marcar as linhas do armistício de 1949 – “a linha verde” – nos mapas do país. Dali em diante, os alunos das escolas de Israel pararam de aprender sobre as anteriores fronteiras “temporárias” do país.

Logo após a conquista de Jerusalém Oriental e antes mesmo de a guerra acabar, Moshe Dayan declarou: “Retornamos aos nossos locais mais sagrados. Retornamos a fim de nunca mais nos separarmos deles. Especialmente nessa hora, estendemos a mão em paz aos nossos vizinhos árabes”.<sup>331</sup> Não deveria ser surpresa, portanto, que em 28 de junho, dada a atmosfera hipnótica e eufórica, o Knesset israelense votasse pela anexação de Jerusalém Oriental e da área circunjacente, e ao mesmo tempo anunciasse a intenção de empenhar-se pela paz e por negociações diretas com todos

os inimigos em troca da retirada dos territórios na península do Sinai e nas colinas de Golan. Hoje é difícil imaginar como figuras israelenses sensatas possam ter pensado que os líderes árabes, humilhados pela derrota, concordariam em dar início a conversas de paz sinceras com Israel à luz da imediata anexação oficial da Al-Quds árabe e muçulmana pelo “Estado judaico”. Todavia, foi essa a lógica israelense sionista que prevaleceu no verão de 1967. Em grande medida, essa lógica parece estar em vigor até hoje.<sup>332</sup>

Em setembro de 1967, poucos meses depois do fim da guerra, foi publicado o “Manifesto pela Terra de Israel Completa”. Os signatários consistiam basicamente de figuras associadas ao movimento operário israelense, mas também incluíam nomes da direita sionista. No documento, alguns dos maiores intelectuais israelenses da época declararam formalmente: “A Terra de Israel agora é possuída pelo povo judeu [...] temos obrigação legal para com a integridade de nossa Terra, e nenhum governo de Israel tem o direito de ceder essa integridade”.<sup>333</sup> Poetas como Nathan Alterman, Haim Gouri, Yaakov Orland e Uri Zvi Grinberg uniram-se para promover a integridade territorial da pátria. Autores proeminentes como Shai Agnon (S. Y. Agnon), Haim Hazaz, Yehuda Borla e Moshe Shamir juntaram-se a figuras da segurança e militares como o ex-chefe do Mossad Isser Harel e o general Avraham Yoffe em um esforço para impedir que os políticos israelenses recuassem. Até mesmo professores altamente louvados, ganhadores de prêmios, como Dov Sadan e Harold Fisch forjaram uma aliança com ex-combatentes do Levante do Gueto de Varsóvia, tais como Yitzhak Zuckerman e Zivia Lubetkin, para encorajar o assentamento em todas as partes da Terra de Israel. Muitos outros indivíduos nutriam opiniões semelhantes, mas preferiram não fazer declarações que lhes pareciam óbvias e supérfluas. A antiquíssima tradição de não “falar sobre mapas” em público agora havia se espalhado entre a maioria da elite política, econômica e cultural.

No decorrer dessa vitória, Israel apoderou-se do controle da península do Sinai, das colinas de Golan e da Margem Ocidental, incluindo Jerusalém Oriental. Israel conseguiu “liberar-se” da península do Sinai dentro de uma década, basicamente como resultado da sangrenta guerra de 1973 e da eficiente intervenção do presidente norte-americano Jimmy Carter, mas ainda está para surgir um redentor externo capaz de libertar Israel das colinas de Golan, da Margem Ocidental e da Jerusalém árabe. Além disso, instituições judaicas pró-sionistas que mantiveram relações relativamente frias com o pequeno e fraco Estado de Israel antes da vitória relâmpago de 1967 de repente tornaram-se defensoras juramentadas do novo, grande e forte Israel.<sup>334</sup> Assim, com o apoio financeiro e político dos “judeus da Diáspora”, que cuidavam de seus ativos expandidos além-mar sem qualquer desejo real de viver lá em pessoa, o Estado de Israel começou a afundar no atoleiro de ocupação e opressão contínuas. Nesse contexto, a iniciativa de assentamento sempre em expansão e o regime militar, que implantou uma versão local de *apartheid* que não ousa dizer seu nome com uma lógica histórica quase indecifrável, tornaram-se integrantes da estrutura da experiência israelense.

Em 1967, Israel não teve tanta sorte quanto em 1948. As transferências de população em larga escala ainda haviam sido possíveis dentro da realidade pós-guerra do final da década de 1940 e começo dos anos 1950, mas eram muito menos aceitáveis no mundo pós-colonial do final da década de 1960. Com exceção dos numerosos habitantes locais das colinas de Golan que fugiram e foram

expulsos durante e imediatamente após a luta, bem como os habitantes de três aldeias palestinas arrasadas na região de Latrun, perto de Jerusalém, e de um campo de refugiados próximo a Jericó, a maioria da população conquistada – os palestinos da Margem Ocidental e da Faixa de Gaza – permaneceu em suas casas. Embora umas poucas vozes clamassem pela expulsão imediata da população local,<sup>335</sup> Israel entendeu claramente a impossibilidade de fazer isso. Portanto, não é coincidência que o primeiro assentamento a ser implantado, aproximadamente um mês depois do término da luta, ficasse localizado nas havia pouco “evacuadas” colinas de Golan e que 32 assentamentos adicionais tenham sido estabelecidos na região desde então. A ausência de uma grande população local encorajou Israel a anexar o território oficialmente em 1981, indicando desprezo pela possibilidade de um futuro acordo de paz com a Síria. Subjacente a essa medida estava a suposição de que, assim como o mundo foi forçado a aceitar as conquistas de 1948, também teria que vir a aceitar o controle israelense sobre as conquistas de 1967.

O primeiro assentamento do Nahal também foi logo instalado na península do Sinai: o Neot Sinai, erguido a nordeste de El-Arish em dezembro de 1967. Essa iniciativa pioneira foi seguida por outros 20 assentamentos permanentes na região. Pelos termos do tratado de paz final entre Israel e Egito em 1979, todos eles estavam sujeitos à evacuação forçada junto com a retirada das forças militares israelenses. O primeiro assentamento israelense na Faixa de Gaza só foi estabelecido em 1970, sendo seguido por outras 17 prósperas instalações, todas evacuadas por Israel em 2005.

Mas, bem no coração da “pátria histórica”, os assuntos foram tratados desde o início com o uso de estratégias diferentes e sob a influência de bagagem emocional muito diferente. Na primeira década depois da guerra, a velha esquerda sionista permaneceu no poder em Israel. Como vimos, essa esquerda sionista não tinha apetite territorial menor que a direita sionista. Diferentemente da direita sionista, porém, a esquerda sionista tinha um senso de pragmatismo que resultou em comedimento em pontos decisivos da história – 1937, 1947, 1957 – e que em 1967 fizeram com que hesitasse e pensasse antes de agir.

Um fator importante era a preocupação israelense de que as duas grandes superpotências da época se engajassem de novo em uma ação diplomática conjunta, forçando Israel a se retirar de todos os territórios que havia ocupado. Mas 1967 não era 1957, e dessa vez, para seu grande infortúnio, Israel não foi submetida a qualquer pressão internacional séria. O segundo e mais problemático fator era que, na época da conquista, a Margem Ocidental tinha uma população de 670 mil palestinos, com potencial de crescimento demográfico acentuado. Estabelecer assentamentos judaicos no meio dessa população teria colocado em questão o princípio da colônia pura que vinha guiando o movimento sionista desde os primeiros passos na Palestina. Devido à alta taxa de natalidade da população árabe incorporada ao Estado em 1948, Israel jamais considerou conceder-lhe cidadania. Manter a Margem Ocidental como região autônoma, governada por Israel, mas sem a instalação de assentamentos, como alguns oficiais da inteligência propuseram, era mais compatível com os interesses do Estado. Todavia, a natureza de longo prazo do empreendimento sionista no fim mostrou-se decisiva.

O estabelecimento do primeiro assentamento na Margem Ocidental foi apoiado por diversos fatores: veneração dos mortos, o mito da terra roubada e a erradicação do insulto nacional. Em

setembro de 1967, poucos meses depois da guerra, Kfar Etzion foi estabelecido nas ruínas de um assentamento judaico que havia sido evacuado e destruído durante a guerra de 1948 (o mesmo ocorreu em Kfar Darom, na Faixa de Gaza). Lógica semelhante guiou o grupo que invadiu um hotel em Hebron e declarou sua intenção de reavivar a antiga comunidade judaica da cidade, que havia sofrido dolorosa injúria em 1929 e fora forçada a evacuar a cidade de vez em 1936.<sup>336</sup> Mas se, no primeiro caso, o assentamento foi estabelecido em uma área subjacente à linha do armistício de 1949 e com isso recebeu apoio total e imediato do governo, o segundo assentamento foi estabelecido bem no coração da população palestina. Dessa forma, o assentamento judaico em Hebron deve ser visto como um momento crucial na história do conflito israelense-palestino.

Em retrospecto, podemos identificar três momentos significativos na longa história da ocupação e dos assentamentos nos territórios ocupados – momentos que muito provavelmente foram decisivos em moldar o futuro tanto de Israel quanto de seus vizinhos. O primeiro foi a anexação unilateral por Israel de Jerusalém Oriental e área circunjacente sem levar em consideração os desejos dos habitantes locais e sem lhes conceder cidadania plena. Israel nunca uniu verdadeiramente a cidade, a menos que entendamos o termo “unificação” como aplicável não a pessoas, mas a pedras, poeira, casas e sepulcros. Essa ação específica de anexação, na época apoiada até mesmo pelos que se diziam defensores da paz como Uri Avnery, representou a vitória completa do mito sobre a lógica histórica e do solo santo sobre o princípio da democracia.

Os outros dois momentos decisivos estão ligados à cidade de Hebron, onde se encontram os túmulos dos patriarcas e matriarcas judaicos. Um ocorreu quando os novos pioneiros israelenses invadiram a cidade durante a Páscoa judaica de 1968, e o primeiro-ministro Levi Eshkol, um moderado, pediu que fossem imediatamente removidos. Mas a força combinada de um mito poderoso e da crescente pressão pública, que Yigal Alon e Moshe Dayan efetiva e cinicamente traduziram em capital político pessoal, levou-o a ceder e concordar com uma concessão: o estabelecimento do assentamento judaico de Kiryat Arba, adjacente à cidade árabe de Hebron. Com a represa rachada, Israel começou lenta mas firmemente a se infiltrar na Margem Ocidental.

O terceiro momento veio em 1994, logo após o massacre de 29 devotos muçulmanos na cidade de Hebron pelo médico israelense americano Baruch Goldstein. À luz do profundo choque público que causou, o evento proporcionou ao primeiro-ministro Yitzhak Rabin a rara oportunidade de evacuar os colonos não só de Hebron, mas quem sabe até de Kiryat Arba. Tal decisão teria solidificado as intenções coalescentes de desenredar Israel da ocupação de toda a Margem Ocidental ou de parte dela e fortalecido significativamente as forças de conciliação entre os palestinos. Mas o mito da terra ancestral e o medo de protestos públicos mais uma vez subjugarão a reação do primeiro-ministro Rabin, uma figura política que se tornava mais moderada. Embora tenha recebido o Prêmio Nobel da Paz, Rabin apoiou o assentamento “de segurança” nos territórios ocupados. De fato, durante seu segundo mandato como primeiro-ministro (1992-1995), a construção de assentamentos continuou praticamente no ritmo anterior. Ele foi assassinado em novembro de 1995, embora não tenha ousado evacuar nenhum assentamento judaico.<sup>337</sup>

As várias encarnações do Partido Trabalhista – que perdeu o controle do governo pela primeira

vez em 1977, voltou ao poder em 1992 e de novo compôs o governo em 1999 – comportaram-se em relação à atividade de assentamento na Margem Ocidental como uma vaca querendo ser ordenhada. Longe de rechaçar aqueles que vinham ordenhá-lo e que com frequência empregavam meios ilegais para fazê-lo, o Partido Trabalhista no fim deu-lhes seu leite com muito pesar, conciliação e amor. De acordo com os princípios desposados por esse governo de esquerda moderada, os assentamentos “positivos” (estabelecidos de acordo com o Plano Alon de 1967) eram ostensivamente “assentamentos de segurança”, localizados principalmente em áreas que não possuíam população palestina densa, tais como o vale do Jordão expandido, sendo distintos dos novos bairros judaicos que cercariam a Jerusalém árabe pela eternidade.

Mas uma minoria dinâmica e ativa encontrou uma causa comum no ímpeto de colonização e empurrou o regime hesitante em frente. No começo do presente capítulo, discutimos a pequena corrente nacionalista-religiosa que se uniu ao movimento sionista em 1897, imbuída de forte fé no poder de Deus e na fraqueza fundamental do crente individual. Entretanto, cada passo na apropriação da Terra aumentou a santidade desta e a tornou mais importante aos olhos dos nacionalistas religiosos. A substituição de Deus pela Terra como foco central do sionismo religioso e a mudança da espera passiva por um Messias para um engajamento ativo na ação nacional para apressar sua chegada ocorreram muito antes de 1967, mas foram relegadas à margem política do nacionalismo religioso. Depois da assombrosa vitória militar israelense, a mudança da passividade para a atividade passou a atrair o *lobby* político religioso nacional que fazia parte da coalizão governante.

Em Kfar Etzion, já em 1967, e mais ainda em Hebron em 1968, vemos o surgimento de um novo tipo de vanguarda que começou a dar o tom do assentamento. Graduados em escolas religiosas e alunos de *yeshivas* nacionalistas que até então haviam ocupado a margem da cultura israelense de repente tornaram-se os heróis do momento. Enquanto os colonos sionistas a partir do começo do século XX haviam sido basicamente sionistas socialistas seculares, dali em diante o segmento mais dinâmico de conquistadores da Terra veio envolto em *talliths* e usando os quipás de tricô nacionalisticamente simbólicos. Eles também desprezavam os “pacifistas humanistas” que questionavam a autenticidade da promessa da Terra por Deus, assim como gerações anteriores de judeus religiosos haviam desprezado o nacionalismo moderno que havia transformado a Terra em foco de adoração ritual. Assim nasceu o movimento pioneiro conhecido como Gush Emunim – o Bloco dos Fiéis –, que facilitou a expansão dos assentamentos israelenses nos territórios ocupados e lhes permitiu atingir proporções muito maiores do que teriam alcançado de outra forma.

Embora o Gush Emunim represente uma minoria da sociedade israelense, nenhuma outra corrente, facção ou coalizão política teve êxito em opor-se à sua retórica, baseada no conceito do direito incontestável do Povo de Israel à sua Terra. À luz dos antecedentes ideológicos e territoriais do nacionalismo judaico, todo o setor sionista sentiu-se consistentemente compelido a se submeter às exigências dessa minoria, mesmo quando isso perturba o balanço político, diplomático, econômico e lógico do Estado soberano existente.<sup>338</sup> Como vimos, até mesmo as forças mais moderadas foram incapazes de sustentar resistência de longo prazo ao discurso patriótico triunfante em defesa da propriedade territorial nacional.

A ascensão da direita sionista ao poder em 1977 acelerou significativamente o ritmo da colonização. Menachem Begin, que “cedeu” toda a península do Sinai em troca de um tratado de paz com o Egito em 1979, ao mesmo tempo fez tudo que pôde para promover o assentamento judaico na Margem Ocidental. Desde a implantação de Kfar Etzion em 1967, essa região testemunhou a instalação de mais de 150 assentamentos, cidades e aldeias, e muitos outros postos avançados.<sup>339</sup> Na época em que este livro foi escrito, o número de israelenses vivendo nos assentamentos superava meio milhão. Nem todos são colonos ideológicos buscando liberar a Terra de Israel de ocupantes estrangeiros. Alguns são colonos econômicos que vivem na Margem Ocidental porque isso lhes permite ter uma casa com um pouco de terreno e vista da montanha a preço simbólico. Além do mais, com o auxílio de generoso financiamento do governo, a qualidade dos serviços pedagógicos, médicos e de previdência social fornecidos nos assentamentos pioneiros é muitíssimo superior à da parte que fica dentro da Linha Verde. Enquanto a situação da previdência social nesta última desandou bastante rápido, nos territórios ocupados expandiu-se e floresceu. Algumas pessoas inclusive compraram casas nos territórios como investimento, baseadas na expectativa de que serão bem indenizadas caso Israel imponha uma retirada forçada.

A maioria dos assentamentos foram construídos por operários palestinos vivendo sob ocupação militar. Eles trabalhavam nos assentamentos de dia, às vezes construindo até mesmo as cercas de segurança, e voltavam para suas aldeias à noite. Na época da eclosão da Primeira Intifada, no final de 1987, a força de trabalho palestina também havia penetrado em setores de negócios nas cidades, *kibutzim* e *moshavim* situados no território soberano israelense. De modo involuntário, e por interesses puramente econômicos, Israel foi se transformando em uma típica colônia de plantio, com uma população pacífica e submissa que carecia tanto de cidadania quanto de soberania trabalhando para patrões que possuíam não só cidadania e soberania, como também um senso de paternalismo protetor. Foi a fantasia paternalista de Moshe Dayan que moldou a ocupação “esclarecida”, que resistiu ao teste do tempo por 20 anos apenas para colapsar por completo em 1987. Essa política de ocupação “suave” retardou o levante palestino por uma década, permitiu ao mundo continuar indiferente e facilitou uma colonização sorradeira e contínua. Por fim, entretanto, contribuiu de forma indireta para a eclosão de uma enorme rebelião.

A intifada popular e o terrorismo brutal que a acompanhou minaram as calmas relações de controle e ao fazer isso salvaram de novo o princípio do Estado “etnodemocrático”. Israel mandou os “invasores” palestinos de volta a seus locais de residência na Margem Ocidental, cessou a simbiose econômica que estava em andamento até então e começou a importar mão de obra barata dos mercados do leste da Ásia. A onda maciça de imigrantes chegados da União Soviética, que se desmoronava nesse mesmo período, abasteceu Israel com mão de obra adicional;<sup>340</sup> nesse caso (para consternação dos ultraortodoxos nacionalistas), Israel não estava muito interessada se essas mãos eram judaicas, contanto que fossem “brancas”.

Entre 1967 e 1987, o padrão de vida dos palestinos subiu significativamente, e a taxa de natalidade moveu-se de acordo. Em 2005, a população da Margem Ocidental situava-se em 2,5 milhões, enquanto a população combinada da Margem Ocidental e da Faixa de Gaza era de 4 milhões. Desde

então esses números continuam a subir. Aqueles nascidos sob a ocupação no final da década de 1960 tornaram-se os líderes do levante no final dos anos 1980 e começo dos 1990 e preencheram as bases da resistência popular armada. A despeito de jamais terem conhecido outro regime, esses jovens palestinos depressa entenderam que pouquíssima gente no planeta no final do século XX compartilhava da situação incomum de oficialmente não possuir cidadania, soberania e pátria em um mundo onde tal *status* havia se tornado quase inteiramente inviável e, na opinião da maioria, totalmente intolerável.

A maior parte dos israelenses ficou surpresa com a nova agitação e teve dificuldade para entender. “Eles têm uma vida melhor que todos os outros árabes na região”, foi uma justificativa prevalente no discurso governista israelense. Os intelectuais da esquerda sionista, que se sentiam desconfortáveis vivendo permanentemente junto a um sistema de *apartheid* velado, comunicaram-se uns com os outros por meio de uma sofisticada terminologia de protesto a respeito dos “territórios administrados” (*ha-shtakhim ha-mukhzakim*), em oposição a “territórios ocupados” (*ha-shtakhim ha-kvushim*). Mais que nada, eles temiam que a ocupação em curso danificasse o caráter “judaico” do Estado e se consolavam com a suposição básica de que era algo apenas temporário, mesmo depois de existir pelo dobro do tempo do Israel “de flancos estreitos” pré-1967. Isso resultou na consolidação da indiferença moral em relação ao controle colonial, uma indiferença remanescente da atitude de numerosos intelectuais ocidentais em relação ao capitalismo no período que precedeu a Segunda Guerra Mundial.<sup>341</sup>

As Intifadas que eclodiram em 1987 e 2000 ocasionaram mudanças mínimas na realidade espacial. A Primeira Intifada resultou dos Acordos de Oslo e no estabelecimento da Autoridade Palestina, que recebeu apoio europeu e norte-americano e por isso ajudou a reduzir o custo israelense da ocupação, mas nada fez para desacelerar a colonização. De fato, desde a assinatura dos acordos em 1993, a população assentada quase triplicou. A Segunda Intifada, em contraste, resultou na erradicação dos assentamentos israelenses na Faixa de Gaza. Entretanto, não é segredo que a iniciativa do primeiro-ministro Ariel Sharon, que criou uma “reserva indígena” hostil à qual foi negado o direito de comunicação direta com o mundo exterior,<sup>342</sup> tinha por objetivo primário evitar um compromisso global com a liderança palestina. Na verdade, ambas as retiradas unilaterais de Israel – do Líbano em 2000 e da Faixa de Gaza em 2005 – foram planejadas e executadas, sem negociações, com a meta de permitir a Israel conservar outros territórios (especificamente, as colinas de Golan e a Margem Ocidental). Mesmo a cerca de segurança que Israel construiu a fim de reduzir o número de bombardeios suicidas mortíferos perpetrados dentro de suas fronteiras não foi erguida ao longo da fronteira de 1967, mas sim cortando o território palestino de modo a circundar um grande número de assentamentos. Ao mesmo tempo, assentamentos localizados do lado de fora da cerca continuaram a ficar mais fortes e novos postos avançados foram estabelecidos.

De Menachem Begin no final da década de 1970 a Yitzhak Rabin e Ehud Barak nos anos 1990, até os primeiros-ministros israelenses do começo do século XXI, os líderes de Israel estiveram dispostos, sob pressão, a conceder aos palestinos uma autonomia limitada e dividida, cercada e estilhaçada por terra, ar e zonas marítimas sob controle israelense. O máximo que estiveram

dispostos a aceitar foram dois ou três bantustões que acatassem submissos os ditames do Estado judaico.<sup>343</sup> Como era de se esperar, a segurança sempre proporcionou justificativas para essa posição, pois o discurso da guerra defensiva continua a moldar os principais contornos da identidade e consciência judaico-israelense. Mas a profunda realidade histórica oculta por esse discurso é bastante diferente: mesmo hoje, a elite política de Israel – tanto de esquerda quanto de direita – acha extremamente difícil reconhecer o direito dos palestinos à plena autossoberania nacional em áreas situadas dentro do território que a elite considera Terra de Israel. Na visão dessa elite, tal território é exatamente o que seu nome declara: uma herança ancestral que sempre pertenceu ao “Povo de Israel”.

Em sua quinta década, a ocupação parece estar pavimentando uma via territorial para a evolução de um Estado binacional, à medida que a crescente penetração de colonos israelenses em áreas palestinas densamente povoadas parece impedir qualquer tentativa de futura separação política. Em nível psicológico, porém, a natureza opressiva do controle israelense, a crítica internacional e, mais importante, a violenta e desesperada resistência palestina contribuem para a consciência cada vez maior entre muitos israelenses de “um povo habitando sozinho” (Números 23:9). A postura mantida pelo fictício *ethnos* israelense reflete uma mistura de desprezo e medo em relação aos vizinhos, gerada por sua própria natureza fictícia e falta de confiança em sua identidade cultural-nacional (especialmente diante do Oriente Médio). Os israelenses continuam se recusando a viver junto, e com certeza a viver junto e em igualdade, com os Outros que residem em meio a eles.

Sob circunstâncias extremas, essa contradição fundamental poderia levar Israel ao deslocamento agressivo dos árabes que vivem sob seu controle – quer vivam segregados como cidadãos israelenses de segunda classe, ou, tendo sido encerrados no sistema singular de *apartheid*, sejam privados de cidadania. Sem dúvida, todos nós somos capazes de imaginar as formas como essa perigosa política etnoterritorial, sem saída, poderia degenerar em um evento de levante civil em massa de todos os não judeus dentro da “Terra de Israel Completa”.

Em todo caso, na época da redação deste livro, um compromisso de peso – envolvendo o recuo israelense para as fronteiras de 1967, o estabelecimento de um Estado palestino ao lado de Israel (tendo Jerusalém como capital conjunta) e a formação de uma confederação entre duas repúblicas democráticas soberanas, cada uma pertencente a seus respectivos cidadãos – parece um sonho que se afasta, cada vez mais tênue com o passar dos dias e fadado a desaparecer no abismo do tempo.<sup>344</sup>

Após duas difíceis intifadas, grandes segmentos da sociedade israelense cansaram das mitologias da Terra. Mas esse despertar e cansaço ideológicos, e o hedonismo e individualismo subjacentes, ainda estão longe de gerar um resultado eleitoral estável e significativo. Até aqui, não testemunhamos uma mudança decisiva na opinião pública rumo à remoção maciça dos assentamentos e a um acordo justo a respeito de Jerusalém. Embora a cada confronto os israelenses fiquem cada vez mais sensíveis à perda de vidas de soldados de Israel, ainda é preciso que surja um movimento de massa pela paz. A moralidade sionista intragrupo ainda desfruta de hegemonia absoluta. E não só o equilíbrio do poder dentro de Israel ainda não mudou de direção, como na verdade as correntes

etnorreligiosas e seculares-racistas ficaram mais fortes. Pesquisas realizadas na época da redação deste livro refletem que 70% de todos os judeus israelenses acreditam ingênuamente e sinceramente que são membros do povo escolhido.<sup>345</sup>

O crescente isolamento diplomático de Israel na região e no mundo não parece perturbar a elite política e militar israelense, cujo poder depende da contínua sensação de cerco. Enquanto os Estados Unidos – sob pressão dos *lobbies* pró-sionistas judaicos e evangélicos, bem como de representantes da indústria de armas<sup>346</sup> – continuarem a apoiar o *statu quo* e a dar a Israel a sensação de que suas políticas são legítimas e seu poder é ilimitado, as chances de progresso rumo a um acordo significativo permanecem no máximo escassas.

Sob essas condições históricas, a perspectiva de se combinar interesses racionais com uma visão baseada em moralidade universal parece puramente utópica. E, como sabemos, no começo do século XXI, o poder das utopias praticamente desapareceu.

<sup>228</sup>. Com isso não quero insinuar que o sionismo cristão teve uma influência “conceitual” direta sobre o nascimento do nacionalismo judaico na Europa oriental. É difícil encontrar traços inequívocos de tal influência no pensamento dos intelectuais protonacionalistas e sionistas de descendência judaica. Todavia, com certeza é possível que o evangelismo sionista tenha criado um ambiente europeu que contribuiu de forma indireta para a ascensão da ideia. Para mais informações sobre esse assunto, ver Raz-Krakotzkin, Amnon. “A narrativa nacional do exílio: historiografia sionista e judeus medievais”. Tel Aviv, 1996. Tese (Doutorado) – Universidade de Tel Aviv, pp. 297-301 (em hebraico). O surgimento do nacionalismo judaico resultou em estreito contato entre sionistas cristãos e judaicos, do qual o mais proeminente foi o relacionamento entre Theodor Herzl e o clérigo anglicano William Hechler em Viena. Sobre isso, ver Duvernoy, Claude. *Le prince et le prophète*. Jerusalém: Publications Department of the Jewish Agency, 1966.

<sup>229</sup>. Ver o informativo artigo de Elqayam, Avraham. “Eretz ha-Zevi: retrato da Terra de Israel no pensamento de Nathan de Gaza”. In: Ravitsky, Aviezer (org.). *A Terra de Israel no pensamento judaico moderno*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi, 1998, pp. 128-85 (em hebraico). É importante notar ainda que os frankistas, o maior movimento sabatiano na Polônia do século XVIII, também não consideraram a emigração para a Terra Santa como uma meta messiânica primordial. Ver *Divrei ha'adon* (Palavras do Senhor), de Jacob Frank (em hebraico).

<sup>230</sup>. Um dos principais elementos que distingue o judaísmo do sionismo são as posições divergentes sobre o messianismo, que o judaísmo rejeita, mas o sionismo recorda com nostalgia. Não por coincidência, estudiosos sionistas como Gershom Scholem, Joseph Klausner, Yehuda Kaufman e muitos outros admiravam e louvavam anseios messiânicos históricos. Para mais sobre isso, ver Salmon, Yosef. *Não provoque a Providência: a ortodoxia nos limites do nacionalismo*. Jerusalém: Shazar, 2006, p. 33 (em hebraico).

<sup>231</sup>. Horowitz, Isaiah Halevi. *As duas tábuas do pacto*, 2.3.11. Sobre as ideias do Sheloh, ver Ravitzky, Aviezer. “Awe and Fear of the Holy Land in Jewish thought”. In: Ravitzky (org.). *Terra de Israel*, pp. 7-9.

<sup>232</sup>. Eybeschütz, Jonathan. “Parashat Ekev”. In: *Ahavat Yonatan*. Hamburgo: Shpiring, 1875, 72. Ver também a primeira seção de *Sefer Yaarot Hadvash*, 74, e Ravitzky. “Respeito e medo”. In: *Terra de Israel*, pp. 23-4.

<sup>233</sup>. Sobre a emigração hassídica, ver o louvável livro de Barnai, Jacob. *Historiografia e nacionalismo: tendências na pesquisa sobre a Palestina e o povoamento judaico, 634-1881*. Jerusalém: Magnes, 1996, pp. 40-159 (em hebraico).

<sup>234</sup>. Mendelssohn, Moses. “Remarks concerning Michaelis’ response to Dohm (1783)”. In: Mendes-Flohr, Paul & Reinhartz, Jehuda (orgs.). *The Jew in the modern world: a documentary history*. Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 48-9. Para o texto original em alemão, ver Mendelssohn, Moses. *Gesammelte Schriften* 3. Hildesheim: Gerstenberg, 1972, p. 366.

<sup>235</sup>. Como Martin Buber, Ronszewicz concebia os judeus como uma comunidade de sangue. Entretanto, diferente de Buber, recusava-se a ligar o sangue à terra e rejeitava a visão da Terra Santa como pátria: “Nós mesmos depositamos nossa confiança no sangue e nos afastamos da terra [...] Por esse motivo, a lenda tribal do povo eterno começa de outra forma que não com indigenismo. Apenas o pai da humanidade [...] brotou da terra [...] os ancestrais de Israel, porém, imigraram”. Rosenzweig, Franz. *The star of redemption*. Trad. para o inglês Barbara E. Galli. Madison: University of Wisconsin Press, 2005, p. 319. Sobre a posição de Buber a respeito da conexão orgânica entre terra e nação, ver Buber, Martin. *Entre o povo e sua terra*. Jerusalém, Schocken, 1984 (em hebraico).

<sup>236</sup>. Sobre as posições antissionistas desse filósofo, ver Cohen, Hermann. *Ensaios escolhidos de Jüdische Schriften*. Jerusalém: Bialik, 1977, pp. 87-104 (em hebraico), e *Religion und Zionismus*, Crefeld: Blätter, 1916.

<sup>237</sup>. Apenas em 1937, após a ascensão do nazismo e dentro do ambiente liberal do nacionalismo americano, o judaísmo progressista começou a entrar em acordo com a ideia nacionalista judaica. Depois da vitória israelense na guerra de 1967, sua identificação com o Estado de Israel ficou completa, e em 1975 até juntou-se à Organização Sionista Mundial. Para mais sobre isso, ver Meyer, Michael A. *Response to modernity: a history of the Reform movement in Judaism*. Nova York: Oxford University Press, 1988.

Infelizmente, o autor do estudo dedica muito pouca atenção à luta entre judaísmo liberal e sionismo (pp. 326-7).

- 238.** *Der Israelit*, 79/80, 11 de outubro de 1898, p. 1460, citado em Zur, Yaakov. “Sionismo e ortodoxia na Alemanha”. In: Avni, Haim & Shimoni, Gideon (orgs.). *Sionismo e seus oponentes no povo judeu*. Jerusalém: Hassifriya Hazionit, 1990, p. 75 (em hebraico).
- 239.** Hirsch, Samson Raphael. “The eighth letter: the founding of the Jewish people”. In: *The nineteen letters*. Nova York: Feldheim, 1995, pp. 115-6.
- 240.** Diário, I, 24 de dezembro de 1895. In: Herzl, Theodor. *Escritos*. Tel Aviv: Neuman, 1960, p. 212 (em hebraico).
- 241.** 7 de junho de 1895. In: *ibid.*, p. 35.
- 242.** Güdemann, Moritz M. *Judaísmo nacional*. Jerusalém: Dinur, 1995 (em hebraico).
- 243.** *Ibid.*, p. 27.
- 244.** *Ibid.*, p. 28.
- 245.** *Ibid.* Embora Güdemann use os termos “Terra Santa” e “Palestina”, a tradução em hebraico substitui esses termos pelo termo padrão de “Terra de Israel”.
- 246.** *Ibid.*, p. 20. Para a resposta de Herzl, ver “O judaísmo nacional do dr. Güdemann”, no Ben-Yehuda Internet Project: [http://benyehuda.org/herzl/herzl\\_009.html](http://benyehuda.org/herzl/herzl_009.html) (em hebraico).
- 247.** Ver Weinmann, Melvin. “The attitude of Isaac Mayer Wise toward zionism and Palestine”. *American Jewish Archives*, 3 (1951), pp. 3-23.
- 248.** O primeiro livro antissionista judaico foi Tursz, Dob-Baer. *Herzl's dream*. Varsóvia: Tursz, 1899. Sobre esse livro e os textos de rabinos que se opuseram ao sionismo, ver o minucioso Salmon, Yosef. “O sionismo e os ultraortodoxos na Rússia e na Polônia 1898-1900”. In: Salmon. *Religião e sionismo: primeiros encontros*. Jerusalém: Hassifriya Hazionit, 1990, pp. 252-313 (em hebraico).
- 249.** Embora eu não tenha listado os nomes de rabinos de fora do império russo, os oponentes francos do sionismo também incluíam a maioria dos rabinos da Hungria, tanto tradicionalistas quanto reformistas (Neologs). Do rabino Chaim Elazar Spira (o Munkaczer Rebbe) ao rabino Isaac Breuer, rabino dr. Lipót Kecskeméti, todas as correntes do judaísmo ficaram unidas na ferrenha oposição ao sionismo. Para mais sobre Spira, ver Ravitzky, Aviezer. “Munkács and Jerusalem: ultra-orthodox opposition to zionism and agudaism”. In: Almog, Shmuel; Reinhartz, Jehuda & Shapira, Anita (orgs.). *Zionism and religion*. Hanover, NH: Brandeis University Press, 1998, pp. 67-92. Sobre Kecskeméti, ver Friedländer, Yehuda. “Pensamento e ação dos rabinos sionistas e antissionistas na Hungria”. Ramat Gan, 2007. Tese (Doutorado) – Bar-Ilan University, pp. 123-43 (em hebraico).
- 250.** Landa, S. Z. & Rabinovich, Y. (orgs.). *O livro da luz para os justos: contra o método sionista*. Varsóvia: Haltar, 1900 (em hebraico), p. 18.
- 251.** *Ibid.*, p. 53.
- 252.** *Ibid.*, p. 58. Ver também “Statement by the Lubavitcher Rebbe Shulem ben Schneersohn, on zionism (1903)”. In: Selzer, Michael (org.). *Zionism reconsidered*. Londres: Macmillan, 1970, pp. 11-18.
- 253.** Teitelbaum, Yoel. *Vayoel Moshe*. Brooklyn: Jerusalem Publications, 1961 (em hebraico).
- 254.** Para o melhor e mais abrangente estudo sobre a oposição judaica ao nacionalismo publicado até agora, ver Rabkin, Yakov. *A threat from within: a century of Jewish opposition to zionism*. Londres: Zed Books, 2006.
- 255.** O movimento sionista não pôde e não poderia realmente salvar os judeus das mãos dos nazistas. Entretanto, sua abordagem geral do genocídio foi bastante problemática. Sobre esse assunto, ver o corajoso e pioneiro livro de Beit-Zvi, Shabtai. *Post-Ugandan zionism on trial: a study of the factors that caused the mistakes made by the zionist movement during the Holocaust*. S. B. Beit-Zvi, 1991. Sobre a atitude do movimento sionista em relação às vítimas da perseguição nazista e do antisemitismo antes da eclosão da Segunda Guerra Mundial, ver Schubert, Herzl. *A Questão de Evian no contexto de sua época*. Tel Aviv, 1990. Dissertação (Mestrado) – Tel Aviv University, 1990 (em hebraico).
- 256.** Herzl, Theodor. *The Jewish State*, Mineola, NY: Dover Publications, 1988, p. 95. Nesse contexto, é importante lembrar que Leon Pinsker, o protossionista que precedeu Herzl, ainda não considerava a Palestina como país de destino exclusivo dos judeus. Em seu ensaio “Auto-emancipation”, de 1882, Pinsker escreveu: “A meta de nossos presentes esforços deve ser não a ‘Terra Santa’, mas uma terra nossa. Não precisamos de nada além de um grande pedaço de terra para nossos irmãos pobres, que deverá permanecer de nossa propriedade e da qual nenhum estrangeiro possa nos expulsar” (<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/pinsker.html>).
- 257.** Rubanovitch, Ilya. “Chto delat evreiam v Rosii?”. *Vestnik Narodnoi Voli*, 5 (1886), p. 107, citado em Frankel, Jonathan. *Prophecy and politics: socialism, nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 129. Mais tarde, argumentos semelhantes seriam defendidos por membros do movimento *Bund*. Ver, por exemplo, o ensaio em iídiche de Alter, Victor. *Der Emet Wagen Palestina*. Varsóvia: Die Welt, 1925.
- 258.** Para uma tradução em inglês do artigo de Ahad Ha’am, ver Dowty, Alan. “Much ado about little: Ahad Ha’am’s ‘Truth from Eretz Israel’, zionism, and the Arabs”. *Israel Studies*, 5:2 (2000), pp. 154-81. Essa citação está em *ibid.*, pp. 161-75.
- 259.** Para uma tradução em inglês do artigo de Epstein, ver Dowty, Alan. “‘A question that outweighs all others’, Yitzhak Epstein and zionist recognition of the Arab issue”. *Israel Studies*, 6:1 (Primavera de 2001), pp. 34-54. Essa citação está em *ibid.*, p. 39. Ver também um panfleto de Epstein, *A questão das questões na colonização do país*. Jaffa: Hever Emunei Hayishuv, 1919 (em hebraico).
- 260.** O professor Yeshayahu Leibowitz, que se considerou um sionista até a morte, pode ser visto como o autêntico herdeiro espiritual dos primeiros membros do movimento Mizrahi.

- 261.** Embora os nazistas justificassem a anexação da Alsácia-Lorena com alegações de direitos históricos, basearam sua exigência de anexação dos Sudetos no direito de autodeterminação. Foram os tchecos que, em 1919, convenceram os aliados vitoriosos a punir os alemães vencidos com a incorporação da região de idioma alemão à nova Tchecoslováquia, baseados em “direitos históricos” remontando aos tempos da monarquia boêmia. Hitler fez uso efetivo desse ato em sua propaganda nacionalista antes de ascender ao poder e a seguir na esfera internacional. Os “direitos históricos” também desempenharam um papel no amargo conflito entre Polônia e Lituânia durante a primeira metade do século XX.
- 262.** Lilienblum, Moses Leib. *O renascimento de Israel na terra de nossos ancestrais*. Jerusalém: Zionist Organization, 1953, p. 70 (em hebraico).
- 263.** Ibid., p. 71.
- 264.** Almog, Shmuel. *Sionismo e história*. Jerusalém: Magnes, 1982, p. 184 (em hebraico).
- 265.** Berdichevsky, Micah Joseph. “Da Terra de Israel a simplesmente a Terra...”. In: *Escritos de Micah Joseph Berdichevsky*. Vol. 8. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 2008, p. 270 (em hebraico).
- 266.** Citado em Shimoni, Gideon. *The Zionist ideology*. Hanover: Brandeis University Press, 1995, pp. 352-3.
- 267.** Jerusalém: Jewish Agency for Palestine, 1936.
- 268.** Ibid., p. 4.
- 269.** Ibid., pp. 23-5.
- 270.** Entretanto, um estudo “legal” foi escrito por um autor religioso. Ver Gafni, Reuven. *Nosso direito histórico-legal a Eretz-Israel*. Jerusalém: Tora Ve’avoda Library, 1943 (em hebraico). Esse estudo sustenta que, embora os judeus sempre tenham mantido uma conexão histórica, legal e moral com a Terra, “não existe uma conexão espiritual nacionalista entre essa terra e os árabes. Eles instalaram-se como cidadãos individuais movidos por interesse econômico [...] e portanto a Terra de Israel não possui história nacional árabe” (p. 58). Anos depois, um historiador israelense reiterou essa lógica com as seguintes palavras: “A singularidade dessa terra ao longo de gerações baseou-se apenas no espírito do Povo de Israel, e é só por causa dessa realidade e dessa consciência enraizadas no Povo de Israel que podemos falar de uma história da Terra de Israel”. Em contraste com seus habitantes originais, que não a consideravam singular, “para o Povo de Israel [...] a terra tornava-se singular como resultado da entrada dos Filhos de Israel nela”. Shavit, Yaacov. “A Terra de Israel como unidade histórico-geográfica”. In: Efal, Israel (org.). *A história de Eretz Israel*. Vol. 1. Jerusalém: Keter, 1982, p. 17 (em hebraico).
- 271.** Klein, Samuel (org.). *Sefer ha-Yishuv*. Vol. 1: *Do período do Segundo Templo à conquista da Terra de Israel pelos árabes*. Tel Aviv: Dvir, 1939 (em hebraico).
- 272.** Ibid., p. 9.
- 273.** Dinur, Ben-Zion. “Nosso direito sobre a Terra”. In: Cohen, Mordechai (org.). *Capítulos da história de Eretz-Israel*. Vol. 1. Tel Aviv: Ministério da Defesa, 1981, pp. 410-4 (em hebraico). É interessante considerar como os palestinos de hoje em dia fazem uso da mesma frase substituindo a palavra “árabes” por “judeus”.
- 274.** Ibid., pp. 410-1.
- 275.** Baer, Yitzhak. *Galut*. Nova York: Schocken Books, 1947, pp. 118-9.
- 276.** A palavra “direito” (*zekhut*) aparece na Declaração de Independência israelense oito vezes. O direito é natural aparentemente porque uma parte do povo judeu sempre “permaneceu” em sua terra, e histórico porque ela lhe pertenceu antes de ser “exilado” à força 1,9 mil anos antes.
- 277.** Begin, Menachem. “O direito que criou o poder”. In: Nedava, Joseph (org.). *Nossa luta pela Terra de Israel*. Tel Aviv: Betar, 1986, p. 27 (em hebraico).
- 278.** Ettlinger, Shmuel. “O particularismo histórico e a relação com a Terra de Israel”. In: *Antissemitismo moderno*, op. cit., p. 260.
- 279.** Arieli, Yehoshua. *História e política*. Tel Aviv: Am Oved, 1992, p. 401 (em hebraico). David Ben-Gurion já havia entendido que a reivindicação não era moralmente forte quando escreveu: “Estou aqui por direito. Não estamos aqui em virtude da Declaração Balfour ou do Mandato da Palestina. Estávamos aqui muito antes disso [...] É o poder do Mandato que está aqui em virtude do Mandato”. Ben-Gurion. “A declaração de Israel em sua Terra” (depoimento ao Comitê de Investigação Anglo-Americano). Jerusalém: The Jewish Agency, 1946, pp. 4-5 (em hebraico).
- 280.** Avineri, Shlomo. *Ensaio sobre sionismo e política*. Jerusalém: Keter, 1977, p. 66 (em hebraico).
- 281.** Hussein, Mahmoud & Friedländer, Saul. *Arabs and Israelis: a dialogue*. Nova York: Holmes, 1975, pp. 175-6.
- 282.** Gans, Chaim. *The limits of nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 118.
- 283.** Sobre esse assunto, ver Brawer, Moshe. *As fronteiras de Israel: passado, presente e futuro*. Tel Aviv: Yavneh, 1988, pp. 41-51 (em hebraico).
- 284.** *História dos judeus*. Vol. 1 (1855). Tel Aviv: Jezreel, 1955, p. 5 (em hebraico).
- 285.** Ben-Yehuda, Eliezer. *O livro da Terra de Israel*. Jerusalém: Yoel Moshe Salomon, 1883, p. 12 (em hebraico).
- 286.** Citado em Bar-Gal, Yoram. *Pátria e geografia em cem anos de educação sionista*. Tel Aviv: Am Oved, 1993, p. 126 (em hebraico).
- 287.** Ibid., p. 34.
- 288.** Ben-Gurion, David & Ben-Zvi, Yitzhak. *A Terra de Israel no passado e no futuro*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi, 1980, p. 46 (em hebraico). Em sua *Memórias*, que Ben-Gurion escreveu anos mais tarde, ele explica que, “em todos os períodos, a região norte da Transjordânia, que o Acordo Sykes-Picot destinou à França, foi parte integrante da Terra de Israel [...] O crescimento da população

judaica na Terra de Israel aumentará a conexão de seus habitantes com as colheitas trazidas da Transjordânia”. *Memórias*. Vol. 1. Tel Aviv: Am Oved, 1977, p. 164-5 (em hebraico).

- 289.** A carta, datada de 17 de junho de 1918, é citada em Gil, Eliezer Pney. *A concepção das fronteiras de Eretz Israel*. Tel Aviv, 1983. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Tel Aviv, p. 7 (em hebraico).
- 290.** Galnoor, Itzhak. *The partition of Palestine: decision crossroads in the Zionist movement*. Albany: SUNY Press, 1995, p. 37-9. Em um livro turístico de 1921 encomendado pela Companhia Expressa Terra de Israel, a ferrovia de Hejaz aparece como a fronteira natural da terra dos judeus. Ver Peres, Yeshayahu. *A Terra de Israel e seu segredo do Sul*. Jerusalém, Berlim, Viena: Hertz, 1921, p. 19 (em hebraico).
- 291.** Citado em Eilam, Yigal. “História política, 1918-1922”. In: Lissak, Moshe (org.). *A história da implantação judaica em Eretz Israel desde a primeira aliyah*. Vol. 1. Jerusalém: Bialik, p. 161 (em hebraico).
- 292.** Klein, Samuel. *A história do estudo da Terra de Israel na literatura judaica geral*. Jerusalém: Bialik: 1937, p. 3 (em hebraico). Ver também Brawer, A. J. *A Terra: um livro para estudar a Terra de Israel*. Tel Aviv: Dvir, 1927, p. 4 (em hebraico).
- 293.** Biger, Gideon. *A Terra de múltiplas fronteiras: os primeiros cem anos da delimitação das novas fronteiras Palestina-Eretz Israel, 1840-1947*. Sede Boqer: Ben-Gurion University, 2001, p. 15 (em hebraico).
- 294.** Ben-Gurion, David. “Os limites de nossa terra” (1918). In: *Nós e nossos vizinhos*, op. cit., p. 41. Mesmo depois de 1967, Benjamin Akzin, estudioso legal da Universidade Hebraica de Jerusalém, continuou a afirmar: “Concedemos a parte leste da Terra de Israel, a despeito de nossos direitos a ela”. *Tfutzot Hagolah* (1975), p. 27 (em hebraico).
- 295.** Para um relato abrangente de todos os esforços de assentamento empreendidos a leste do rio Jordão e os sonhos territoriais que os acompanharam, ver Ilan, Zvi. *Esforços de colonização judaica na Transjordânia, 1871-1947*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi, 1984 (em hebraico).
- 296.** A proposta para se estabelecer um Estado judaico e um Estado árabe exigia, de acordo com a íntegra do Relatório da Comissão Real da Palestina, uma troca de população que teria retirado 225 mil árabes de suas casas e apenas 1.250 judeus.
- 297.** Sobre os argumentos contra e a favor da proposta, ver o abrangente livro de Dothan, Shmuel. *A controvérsia sobre a partição no tempo do Mandato*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi, 1979 (em hebraico).
- 298.** Citado em Sykes, Christopher. *Crossroads to Israel: Palestine from Balfour to Bevin*. Londres: New English Library, 1967, p. 212. Em uma reunião da executiva da Agência Judaica, em 7 de junho de 1938, Ben-Gurion declarou de forma explícita que, no fim, ele pretendia anular a repartição e se expandir para toda a Terra de Israel, baseado, é claro, em um “acordo árabe-judaico”. Ver excerto das minutas da reunião em Karsh, Efraim. *Fabricating Israeli history: the new historians*. Londres: Frank Cass, 1997, p. 44.
- 299.** Em meados da década de 1890, o número de colonos judeus na Palestina estava em dois mil. Isso pode ser comparado aos 1,4 mil colonos templários vivendo na região na época. Aaronsohn, Ran. “Dimensão e natureza da primeira vaga da nova colonização judaica em Eretz-Israel (1882-1890)”. In: Ben-Arieh, Yehoshua; Ben-Artzi, Yossi & Goren, Haim (orgs.). *Estudos histórico-geográficos sobre a colonização de Eretz Israel*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi, 1987, pp. 9-10 (em hebraico).
- 300.** Citado em Almog, Shmuel. “Redenção na retórica sionista”. In: Kark, Ruth (org.). *Redenção do solo na Terra de Israel: ideologia e prática*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi, 1990, p. 16 (em hebraico).
- 301.** Ver Kark, Ruth. “A Terra e a ideia da redenção da terra na cultura tradicional e na Terra de Israel”. *Karka*, 31 (1989), pp. 22-35 (em hebraico). Ver também Neumann, Boaz. *Terra e desejo no início do sionismo*. Tel Aviv: Am Oved, 2009 (em hebraico).
- 302.** Sobre o papel da terra erma na concepção sionista e sua associação com o deserto, ver Zerubavel, Yael. “O deserto como espaço mítico e lugar de memória na cultura hebraica”. In: Idel, M. & Grunwald, I. (orgs.). *Mitos na cultura judaica*. Jerusalém: Zalman Shazar, 2004, pp. 227-32 (em hebraico).
- 303.** Gordon, A. D. *Cartas e escritos*. Jerusalém: Hassifriya Hazonit, 1954, p. 51 (em hebraico).
- 304.** Para mais sobre isso, ver Fieldhouse, David Kenneth. *The colonial empires: a comparative survey from the eighteenth century*. Londres: Macmillan Press, 1982.
- 305.** Shafir, Gershon. *Land, labor and the origins of the Israeli-Palestinian conflict, 1882-1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- 306.** Almog. “Redenção na retórica sionista”, op. cit., p. 29.
- 307.** Ver a descrição de Ruppín da ideia de *kibutz* em seu artigo de 1924, “O grupo” (*Ha-Kvutza*), em *Trinta anos construindo Eretz Israel*. Jerusalém: Schoken, 1937, pp. 121-9 (em hebraico). Para uma versão em inglês desse livro, ver Ruppín, Arthur. *Three decades of Palestine: speeches and papers on the building of the Jewish national home*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1936.
- 308.** O kibutzismo do Hashomer Hatzair, movimento marxista-sionista que apoiava um Estado binacional de maioria judaica, também relutava em aceitar árabes como membros.
- 309.** A comparação envolvida aplica-se apenas à política etnocêntrica de segregação da década de 1930 e não deve de maneira alguma ser entendida como sugerindo uma analogia entre a campanha nazista de extermínio dos anos 1940 e a iniciativa de assentamento sionista, que foi e sempre permaneceu destituída de qualquer traço da ideia de exterminar os outros. Sobre a ideia e as práticas do “trabalho hebreu” que já estavam sendo implementadas na década de 1920, ver Shapira, Anita. *A batalha frustrada: a controvérsia sobre o trabalho judeu, 1929-1939*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1977 (em hebraico). Originalmente tese de doutorado de Shapira, é interessante apesar do difuso tom apologetico.

- [310.](#) Para uma comparação interessante entre a colonização sionista e outros processos de colonização, ver Pappé, Ilan. “Zionism as colonialism: a comparative view of diluted colonialism in Asia and Africa”. *South Atlantic Quarterly*, 107:4 (2008), pp. 611-33.
- [311.](#) Citado em Bar-Zohar, Michael. *Ben-Gurion: uma biografia política*. Vol. 2. Tel Aviv: Am Oved, 1978, p. 663 (em hebraico).
- [312.](#) Flapan, Simba. *The birth of Israel: myths and realities*. Nova York: Pantheon Books, 1987; Morris, Benny. *The birth of Palestinian refugee problem revisited*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Pappé, Ilan. *The ethnic cleansing of Palestine*. Londres: Oneworld, 2006. Ver também Ben-Eliezer, Uri. *A criação do militarismo israelense, 1936-1956*. Tel Aviv: Dvir, 1995, pp. 232-79 (em hebraico). Deve-se notar que esses acadêmicos foram precedidos por estudiosos palestinos que sublinharam esses fatos repetidas vezes ao longo dos anos.
- [313.](#) Sobre a recusa de Israel em permitir a volta dos refugiados, ver Morris. *The birth of the Palestinian refugee problem revisited*, op. cit., pp. 309-40. Sobre o acordo vacilante e evasivo de Israel, sob forte pressão americana, de permitir o retorno de 100 mil dos 700 mil refugiados, ver pp. 570-80 da mesma fonte.
- [314.](#) A partilha recomendada pela Comissão Peel alocava ao Estado judaico uma área de aproximadamente 5 mil quilômetros quadrados, e o plano de repartição das Nações Unidas em 1947 concebeu o estabelecimento do Estado judaico em 14 mil quilômetros quadrados do Mandato da Palestina. Em contraste, as linhas do armistício de 1949 continham 21 mil quilômetros quadrados; hoje, na época da redação deste livro, Israel controla 28 mil quilômetros quadrados, uma área maior que o Mandato Britânico da Palestina, mas ainda muito longe da visão de Ben-Gurion e seus aliados em 1918.
- [315.](#) O governo militar agiu com base nas Regulamentações de Defesa (de Emergência) que Israel herdou do regime colonial britânico pré-1948. Para mais sobre a situação dos palestinos israelenses durante esse período, consultar o inovador *The Arabs in Israel*, de Sabri Jiryis. Nova York: Monthly Review Press, 1976. A versão original em hebraico desse livro traduzido foi concluída pouco antes da suspensão do governo militar em 1966.
- [316.](#) Sobre a judaização da terra na sequência imediata do estabelecimento do Estado de Israel, ver o abrangente estudo de Kimmerling, Baruch. *Zionism and territory: The socio-territorial dimensions of Zionist politics*. Berkeley: University of California Press, 1983, pp. 134-46.
- [317.](#) Yiftachel, Oren. “Ethnocracy, geography, and democracy: comments on the politics of the judaization of Israel”. *Alpayim*, 19 (2000), pp. 78-105.
- [318.](#) Sobre a discriminação interna judaica entre “asquenazim” e “mizrahim” na alocação da terra, ver Yiftachel, Oren. “Construção da nação e a repartição do espaço na etnocracia israelense: colonização, terra e disparidades étnicas”. *Iyunei Mishpat*, 21:3 (1998), pp. 637-64 (em hebraico).
- [319.](#) Para mais sobre isso, ver Bar-Gal. *Pátria e geografia*, op. cit., pp. 133-6.
- [320.](#) Sobre as visões desse movimento político na Terra de Israel, ver a pequena coletânea publicada em memória de Yitzhak Tabenkin, o líder do movimento: Fialkov, Aryeh (org.). *A colonização e as fronteiras do Estado de Israel*. Efal: Yad Tabenkin, 1975 (em hebraico). Especificamente, ver o breve testemunho do general Rehavam Ze’evi, ex-chefe das Forças de Defesa, nessa coletânea (pp. 25-31).
- [321.](#) Kemp, Adriana. “From territorial conquest to frontier nationalism: the Israel case”. Tel Aviv University: The David Horowitz Institute, Paper 4, 1995, pp. 12-21.
- [322.](#) Em 24 de março de 1949, Yigal Alon mandou uma carta para David Ben-Gurion na qual expressou oposição às linhas do armistício e propôs uma fronteira alternativa, baseado na asserção de que “não se pode imaginar uma linha mais robusta que a linha do Jordão, que corre por toda a extensão do país”. Ele confirmou essa posição em uma entrevista de 1979, na qual recordou com nostalgia: “Perto do final da Guerra da Liberação, surgiu uma chance única na qual era possível tomar destemidamente toda a Terra de Israel oeste”. Tzur, Ze’ev. *Da controvérsia sobre a partição ao Plano Alon*. Efal: Yad Tabenkin, 1982, p. 74 (em hebraico).
- [323.](#) Ver Shafran, Nessia. “The Red Rock in retrospect”. In: Amir, Aharon (org.). *Keshet Te’uda: the old Land of Israel*. Ramat Gan: Masada, 1979, pp. 169-89 (em hebraico).
- [324.](#) Sobre a relutância de Israel em reconhecer as linhas do armistício de 1949 como fronteiras finais, ver o importante trabalho de Kemp, Adriana. *Falando de fronteiras: a formação do território político de Israel, 1949-1957*. Tel Aviv, 1997. Tese (Doutorado) – Tel Aviv University, 1997 (em hebraico). Ver também Kemp, Adriana. “From politics of location to politics of signification: the construction of political territory in Israel’s first years”. *Journal of Area Studies* 12 (1998), pp. 74-101.
- [325.](#) Shlaim, Avi. *The Iron Wall: Israel and the Arab world*. Londres: Penguin, 2001, pp. 171-2.
- [326.](#) Citado em Morris, Benny. *Israel’s border wars, 1949-1956*. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 444. No mesmo dia em que a carta foi enviada, Ben-Gurion fez referência a Procópio em um discurso ao Knesset.
- [327.](#) Ver Rapoport, Meron. “A colonização já tinha sido sonhada por Moshe Dayan em 1956”. *Haaretz*, 10 de julho de 2010 (em hebraico).
- [328.](#) Alon, Yigal. “Libertar a Faixa”. *LaMerhav*, 12 de dezembro de 1956 (em hebraico).
- [329.](#) Shlaim. *The Iron Wall*, op. cit., p. 236.
- [330.](#) Poucos dias antes da guerra, o coronel Eli Zeira, que mais tarde atuaria como diretor da inteligência militar israelense, informou seus subordinados, oficiais da unidade de elite Sayeret Matkal: “Haverá guerra dentro de uma semana. Dois ou três exércitos árabes vão tomar parte, e vamos derrotar todos eles dentro de uma semana [...] E o empreendimento sionista dará mais um passo adiante para a sua realização”. Citado em Edelist, Ran. *Onde foi que erramos?* Jerusalém: November Books, 2011, p. 25-6 (em hebraico).
- [331.](#) As palavras de Dayan foram transmitidas pela Voz de Israel em 7 de junho de 1967 e estão citadas no amplo estudo de Naor, Arye.

*Grande Israel: teologia e política*. Haifa: Haifa University Press, 2001, p. 34 (em hebraico).

- [332](#). Uma das comoventes canções patrióticas que expressa esse espírito paradoxal e enganoso depois da guerra de 1967 é “Sharm el-Sheikh” (letra de Amos Ettinger, música de Rafi Gabay). A letra inclui as seguintes linhas: “Sharm El-Sheikh, retornamos para você mais uma vez. Você está em nosso coração, sempre em nosso coração [...] A noite chega, trazendo outro sonho, traz na água uma esperança de paz”.
- [333](#). O manifesto foi publicado no mesmo dia (22 de setembro de 1967) nos jornais israelenses de maior leitura: *Yedioth Aharonot*, *Maariv*, *Haaretz* e *Davar*. Para uma análise informativa, ver Miron, Dan. “*Te’uda b’Israel*”. *Politics*, agosto de 1987, pp. 37-45 (em hebraico).
- [334](#). Isso derivou-se não só da admiração pelo poder israelense, mas também do declínio dos nacionalismos tradicionais, que exigiam lealdade inequívoca a uma só pátria, e ao fortalecimento simultâneo das identidades comunitárias transnacionais através do mundo ocidental.
- [335](#). Ver, por exemplo, a declaração pública do autor Haim Hazaz, ganhador do Prêmio Israel de Literatura e figura importante no mundo intelectual israelense: “Existe a questão da Judeia e de Efraim, que contêm grandes populações que terão que ser evacuadas e enviadas para países árabes vizinhos [...] Cada povo na sua – Israel na Terra de Israel, e os árabes na Arábia”. Hazaz, Haim. “Things of substance”. In: Ben-Ami, Aharon (org.). *The book of the Whole Land of Israel*. Tel Aviv: Friedman, 1977, p. 20.
- [336](#). Sobre a importância do assentamento judaico em Hebron, ver Feige, Michael. *Um espaço, dois lugares: Gush Emunim, Paz Agora e a construção do espaço israelense*. Jerusalém: Magnes, 2002, pp. 101-25 (em hebraico).
- [337](#). Deve-se notar que, nos Acordos de Oslo, Israel não concordou em parar com os assentamentos em troca da concordância da delegação palestina de repudiar o terrorismo e a violência. Em discurso ao Knesset em 6 de outubro de 1995, Rabin enunciou os princípios que o guiavam no processo: a unidade de Jerusalém (incluindo o assentamento de Ma’ale Adumim), uma entidade palestina que seria criada nos territórios não teria o *status* de Estado, o não retorno às fronteiras pré-1967 e uma fronteira de segurança que se estenderia através do vale do Jordão.
- [338](#). Isso é válido exceto a respeito da política da água na Margem Ocidental. A forma como a água é administrada nos territórios ocupados é lucrativa tanto para os assentamentos judaicos quanto para o Estado de Israel.
- [339](#). Sobre o mundo dos colonos, o ritmo de assentamento e as relações com os diferentes governos israelenses, ver Eldar, Akiva & Zertal, Idith. *Lords of the Land: The war over Israel’s settlements in the occupied territories, 1967-2007*. Nova York: Nation Books, 2009.
- [340](#). Sobre isso, ver Portugali, Juval. *As relações envolvidas: sociedade e espaço no conflito israelo-palestino*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1996, pp. 204-6 (em hebraico).
- [341](#). Para o estudo mais abrangente publicado até hoje a respeito do sistema de controle militar sobre o povo palestino e a capacidade da cultura e política israelenses de lidar com isso, ver Azoulay, Ariella & Ophir, Adi. *Ocupação e democracia entre o mar e o rio (1967)*. Tel Aviv, Resling, 2008 (em hebraico).
- [342](#). Uso o termo “reserva” para me referir à Faixa de Gaza porque uma maioria decisiva de seus habitantes são descendentes de refugiados palestinos da guerra de 1948. Ariel Sharon é conhecido como um dos arquitetos do assentamento israelense na Margem Ocidental.
- [343](#). Israel fez de tudo em seu poder para dividir a Margem Ocidental ao meio com uma construção maciça no espaço territorial entre Jerusalém e Jericó.
- [344](#). A população palestina e palestina israelense que vive entre o mar Mediterrâneo e o rio Jordão situava-se em 5,6 milhões em 2011, e o número de judeus israelenses no mesmo espaço era de 5,9 milhões. Em muito pouco tempo, haverá igualdade demográfica entre as duas populações. Ver Ravid, Barak. “O espectro demográfico continua vivo, mas a direita tenta enterrá-lo”. *Haaretz*, 3 de janeiro de 2012 (em hebraico).
- [345](#). Ver Hasson, Nir. “80% of the Jews in the country believe in God”. *Haaretz*, 27 de janeiro de 2012.
- [346](#). Uma grande fatia da generosa ajuda norte-americana a Israel permanece nas mãos dos fabricantes de armas e munição dos Estados Unidos. Para mais sobre a coalizão pró-sionista, ver Mearsheimer, John J. & Walt, Stephen M. *The Israel lobby and U. S. foreign policy*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2007.

# Conclusão: A triste fábula do sapo e do escorpião

Somente a cooperação direta com os árabes pode criar uma vida digna e segura [...] O que me entristece não é tanto o fato de que os judeus não sejam inteligentes o bastante para entender isso, mas sim que não sejam inteligentes o bastante para querer isso.

ALBERT EINSTEIN *CARTA A HUGO BERGMAN*, 19 DE JUNHO DE 1930.

Um dia, um escorpião queria atravessar um rio e pediu a um sapo para carregá-lo nas costas na travessia. “Mas você pica tudo que se move!”, comentou o sapo, atônito. “Sim”, respondeu o escorpião, “mas não vou picar você, porque eu também morreria”. O sapo reconheceu a lógica da resposta. No meio do rio, o escorpião picou o sapo. “Por que você fez isso?”, lamentou o nadador. “Agora nós dois morreremos!” “É a minha natureza”, gemeu o escorpião momentos antes de afundar nas profundezas da água.

AUTOR DESCONHECIDO ÉPOCA DESCONHECIDA.

A fábula do sapo e do escorpião apresenta uma moral familiar: nem todo mundo determina suas ações baseado no bom senso, e a natureza e a essência muitas vezes são o que determinam como agimos. Processos e movimentos históricos não possuem exatamente uma natureza, e com certeza não possuem uma essência. Entretanto, possuem ou pelo menos são acompanhados de mitos inertes nem sempre adequados à lógica, que varia conforme as circunstâncias. Como diz o ditado britânico: “O senso comum nem sempre é comum”. As características da fase atual do empreendimento sionista reforçam essa observação.

A construção do mito de um povo judeu errante arrancado de sua pátria há dois mil anos e que aspirava retornar a ela na primeira oportunidade possível está impregnado de lógica prática, ainda que se baseie inteiramente em invenções históricas. A Bíblia não é um texto patriótico, assim como a *Iliada* e a *Odisseia* não são obras da teologia monoteísta. Os agricultores que habitavam Canaã não tinham pátria política porque tais pátrias não existiam no antigo Oriente Médio. A população local que começou a desposar a crença em um Deus único nunca foi arrancada de seu lar, mas simplesmente mudou a natureza de sua fé. Não foi o caso de um povo único sendo esparramado pelo mundo, mas sim de uma nova religião dinâmica espalhando-se e conquistando novos crentes. As massas de convertidos e seus descendentes ansiaram com ardor e enorme disposição mental pelo lugar sagrado de onde se supunha que viria a redenção, mas nunca cogitaram seriamente mudar-se para lá e nunca fizeram isso. O sionismo não foi de maneira alguma a continuação do judaísmo, mas sim sua negação. De fato, é por esse motivo que este último rejeitou aquele em um momento anterior da história. Apesar de tudo isso, uma certa lógica histórica permeou o mito, e contribuiu para sua parcial efetivação.

A eclosão do nacionalismo, com sua judeofobia inerente, que varreu a Europa central e oriental na segunda metade do século XIX instilou seus princípios em uma pequena parcela da população judaica perseguida. Essa seleta vanguarda sentiu o perigo que pairava sobre os judeus e por isso começou a esculpir um autorretrato de nação moderna. Ao mesmo tempo, apoderou-se de seu centro sagrado e o elaborou como a imagem de um local antigo de onde a tribo “étnica” havia brotado e se expandido ostensivamente. Essa territorialização nacional de laços até então religiosos foi um dos feitos mais importantes, ainda que não completamente original, do sionismo. É difícil avaliar o papel desempenhado pelo cristianismo em geral e pelo puritanismo em particular na geração do novo paradigma patriótico, mas essas forças sem dúvida estiveram presentes por trás da cena durante o encontro histórico entre a concepção dos filhos de Israel como nação de um lado e o projeto de colonização do outro.

Sob as condições políticas dominantes no final do século XIX e início do século XX, a noção de assentamento em áreas “desoladas” ainda era dotada de lógica considerável. Era o auge da era imperialista, e o projeto foi viabilizado pelo fato de a terra de destino ser povoada por uma população local anônima, destituída de identidade nacional. Caso a visão e o movimento tivessem aparecido antes, no tempo em que lord Shaftesbury propôs a ideia, o processo de colonização teria sido menos complicado, e a remoção da população local, como ocorria em outras regiões coloniais, talvez tivesse se efetivado com mais facilidade e menos receios. Entretanto, em meados do século XIX, judeus devotos, em especial da Europa central e oriental, acreditavam que emigrar para a Terra Santa resultaria em profanação e por isso não desejavam fazê-lo. Os judeus que viviam no Ocidente já eram seculares o bastante para não cair na armadilha nacionalista pseudorreligiosa que os convidava para uma região que, do ponto de vista deles, não oferecia atrações culturais ou econômicas. Além disso, o trabalho de parto do monstruoso antissemitismo que tomaria conta da Europa central e oriental começara, e grande parte da população iídiche acordou de seu torpor tarde demais para se evadir do ambiente pouco hospitaleiro que estava prestes a regurgitá-la.

Não fosse a recusa dos países ocidentais de aceitar a imigração maciça, é duvidoso que esse *ethnos* pudesse ter sido construído ou que um número significativo de judeus e seus descendentes tivesse emigrado para a Palestina. Mas a eliminação de todas as outras opções forçou uma minoria dos desalojados a rumar para a Terra Santa, que de início consideraram um destino pouco promissor ao extremo. Lá tiveram que desalojar uma população local que apenas recente, hesitante e bastante tardiamente havia assumido atributos nacionais. Os conflitos surgidos da colonização foram inevitáveis, e aqueles que pensavam que tais conflitos poderiam ser ignorados estavam apenas se iludindo. A Segunda Guerra Mundial e a destruição judaica que ela causou criaram circunstâncias que permitiram ao Ocidente impor um Estado colonizador à população local. O estabelecimento do Estado de Israel como lugar de refúgio para judeus perseguidos ocorreu nas últimas horas ou, para ser mais exato, nos momentos finais da moribunda era colonial.

Sem o mito mobilizador de colonização étnica, é muito provável que a campanha pela autossoberania não tivesse êxito. Todavia, a certa altura, a lógica que ajudou a estabelecer a nação israelense sumiu, e o demônio da territorialidade mítica subjuguou insolentemente seus criadores e seu resultado. Seu ferrão venenoso desponta no início da narrativa, com a introdução da consciência de

uma pátria cujas fronteiras imaginárias excediam de longe aquelas do verdadeiro espaço da vida cotidiana. Essa consciência levou as pessoas a divisarem vastidões imensas, quase ilimitadas, ao passo que a recusa dos palestinos em reconhecer a legitimidade da invasão estrangeira de sua terra e sua resistência violenta a isso forneceram repetidamente o pretexto para a continuidade da expansão. Além disso, em 2002, quando todo o Oriente Médio – por meio da iniciativa de paz ofertada pela Liga Árabe – concordou em reconhecer oficialmente o Estado de Israel e o convidou a juntar-se à região, Israel reagiu com indiferença. Afinal, sabia muito bem que tal integração viria apenas mediante o preço de ceder a Terra de Israel e seus antigos locais bíblicos, e que dali em diante Israel teria que se contentar com um território “pequeno”.

A cada *round* do conflito nacional da Palestina, que é o conflito mais duradouro desse tipo na era moderna, o sionismo tentou apropriar-se de território adicional. E, conforme vimos, uma vez que essa terra tornou-se sagrada a partir de uma perspectiva nacionalista, foi necessário um imenso esforço para abrir mão dela. Foi a guerra de 1967 que finalmente enredou Israel em uma armadilha coberta de mel, mas sangrenta, da qual a nação mostrou-se incapaz de se desembaraçar por si. Embora seja verdade que todas as pátrias modernas são construções culturais, a retirada de território nacional é uma iniciativa quase impossível, em especial quando se tenta tal coisa por opção. Mesmo que o mundo pudesse ser convencido de que o sionismo realmente centrava-se em encontrar um lugar de refúgio para judeus perseguidos e não na conquista de uma terra ancestral imaginária, o mito etnoterritorial que motivou o empreendimento sionista e constituiu uma de suas bases conceituais mais poderosas não pode nem está disposto a recuar.

Com certeza, no fim irá fenecer como as demais mitologias nacionalistas da história. Entretanto, todos aqueles que relutam em aceitar tal abordagem completamente fatalista devem se fazer a seguinte pergunta: a morte do mito levará consigo a sociedade israelense como um todo, junto com seus vizinhos, ou deixará sinais de vida em sua esteira? Em outras palavras, será o escorpião um símbolo apenas do mito sionista ou a totalidade do empreendimento nacionalista está impregnada dos solitários atributos paranoicos do escorpião e destinada, portanto, a continuar nadando resolutamente para a ruína, a sua própria e a dos outros?

A amarga sina do sapo não é um assunto só para o futuro. Já faz bastante tempo que os palestinos encaram um sofrimento constante. Esse sofrimento passado e presente deu o tom deste livro e me inspirou a redigir o posfácio a seguir.

# Posfácio: Em memória de uma aldeia

O que estamos fazendo nas aldeias que foram abandonadas [...] por amigos sem uma batalha [...]? Estamos prontos para proteger essas aldeias de modo que seus moradores possam retornar, ou queremos apagar todas as evidências de que um dia existiu uma aldeia nesse local?

GOLDA MEYERSON (MEIR) DIANTE DO COMITÊ CENTRAL DO MAPAI  
(PARTIDO TRABALHISTA DA TERRA DE ISRAEL), 11 DE MAIO DE 1948.

Também subimos nos caminhões. O brilho das esmeraldas falava-nos através da noite de nossas oliveiras. O latido dos cães para uma lua fugidia acima da torre da igreja.

Mas não estávamos com medo. Porque nossa meninice não foi conosco. Uma canção nos bastava: Voltaremos daqui a pouquinho, para nossa casa [...] quando os caminhões esvaziarem sua carga extra!

MAHMOUD DARWISH “INNOCENT VILLAGERS”, 1995.

Depois de nossa longa e sacolejante jornada através da “pátria judaica ancestral”, gostaria agora de focar a atenção em um pedacinho de terra dentro dessa área geográfica maior. Acredito que seja importante dedicar estas páginas finais à história desse local – cujo passado permanece comigo como uma ferida aberta – devido à luz que lança sobre como recordação e esquecimento são construídos em Israel.

Leciono história na Universidade de Tel Aviv e moro não muito longe do *campus*. Tanto meu apartamento quanto meu local de trabalho estão localizados sobre as ruínas da aldeia árabe que deixou de existir em 30 de março de 1948. Naquele dia de primavera, os últimos amedrontados moradores da aldeia seguiram a pé pela estrada de terra rumo ao norte, levando com eles os pertences que conseguiram carregar, desaparecendo lentamente da vista dos inimigos que haviam cercado a aldeia. Mulheres carregavam bebês, e as criancinhas que podiam caminhar por si iam atrás delas. Os idosos eram auxiliados pelos jovens; os doentes e deficientes iam sentados em mulas. Na fuga apressada, em terror, deixaram mobília, utensílios de cozinha, malas e trouxas desmanchadas para trás, junto com o esquecido e confuso idiota da vila, que não conseguia entender por que havia sido deixado.<sup>[347](#)</sup>

Dentro de poucas horas, os alegres sitiadores haviam tomado conta da aldeia, na qual já estavam de olho havia algum tempo. Assim, os habitantes de Al-Sheikh Muwannis desaparecem das páginas da história da Terra de Israel e caem nas profundezas do esquecimento.

As casas e campos da aldeia não existem mais. Tudo que resta são duas ou três estruturas raquíticas, algumas sepulturas danificadas e umas poucas tamareiras especialmente robustas que por acaso não interferiram na área de estacionamento. Minha universidade foi estabelecida bem ao lado

dos últimos vestígios da aldeia. Tornou-se a maior instituição de ensino superior em Israel, estendendo-se pelo terreno da aldeia que não existe mais. De fato, trechos deste livro foram escritos em um gabinete da universidade. Foi dessa proximidade estranha, quase vizinhança, entre o prédio e o que desapareceu, e do atrito intolerável entre um passado ocultado e um presente em movimento e avanço constantes que retirei uma certa inspiração moral para algumas estratégias narrativas que empreguei aqui.

Como historiador, ou seja, como agente autorizado da memória que ganha a vida ensinando sobre muitos outros, não tive condições de terminar o livro sem abordar o passado do espaço físico onde levo minha vida cotidiana. Embora mãos humanas tenham feito quase todo o possível para ocultar e apagar tudo o que restava da aldeia árabe, ainda é a mesma terra e o mesmo céu, e o horizonte sobre o mar visível a oeste é o mesmo horizonte de sempre, apenas visto por olhos diferentes.

## Esquecendo a terra

Não sabemos quando a aldeia de Al-Sheikh Muwannis surgiu. Casas de agricultores sempre têm menos história que centros de poder, salões de capitais e cidades comerciais. Em um mapa preparado por Pierre Jacotin, o experiente chefe da equipe de engenheiros, agrimensores e desenhistas que viajou com o exército de Napoleão Bonaparte durante a conquista da região em 1799, existem claras indicações de uma localidade nessa área. Embora as aldeias que aparecem no inovador mapa francês sejam identificadas por nome, no caso da aldeia que nos interessa o desenhista escreveu a palavra árabe *dahr*, muito provavelmente significando “o sopé da colina”. A aldeia localizava-se na encosta de uma ampla colina na margem norte do rio Al-Auja, hoje conhecido como Yarkon. Era a maior aldeia em população e área ao norte da cidade de Jaffa. Com exceção da própria Jaffa, capital da costa palestina, é provável que também tivesse uma das mais longas histórias de habitação contínua na região.

No sopé do terreno de Al-Sheikh Muwannis, e não distante do rio (que antigamente corria ligeiramente mais ao norte do que hoje), as ruínas de um sítio magnífico conhecido como Tell Qasile foram descobertas no final da década de 1940. Em outubro de 1948, apenas seis meses após os residentes da aldeia árabe saírem à força, começaram as escavações na colina de arenito calcário a uns 800 metros ao sul das casas abandonadas. Dois cacos de cerâmica com escrita hebraica, ao que parece datando do século VII a.C., foram encontrados na superfície, levando os escavadores a inicialmente crer que estavam trabalhando em um antigo povoado judaico do “tempo do rei Salomão”.<sup>348</sup>

Como em muitas escavações arqueológicas posteriores empreendidas na Terra de Israel, os achados eram valiosos, mas não judaicos. Acontece que, no século XII a.C., os filisteus – “aqueles do verde profundo”, como eram chamados nos documentos faraônicos – tinham estabelecido um porto às margens do rio. Em volta do cais, desenvolveu-se um povoado bem estabelecido em uma área de cerca de 16 *dunams*. No meio da colina ficava um templo de tijolos de barro, perto do qual havia estruturas públicas e particulares adicionais. No século XI a.C., a casa de adoração foi

destruída e suas paredes reconstruídas com pedra. Os escavadores encontraram grande quantidade de cacos de objetos que iam de utensílios de cozinha a artigos rituais. As ruas do povoado eram retas e corriam paralelas umas às outras, sugerindo um processo de planejamento urbano em vez de construção espontânea. O local foi conquistado e queimado por egípcios faraônicos no final do século X a.C., reduzindo a atividade do lugar, mas não a fizeram cessar por completo.

Resquícios dos séculos V e IV a.C. – ou seja, do período anterior à conquista por Alexandre da Macedônia – indicam uma ocupação relativamente estável e contínua no local. Dos períodos helenístico e romano temos evidência de atividade comercial diversificada e da existência de um mercado movimentado no centro da localidade. Uma estrutura remanescente do período bizantino parece ter sido uma sinagoga samaritana, e a breve conquista sassânida do princípio do século VII d.C. deixou para trás uma rara moeda de prata. O início do domínio árabe (dinastias omíada tardia e fatímida) testemunhou a construção de um grande ponto de parada de viajantes sustentado por pilares.

Devido à terra fértil da região, podemos presumir que os aldeões continuaram a viver na área durante o longo período de dominação muçulmana, embora o centro do povoado tenha se mudado ligeiramente para o norte, muito provavelmente em função de enchentes do rio em invernos particularmente chuvosos. Em uma colina próxima, levemente mais alta que Tell Qasile, outra aldeia começou a tomar forma. Ao longo dos anos, seus habitantes converteram-se ao islã e batizaram a aldeia em homenagem a uma figura local ali sepultada.

O nome Al-Sheikh Muwannis já aparece nas memórias de viagem de Jacob Berggren, um sacerdote muito culto da embaixada sueca em Istambul que visitou a Palestina no começo dos anos 1820. Em dezembro de 1821, ele viajou de Jerusalém a Acre (então conhecida como Akka) via Ramla e passou pela aldeia. Conforme seu relato, a aldeia localizava-se em uma colina cercada de terra lamacenta que foi inundada pelas águas a despeito do inverno moderado.<sup>349</sup>

Não sabemos qual era a população da aldeia nesse período, mas podemos presumir de modo razoável que não fosse inferior a 315, que era a população da aldeia conforme o levantamento feito pelo Fundo de Exploração da Palestina (PEF) em 1879.<sup>350</sup> A significativa revolução demográfica que afetou algumas áreas do Oriente Médio teve início nas três últimas décadas do século XIX e acelerou-se no século XX. De acordo com o primeiro censo britânico na Palestina, concluído em 1922, a aldeia possuía 664 habitantes, e em 1931 a população havia subido para 1.154. Em 1945, a população da aldeia estava em 1.930; três anos depois, às vésperas de seu esvaziamento, era o lar de 2.160 homens, mulheres e crianças.<sup>351</sup>

O aumento da taxa de natalidade palestina, que pode ser creditada basicamente às condições sob o Mandato Britânico, foi mais ou menos igual ao processo ocorrido na Europa um século antes. O aumento da produção de alimentos ampliou a expectativa de vida das crianças, ao passo que os aspectos inibidores da natalidade na modernidade – tais como educação, melhoria do *status* da mulher e, mais importante, a esperança na mobilidade social da geração seguinte – ainda não haviam entrado em cena. É bastante provável que nas três décadas finais de sua existência, a próspera aldeia tenha atraído camponeses migrantes das regiões montanhosas menos férteis. Se esses migrantes seguiram para a aldeia, foram incorporados à população local e na sequência tornaram-se parte dela.

À medida que Al-Sheikh Muwannis continuou a se expandir, algumas das casas de barro foram substituídas por casas de tijolos de pedra e até de cimento. Moshe Smilansky, autor e agricultor famoso em toda a comunidade sionista na Palestina e que escreveu uma considerável quantidade de textos sobre a vida dos árabes na Palestina, descreveu Al-Sheikh Muwannis com admiração:

Todos os agricultores, exceto por uns poucos excepcionais, usam arados ocidentais. Existem quatro colheitadeiras na aldeia, bem como equipamento de grande porte para debulhar. Empregam métodos modernos na organização dos laranjais e fertilizantes comerciais, emulando as práticas agrícolas judaicas.<sup>352</sup>

Al-Sheikh Muwannis também foi uma das primeiras aldeias a organizar um mercado cooperativo de cítricos. Sa'id Baidas, um morador da aldeia, era chefe do Conselho Palestino de Cítricos (e oponente do mufti ).<sup>353</sup> Em 1932, foi estabelecida uma escola regional para meninos na aldeia, e uma instituição semelhante para meninas foi implantada 11 anos depois.

A prosperidade econômica da aldeia também pode ter sido responsável pela política de moderação e tolerância em relação à expansão dos assentamentos sionistas no país. Tel Aviv crescia em ritmo fenomenal logo ao sul, e o relacionamento da aldeia com os novos vizinhos era no geral amistoso. Crianças da aldeia às vezes iam de bicicleta até a aldeia de Summayl (Al-Mas'udiyya), situada ao norte do rio e onde algumas casas árabes ficavam adjacentes a casas judaicas. Os judeus também compravam frutas e legumes regularmente dos bem-sucedidos agricultores. Embora os moradores de Al-Sheikh Muwannis ficassem descontentes na ocasião em que a Câmara Municipal de Tel Aviv tentou tributar parte de sua terra, as queixas soaram mais como insatisfação de contribuintes do que como protestos de nacionalistas. A elite da aldeia, que possuía grande parte da terra, até concordou em vender aos judeus mais de três mil *dunams* na parte norte da vila; depois da transação, conservaram 11,5 mil *dunams* de terra fértil, com muitos pomares, bananais verdejantes, campos de cultura de cereais e áreas de pastoreio.

No final da Primeira Guerra Mundial, uma cota considerável da produção agrícola da aldeia foi transportada sobre o rio até o porto de Jaffa por uma ponte conhecida como Jisr al-Hadar. Essa ponte foi explodida pelos otomanos durante sua retirada, e no lugar dela os britânicos construíram uma ponte de barris, que em 1925 foi substituída pela primeira ponte de cimento da Palestina, erguida pelo pioneiro Batalhão Operário Sionista (Gdud Ha'avoda). A ponte pretendia ligar Tel Aviv e Herzliya, o novo assentamento ao norte, estabelecido no ano anterior, e prover a aldeia de uma estrada pavimentada para exportação mais fácil da produção.

Nada sabemos sobre o estado de ânimo na aldeia durante a Revolta Árabe dos anos 1930. Entretanto, baseados na ausência de quaisquer sinais de agitação, podemos concluir com cautela que os protestos anticoloniais que grassaram pela Palestina no período parecem não ter reverberado em Al-Sheikh Muwannis e que ainda não havia surgido uma consciência nacional entre seus habitantes.<sup>354</sup> Durante a Segunda Guerra Mundial, quando muitos soldados britânicos residiram na região, Ibrahim Baidas, membro da família mais rica da aldeia, abriu um grande café perto da ponte em sociedade com soldados dispensados de Tel Aviv. Devido aos pavilhões com sombra à beira d'água, o café foi chamado de Jardim Havaiano. Era palco de apresentações e tornou-se tamanho

ponto de referência que os moradores locais logo começaram a se referir à ponte usando o nome do café.<sup>355</sup> A vida serena de uma ilha tropical do oceano Pacífico parecia ao alcance da mão.

Não sabemos o que árabes e judeus discutiam tomando chá e café no local, e muito provavelmente jamais saberemos. Entretanto, sabemos que a serenidade do estabelecimento foi de início perturbada não pelo conflito nacional, mas por um delito criminoso: um roubo no café na noite de 10 de agosto de 1947, perpetrado por jovens beduínos de Abu Kishk que viviam a leste de Herzliya. No decorrer do assalto, três clientes de Tel Aviv, bem como o gerente, um aldeão de Al-Sheikh Muwannis, foram mortos. Foi um estranho prelúdio para as ondas de choque político que abalariam a aldeia poucos meses depois.

Logo após a Assembleia Geral das Nações Unidas votar o plano de repartição em 29 de novembro de 1947, a tensão despontou por toda a região. De acordo com a resolução, Al-Sheikh Muwannis, como todas as outras aldeias da planície costeira, ficaria dentro das fronteiras do Estado judaico. Os palestinos em torno de Tel Aviv ficaram consternados. Como seria para os árabes viver em um Estado de novos colonizadores, que continuavam a chegar em número cada vez maior? Como podiam confiar em que um regime de forasteiros trataria os habitantes locais de forma justa? A maioria dos pacatos aldeões com certeza desconheciam a reivindicação sionista de propriedade da “terra ancestral” dos judeus, embora seja seguro presumir que tivessem notado a tendência dos vizinhos não convidados de expandir seus latifúndios.

Embora violentos embates tenham eclodido imediatamente ao longo da linha entre Tel Aviv e Jaffa (que, de acordo com o plano de repartição, permaneceria um enclave árabe dentro do Estado judaico), com dúzias de baixas de ambos os lados, a área ao norte de Tel Aviv, a primeira cidade toda judaica, permaneceu calma, ainda que saturada de tensa expectativa.

A essa altura, a primeira manobra do Haganah foi exercer forte pressão sobre os moradores de três aldeias localizadas ao sul do rio Al-Auja (Yarkon) e adjacentes às casas ao norte de Tel Aviv em um esforço para fazê-los abandonar seus lares. No final de 1947, os moradores de Summayl foram forçados a evacuar suas casas e se mudar para Jammasin. Então, em janeiro de 1948, os aldeões de Jammasin abandonaram suas casas e, junto com os refugiados que de início haviam se abrigado em sua aldeia, bem como os aldeões de Jarisha, encontraram abrigo temporário na grande vila de Al-Sheikh Muwannis. Como resultado do influxo de vizinhos desalojados, o estado de ânimo na aldeia foi de mal a pior. Relatos de batalhas ferozes em Jaffa e na vizinha Salama aumentaram a atmosfera de medo geral. Em 28 de janeiro de 1948, Ibrahim Abu Khil, o “diplomata” da aldeia, decidiu com os outros líderes das localidades vizinhas ir a Petah Tikva discutir a situação com oficiais do Haganah. Foi resolvido realizar a reunião na casa de Avraham Shapira, figura mítica na comunidade do assentamento sionista que desfrutava de grande confiança entre os habitantes locais da Palestina.

A despeito da franca hostilidade contra a grande localidade árabe, Yosef Olitzky, do Haganah, testemunhou a aproximação pacífica dos representantes palestinos. De acordo com seu relatório do encontro, os representantes das aldeias expressaram “seu desejo de manter relações amigáveis, e disseram que impediriam todos os árabes forasteiros e seus ‘desordeiros’ de entrar em seu território, e que, se não conseguissem controlá-los, pediriam auxílio ao Haganah”.<sup>356</sup> Como resultado dessa

produtiva discussão, Abu Khil permaneceu em contato próximo com a principal força judaica, neutralizando os atritos e mal-entendidos surgidos da tensão crescente. Em fevereiro, a aldeia ficou debaixo de fogo e uns poucos tiros foram disparados de volta, mas essas escaramuças não resultaram em baixas. Os acontecimentos foram investigados e esclarecidos, e ambos os lados tomaram medidas para acalmar a atmosfera hostil. E embora jovens árabes da aldeia ainda cavassem trincheiras defensivas, a entrada de forças de combate externas foi proibida, e aldeões moderados que defendiam as relações pacíficas continuaram a controlar todas as ações do povoado.

Mas esse estado de calma era inaceitável para os líderes do Haganah. A despeito da disposição pacífica da aldeia, eles estavam preocupados com a presença de uma localidade árabe tão grande próxima do porto de Tel Aviv – perto da usina de eletricidade e do aeroporto, ambos localizados na costa. Além disso, no mesmo período, o Haganah estava no processo de formulação do Plano Dalet, que fixou a meta explícita de obter continuidade territorial sob controle sionista. A ideia de que uma grande população palestina era uma ameaça à existência de uma nação-Estado estável tornou-se cada vez mais arraigada. Devemos lembrar que, da população designada para o Estado judaico pelo plano de repartição das Nações Unidas, mais de 400 mil, ou 40%, eram árabes. E, a despeito dos grandes esforços de figuras como Israel Rokach, o prefeito liberal de Tel Aviv, e Gad Machnes, representante moderado dos plantadores judaicos de críticos do país, para impedir a escalada, suas iniciativas pacifistas foram malsucedidas e, além do mais, eram incompatíveis com a política do Haganah.<sup>357</sup> Também há indícios não confirmados de que o Haganah deu dinheiro a colaboradores árabes para disseminar rumores de planos judaicos para atacar a aldeia a fim de encorajar os moradores árabes a fugir para salvar a vida.<sup>358</sup>

Não é de espantar, portanto, que a incitação e os rumores falsos crescessem com o passar de cada semana. Espalharam-se relatos de que combatentes estrangeiros e “gangues” haviam penetrado na aldeia e que um grande suprimento de armas também havia sido contrabandeado. Alguns afirmaram até que oficiais alemães estavam presentes em Al-Sheikh Muwannis.<sup>359</sup> A eficiente rede de inteligência do Haganah e os voos de reconhecimento da organização sobre a aldeia confirmaram repetidamente a ausência de fundamento dessa informação, mas não adiantou. Avraham Krinitzi, o prefeito de Ramat Gan que cobiçava as terras da aldeia vizinha, estava entre os principais incitadores dos boatos falsos. A organização Lehi (acrônimo para “Combatentes pela Liberdade de Israel”, grupo liderado por Avraham Stern), que teve participação relativamente pequena nos ferozes confrontos ao sul de Tel Aviv, juntou-se à campanha de intimidação no norte, que tinha por objetivo expulsar a população árabe local. Ya’akov Banai, comandante de outro grupo militar, os separatistas do Irgun, registrou as seguintes recordações:

A aldeia esparrama-se entre Tel Aviv, Ramat Gan e Petah Tikva. Embora essa condição force-a a agir sábia e calmamente, mantém contato constante com os centros de população árabe. Shmuel Halevy [um oficial da municipalidade de Tel Aviv] sugere a conquista da aldeia, e começamos a tomar as medidas preparatórias. Foi realizada uma patrulha ostensiva com a participação de 60 homens. Passamos pela aldeia e tentamos nos assegurar de que soubessem que éramos do “Jama’at Shtern” [árabe: Gangue de Stern]. Eles ficaram aterrorizados. A segunda medida foi mandar um convite ao *mukhtar* para um encontro no dia seguinte na ponte Musrara, nos arredores de Tel Aviv. Dois *mukhtars* vieram ao encontro: o de Al-Sheikh Muwannis e um da aldeia de Jalil [hoje Gellilot]. Chegaram a cavalo, em trajes formais. Shmuel Halevy informou-os de que tinham 24 horas para juntar todas as

armas da aldeia e levá-las a um local designado. Eles afirmaram que tudo que possuíam eram armas pessoais, pistolas (para usar em casamentos). Mas essas duas encenações, a patrulha e o encontro, foram suficientes para enchê-los de temor. Começaram a abandonar a aldeia, e continuamos a pressionar os aldeões.<sup>360</sup>

O ato seguinte de “pressão” foi um típico ataque terrorista. O combatente Lehi Elisha Ibzov (Avraham Cohen) foi capturado a caminho de Nablus com um caminhão repleto de explosivos que deveriam ser detonados na zona árabe da cidade. Em retaliação, os combatentes Lehi raptaram quatro aldeões adultos de Al-Sheikh Muwannis que estavam acompanhados de um menor e rumavam para Jalil em busca de alimentos e combustível. Embora os cinco reféns não tivessem ligação com a captura de Ibzov em Nablus, os raptadores do Lehi ameaçaram matá-los se seu companheiro de armas não fosse solto. Espalharam-se boatos pela aldeia de que os raptadores já haviam assassinado os reféns, e o pânico atingiu novos patamares. Como resultado de persuasão, dissuasão e mediação do Haganah, os cinco aldeões foram soltos (nesse meio-tempo, veio a se saber que Ibzov havia sido executado imediatamente depois de capturado), mas o ato terrorista teve o efeito desejado. “A aldeia ficou cada vez mais abandonada”, prossegue Banai com satisfação. “Deixamos uma rota de saída para eles. Muitos vagueavam com seus pertences rumo a Tulkarm e Qalqilya.”<sup>361</sup>

Os ferozes heróis do Lehi não foram os únicos a deixar uma “rota de saída” ao norte para os moradores de Al-Sheikh Muwannis. Eles agiam em conjunto com membros moderados do Haganah. Apesar do acordo tácito prévio, das hesitações e das questões morais envolvidas, o comando do Haganah em Tel Aviv decidiu juntar-se ao grupo separatista na imposição de um cerco a todas as rotas para a aldeia. Embora o Mandato Britânico ainda estivesse em vigor na época, e as forças de Sua Majestade ainda estivessem na área, sua presença não impediu que o 32o Batalhão da Brigada Alexandroni cercasse a aldeia à luz do dia em 20 de março e ocupasse uma série de casas. Daquele ponto em diante, toda passagem e movimentação árabes exigiram a autorização do inimigo, e todas as provisões que entravam na aldeia eram submetidas a rigorosa inspeção. Ficou impossível para os aldeões chegar a seus campos ou cuidar da lavoura que estava quase no ponto da colheita. O passo seguinte foi proibir o retorno de qualquer um que deixasse a aldeia. O estrangulamento econômico, combinado à falta de combustível necessário para o funcionamento dos geradores, resultou rapidamente em escassez não só de alimento, mas de água. Nos dias finais da aldeia, os poucos habitantes que restavam evacuaram suas casas liderados por Ibrahim Abu Khil, que, até o último instante, havia acreditado ingenuamente nas promessas de seus “amigos” judeus.

Assim que os habitantes deixaram a aldeia – exceto, claro, o aldeão idoso e idiota, cujo destino permanece desconhecido –, os combatentes do Lehi rapidamente apoderaram-se de seus prédios principais. Ali montaram sua base principal, que chamaram de Ramat Yair, em memória do falecido comandante Avraham Stern, cujo nome de código era “Yair”.<sup>362</sup> Dessa base foi emitida a ordem para que os combatentes do Lehi tomassem parte na conquista de Deir Yassin, perto de Jerusalém, poucos dias depois. Como sabemos, o breve ímpeto de luta em Deir Yassin terminou em 9 de abril com o assassinato de mais de 100 habitantes da aldeia montanhosa e a humilhação pública de todos os que restaram. Ramat Yair permaneceu em funcionamento até 29 de maio, quando os sucessores de Stern foram absorvidos pelas Forças de Defesa de Israel. Nesse ponto, o local tornou-se uma das

novas bases militares de Israel, mas não tardou para as autoridades começarem a povoá-lo com imigrantes judeus, por medo de que os refugiados pudessem tentar voltar para a aldeia.

A essa altura, porém, os amedrontados moradores de Al-Sheikh Muwannis que haviam sido forçados ao exílio estavam a quilômetros de distância. Alguns haviam chegado a Tulkarm e Qalqilya, que passou ao controle jordaniano após a guerra. Outros dispersaram-se pelas aldeias da região do Triângulo, como Tira e Jaljulia, que no fim acabaram incluídas no território incorporado ao Estado de Israel. Outros ainda foram parar nos campos de refugiados da Faixa de Gaza. Em Israel, sem fonte de renda, de início viveram em tendas e foram submetidos a restrições para viajar. Alguns deixaram a Margem Ocidental e Israel e começaram a vagar pelo Oriente Médio. Um pequeno número conseguiu chegar aos Estados Unidos e ao Canadá. A terra que deixaram para trás em Al-Sheikh Muwannis foi desapropriada pelas autoridades israelenses. Aqueles que permaneceram em Israel foram classificados como “ausentes” a despeito de sua presença no país e destituídos de todos os direitos de propriedade sobre suas terras e casas. Nem é preciso dizer que nenhum dos aldeões recebeu indenização.

Anos depois, os antigos habitantes de Al-Sheikh Muwannis faziam peregrinações em segredo para dar uma olhada de longe em suas casas. Refugiados que se tornaram cidadãos israelenses tiveram condições de fazer isso antes de 1967, ao passo que aqueles que acabaram vivendo na Margem Ocidental chegaram em lágrimas na colina de arenito calcário somente depois da Guerra dos Seis Dias.

## Uma terra de esquecimento

A experiência dos moradores de Al-Sheikh Muwannis foi preferível à amarga sina dos moradores de Deir Yassin, Ein al-Zeitun, Balad al-Shaykh e outras aldeias onde os habitantes pagaram com a vida por ousar apoiar a resistência armada contra o estabelecimento de um Estado judaico em seu país. Entretanto, foi sem dúvida pior que a experiência de outros aldeões, como os habitantes de Ein Houd.

A exemplo dos habitantes de Al-Sheikh Muwannis, as pessoas que viviam na pacata aldeia localizada na encosta sobre a planície costeira norte optaram por não entrar em conflito com as forças militares sionistas e mesmo assim foram desalojadas de suas casas. Surpreendentemente, algumas foram autorizadas a continuar vivendo em uma colina não muito longe da aldeia, o que lhes permitiu olhar para ela pelo resto da vida. Suas antigas casas tornaram-se uma aldeia de artistas israelenses, e durante muitos anos as autoridades israelenses consideraram a nova e realocada “Ein Houd” uma localidade não reconhecida. Contudo, a sorte enfim agiu em favor do povoado. Cinquenta e dois anos depois do estabelecimento da nova aldeia na colina, ela obteve o reconhecimento oficial do governo e, em 2006, foi até mesmo ligada à rede elétrica israelense.<sup>363</sup> Os refugiados de Al-Sheikh Muwannis, em contraste, não conseguiram continuar a viver juntos como uma comunidade, e a maioria acabou espalhada pelo mundo.

A história de Al-Sheikh Muwannis não é incomum. Conforme comentado no capítulo 4, somado ao despovoamento dos bairros árabes nas cidades, mais de 400 aldeias foram eliminadas – apagadas –

da Terra de Israel durante e após a guerra de 1948.<sup>364</sup> No todo, no decorrer da Nakba, umas 700 mil pessoas foram desalojadas, suas terras e casas desapropriadas sem indenização. Muitas delas e seus descendentes ainda vivem em campos de refugiados por todo o Oriente Médio. Por que então o interesse em uma aldeia isolada?

Conforme expliquei no início deste posfácio, tenho um sentimento desconfortável quanto ao lugar, que, afirmo, deveria ser compartilhado por todos os historiadores que trabalham na Universidade de Tel Aviv. Minha ocupação primária é tentar moldar memórias cuidadosamente a partir de documentação esquecida do passado. Tenho como profissão o ensino da história, e meus alunos esperam que eu exiba um grau razoável de integridade acadêmica imparcial. No início de cada nova turma, portanto, me certifico de ensinar a eles que a memória coletiva é em certa medida um produto de engenharia cultural, quase sempre dependente do estado de espírito e das necessidades do presente. Também dou especial ênfase ao fato de que, assim como o passado é responsável pela criação do presente, o presente nacional molda livremente o seu passado, que, devemos lembrar sempre, contém um vasto espaço vazio de esquecimento.

Vivo dentro de uma nação e de um território que são ambos evidentes construções de lembranças de um passado de quatro mil anos. Essa memória judaica processada e reconstruída tornou-se o alimento mantenedor do movimento sionista e serviu de base primária para legitimar seu empreendimento colonizador. Isso, entre outras coisas, ajudou a moldar a mentalidade política israelense, que sustenta que a “brevidade” da situação palestina não pode ser comparada à extensão da condição dos judeus. Afinal, como podemos comparar um exílio de seis ou sete décadas a um exílio de dois milênios? Como podemos comparar os anseios de agricultores simplórios aos anseios da eternidade judaica? Qual o valor das reivindicações de refugiados sem-teto quando comparadas à promessa divina, mesmo que Deus não exista?

A história resumida de Al-Sheikh Muwannis pode ser entendida como análoga à exclamação da criancinha no conto de Hans Christian Andersen sobre a roupa nova do imperador: “O rei está nu!”. Para justificar essa afirmação categórica, ofensiva, voltaremos nossa atenção agora para a política de memória nacional que encontra tal expressão simbólica nas antigas terras da aldeia. Essa região, que hoje é ocupada por vários bairros chiques israelenses,<sup>365</sup> contém uma rara e intrigante concentração de quatro órgãos de comemoração sionistas israelenses: o Museu Eretz Israel, o Museu Palmach, o Museu Israelense no Centro Yitzhak Rabin e, claro, o Beit Hatfutsot, Museu do Povo Judeu. Esses quatro bastiões da memória ficaram encarregados de preservar e documentar um passado judaico, sionista e israelense.

A mais antiga das quatro instituições é o Museu Eretz Israel, fundado em 1958 na extremidade sul da aldeia, perto das escavações de Tell Qasile, que, como sabemos, começaram dez anos antes. Somado às descobertas arqueológicas que, de acordo com a datação histórica, pertencem ao “período bíblico”, o museu pretende apresentar toda a “história da Terra e sua cultura”. Entre as mostras permanentes está “A Terra do barão”, que oferece um detalhada exploração do empreendimento colonizador de Edmond James de Rothschild e do “estabelecimento da colônia judaica na Terra de Israel”. De modo bastante simbólico, o pavilhão de etnografia e folclore do

museu, dedicado à memória dos “estilos de vida judaicos em diferentes comunidades pelo mundo”, situa-se em uma antiga casa de Al-Sheikh Muwannis, sem fazer referência à história da estrutura ou do “estilo de vida” de seus moradores anteriores.

A instituição foi inicialmente conhecida como Museu da Terra de Israel (Muzeon Eretz Israel), mas, com a nomeação do general (reformado) Rehavam Ze’evi como diretor, o nome foi trocado para Museu Eretz Israel. Durante sua gestão, o museu foi revitalizado, e o grande amor de Ze’evi por sua pátria em expansão manifestou-se no foco e conteúdo das exposições. Em 1988, o ex-general fundou o Partido Moledet, que pedia a “transferência” dos árabes israelenses para fora de Israel; todavia, a atividade política não o impediu de continuar a dirigir o museu até 1991, quando foi nomeado ministro do governo israelense. Na época da redação deste livro, o presidente do museu era Dov Tamari, um ex-general de brigada com Ph.D. em história.

O Museu Palmach situa-se um pouco mais acima na colina de arenito e fica isolado como uma fortaleza. Na fachada do prédio está o lema “A retidão do caminho”, retirado de um conhecido poema de Nathan Alterman, o mesmo poeta que em 1948 reagiu com grande entusiasmo à descoberta da Tell Qasile “judaica” e em 1967 estava entre os fundadores do Movimento Terra de Israel Completa. Na época da redação deste livro, o presidente da associação responsável por gerenciar o museu era o ex-general Yeshayahu Gavish, e a instituição funcionava sob os auspícios do Ministério de Defesa israelense. O museu foi estabelecido no ano de 2000 para comemorar a histórica iniciativa militar do Palmach, a força de ataque de elite do Haganah. O Palmach desempenhou papel crucial na vitória de 1948, embora não no *front* de Al-Sheikh Muwannis. Nas primeiras décadas da soberania israelense, uma grande parcela dos oficiais mais graduados das Forças de Defesa de Israel veio das fileiras dessa força. Desses oficiais, o mais conhecido no campo internacional foi Yitzhak Rabin, assassinado em 1995 enquanto ocupava o cargo de primeiro-ministro de Israel.

O Centro Yitzhak Rabin, localizado atrás do Museu Palmach, foi criado por lei em 1997 para homenagear o primeiro-ministro morto dois anos antes. No centro do complexo situa-se o Museu Israelense, inaugurado em 2010 e estabelecido, entre outros motivos, para oferecer “uma imagem do empreendimento sionista como uma história de sucesso [...]”. A concepção do museu partiu de Anita Shapira, chefe do Instituto Weizmann para o Estudo do Sionismo na Universidade de Tel Aviv, que também chefiou a equipe responsável pelo conteúdo exibido. O presidente do conselho público que deu início ao projeto, bem como sua figura mais proeminente, é o ex-chefe do Serviço de Segurança Geral (Shin Bet) Jacob Perry, que poucos anos depois, em 2009, também foi nomeado presidente do conselho de diretores do Beit Hatfutsot, localizado no *campus* da Universidade de Tel Aviv, adjacente ao Centro Yitzhak Rabin.

Fundado em 1978, o Beit Hatfutsot situa-se no coração do *campus* da Universidade de Tel Aviv. Seu conselho de direção internacional atualmente é presidido por Leonid Nevzlin, um bem-sucedido empresário russo que fugiu para Israel em 2003 após ser condenado à revelia pelas autoridades russas por encomenda de assassinatos e evasão de bilhões de dólares em impostos. Ariel Sharon, o amigo de Nevzlin, convocou-o a salvar esse bastião da memória judaica do colapso financeiro e, de fato, com a ajuda das economias que trouxe da Rússia, Nevzlin teve êxito na missão. [366](#)

A meta oficial do museu é “apresentar e exibir a história contínua de quatro mil anos do povo judaico – passado, presente e futuro”, “alimentar um sentimento de ligação nos visitantes judaicos e fortalecer a identidade judaica” e “fomentar o entendimento do povo judeu e o apoio a Israel como Estado judaico entre todos os visitantes”. Entre outros elementos, o museu possui um Centro Genealógico com um banco de dados que já contém mais de três milhões de nomes. O centro possibilita aos visitantes “explorar sua descendência, registrar e preservar sua árvore genealógica para as futuras gerações, com isso acrescentando seu próprio ‘ramo’ à árvore familiar do Povo Judeu”, não só pelo uso dos nomes, mas também pela utilização do teste de DNA. A piscina genética já contém 300 mil amostras, e o número continua a crescer pelo fato de a “genealogia genética ser de particular importância para o povo judeu”.

Além do destacado empresário e de ex-oficiais da segurança, o conselho de direção internacional do museu inclui historiadores respeitados que representam a Universidade Hebraica de Jerusalém e a Universidade de Tel Aviv. Na época da redação deste livro, os cargos eram ocupados pelos professores Israel Bartal, Jeremy Cohen, Itamar Rabinovich e Raanan Rein. Como mostrado nos outros museus brevemente comentados, tal perfil social é típico de quase todas as instituições culturais importantes de Israel.

As terras de Al-Sheikh Muwannis foram invadidas e inundadas por um caudal de memória judaica – oriundas do baixo rio como uma onda maciça, subindo de roldão até o topo da colina e irrompendo poderosamente em sua crista através do centro da aldeia obliterada. Suas instituições abrigam milhares de informações, incontáveis mostras e exposições, uma miríade de endereços e fotografias. Muito capital foi investido na comemoração da sina, do sofrimento e do sucesso dos judeus. Centenas de pessoas visitam essas instituições a cada dia para aprender com elas, inclusive escolares israelenses, soldados das Forças de Defesa de Israel, visitantes israelenses comuns e numerosos turistas internacionais. Todos tendem a ir embora tomados por uma profunda satisfação, convencidos de que sua consciência do passado judaico agora é mais firme e mais sólida.

Nem é preciso dizer que nenhum desses gloriosos templos da memória faz menção à história do local onde foram construídos. Como a aldeia árabe não pertence a um passado judaico, sionista ou israelense, não encontramos vestígio dela nesse grande e movimentado agrupamento de museus.

O *campus* da Universidade de Tel Aviv foi construído no topo da colina de arenito, ajudando a facilitar que se apague Al-Sheikh Muwannis lenta, mas firmemente. A data oficial de fundação é 1964, mas a pedra fundamental do primeiro prédio acadêmico, que se sobressaiu desafiadoramente acima das estruturas relativamente baixas da aldeia, já havia sido assentada em 1955. Conforme foi observado, as estruturas da aldeia foram povoadas por judeus desalojados e atingidos pela pobreza em 1948. Em poucos anos, teve início uma guerra de desgaste entre a Universidade de Tel Aviv e esses novos moradores locais de baixa renda. Apenas em 2004, após o pagamento de 108 milhões de *shekels*, a maioria dos moradores foi removida da área, permitindo à universidade crescer com mais força ainda e se expandir ao sul, pondo abaixo as casas remanescentes de forma sistemática.<sup>367</sup> Claro que ninguém envolvido nessas modificações jamais cogitou a possibilidade de indenizar os proprietários originais não judeus da terra.

A Universidade de Tel Aviv emprega mais de 60 professores de história em três departamentos diferentes; um número comparável de historiadores trabalhou aqui no passado e se aposentou. Em nenhuma outra parte do meio acadêmico israelense é possível encontrar uma comunidade de memória tão grande e produtiva. Esses estudiosos são autores de dúzias de obras sobre um variado conjunto de temas de história internacional, do Oriente Médio, judaica e israelense. Seus feitos acadêmicos são louvados tanto em Israel quanto no exterior, e alguns desses eruditos são convidados permanentes das mais prestigiosas universidades do mundo. Todavia, nenhum deles achou necessário escrever um livro, ou mesmo um único artigo acadêmico, a respeito da história da terra que jaz sobre o asfalto e o cimento em cima dos quais seu capital de prestígio continua a se acumular. Nenhum deles orientou uma pesquisa de mestrado ou doutorado sobre a tragédia dos aldeões sem voz que foram removidos do local. Como é típico de histórias nacionais, o lado sombrio do passado foi enfiado no subconsciente para esperar, na melhor das hipóteses, que as gerações futuras tragam-no à tona. Os barões da memória devem sempre dar mostras de espírito científico, mas nunca se exigiu que sejam éticos.<sup>368</sup>

Em 2003, um fascinante grupo de ativistas israelenses conhecido como Zochrot, cuja meta é tornar a Nakba parte da consciência pública, enviou uma carta ao professor Itamar Rabinovich, então presidente da Universidade de Tel Aviv. A carta solicitava à universidade que reconhecesse, “de forma modesta, o passado apagado” de Al-Sheikh Muwannis.<sup>369</sup> A petição foi assinada por 20 professores universitários, bem como dúzias de estudantes e descendentes de ex-moradores da aldeia. Rabinovich, que atuou como tenente-coronel no serviço de inteligência das Forças de Defesa de Israel e embaixador israelense nos Estados Unidos, é também historiador do Oriente Médio e agraciado com o Prêmio do Livro Judaico dos Estados Unidos por um de seus estudos acadêmicos. Apesar do papel como agente da memória e membro do conselho de diretores do Beit Hatfutsot: o Museu do Povo Judeu, ele nem respondeu ao pedido dos professores e estudantes para se comemorar o passado recente. Pelo que é possível esclarecer de sua posição, ele parece simplesmente ter optado por ignorar o assunto. As perguntas de jornalistas insistentes tiveram a seguinte resposta dos porta-vozes da universidade: “Um projeto sobre a história da universidade está sendo redigido atualmente e também vai abordar Al-Sheikh Muwannis”.<sup>370</sup> Entretanto, em 2012, na época da redação deste livro, o projeto há muito esperado ainda não havia sido publicado, e a Universidade de Tel Aviv e a terra onde ela se situa ainda careciam de uma história escrita.

Apesar de tudo isso, ainda resta um resquício do passado da aldeia suprimida. No lado sul da universidade, situa-se uma magnífica estrutura árabe reformada conhecida como Casa Verde. Embora a estrutura seja oficialmente designada como um clube para o corpo docente, devido aos preços altos não costuma ser frequentada pelos professores aos quais supostamente se destinava. Em vez disso, serve como um lucrativo salão de banquete e restaurante para o qual são convidados estrangeiros distintos durante conferências acadêmicas e para eventos de angariação de fundos. O *website* em idioma hebraico recentemente descreveu o estabelecimento da seguinte forma:

A casa é um tesouro arquitetônico singular que resta da aldeia de Al-Sheikh Muwannis. A aldeia de Al-Sheikh Muwannis

localizava-se na extremidade de um antigo assentamento filisteu que existia já no século XII a.C. (Tell Qasile). O crescimento e expansão da aldeia na primeira metade do século XIX resultaram na construção de grandes casas de pedra cinzelada, ao lado de casas simples de pedra. No final da Primeira Guerra Mundial, os britânicos chegaram à periferia da aldeia controlada pelos turcos e, em um ataque de surpresa na noite de 2 de dezembro de 1917, a aldeia passou ao controle britânico. O começo do Mandato Britânico resultou no desenvolvimento de toda a região: Tel Aviv e Jaffa, bem como Al-Sheikh Muwannis. A Casa Verde podia ser vista em destaque de longe devido à cor e à belíssima arcada que adornava sua fachada. Na época, seus dois pavimentos superiores serviam de residência e o térreo era usado para comércio e produção de artesanato.

A partir de 1924, a situação da aldeia mudou. Parte de sua terra foi vendida, e teve início a negociação para a compra de mais terra. Em março de 1948, a aldeia foi designada como base de operações do Lehi, conhecida como Ramat Yair. Foi o local de maior agrupamento de soldados do Lehi, de onde foi emitida a ordem referente à integração das forças do Lehi às Forças de Defesa de Israel. Em junho de 1948, após o estabelecimento do Estado, Al-Sheikh Muwannis foi usada para abrigar o pessoal da Força Aérea e do Machal (voluntários no exterior). A partir de 1949, as casas da aldeia foram usadas para alojar imigrantes e refugiados judeus lesados pela guerra, bem como combatentes retornados das batalhas da Guerra da Independência que não dispunham de outro lugar para viver. O ano de 1964 marcou a inauguração do *campus* da universidade em Ramat Aviv. À medida que a universidade continuou a se desenvolver, a Casa Verde foi designada para servir de clube de professores.<sup>371</sup>

A identidade dos historiadores da Universidade de Tel Aviv que se voluntariaram para escrever esse trecho é desconhecida. Entretanto, apresento-o aqui quase na íntegra devido à eficiência com que reflete a consciência israelense a respeito do passado: a terra foi comprada e não tomada à força, e as casas e localidades árabes milagrosamente desocupadas proporcionaram o refúgio necessário para as vítimas judaicas. A aldeia, cujos terrenos começaram a ser vendidos na década de 1920, tornou-se base de operações do Lehi no final dos anos 1940 e por fim virou a notável universidade.

Hoje não existe vestígio do que aconteceu aos moradores originais em março de 1948 – nem do cerco, nem do estrangulamento econômico, nem do sequestro. Esse ocultamento do passado do Outro é condição para a retidão do caminho histórico da colonização sionista.

A grande ironia da história da Casa Verde é que de fato era a casa de Ibrahim Abu Khil, o aliado do Haganah que foi o último a deixar a aldeia devido à confiança em seus amigos judeus. A construção da linda casa, cuidadosamente planejada, foi um investimento de vulto, aparentemente baseado na firme crença do proprietário de que viveria ali por muitos anos. A diplomacia conciliatória de Abu Khil era coerente com essa abordagem. Entretanto, ele cometeu um erro amargo. Abu Khil não sabia que ele, seus ancestrais e seus filhos haviam nascido na “Terra de Israel” e que sua residência nela estava destinada a ser apenas temporária.

“Como foi fácil ser seduzido, ser desencaminhado de propósito e se juntar à grande massa geral de mentirosos – massa composta de ignorância crassa, indiferença utilitária e desavergonhado interesse egoísta.”<sup>372</sup> Essas palavras de S. Yizhar (Yizhar Smilansky), que abordam diretamente a trágica situação dos refugiados de 1948, permaneceram comigo ao longo dos anos. Mas eu também não tenho motivo para me orgulhar. Embora também tenha assinado a carta para o presidente da Universidade de Tel Aviv em 2009, fracassei – até agora, quer dizer – em tornar conhecida a história da aldeia em cujas antigas terras continuo a trabalhar. Estava ocupado demais com outros assuntos mais distantes no tempo e no espaço. Ao trabalhar na formatação do conteúdo deste livro, ficou claro para mim que, desta vez, eu não poderia ignorar um local das redondezas cuja ferida ainda não sarou.

Ao longo dos anos, aprendi muito com minhas jornadas culturais e de pesquisa. Mas a coisa mais importante que aprendi é que, depois de tudo dito e feito, recordar e reconhecer as vítimas que nós mesmos criamos é muito mais efetivo para gerar a reconciliação humana e uma vida ética do que relembrar incessantemente que somos descendentes do povo certa vez vitimado por outros. Uma memória corajosa e generosa, ainda que manchada pela hipocrisia, ainda é uma condição necessária para todas as civilizações esclarecidas. Quanto mais precisamos aprender antes de entender que as vítimas jamais perdoam seus vitimadores enquanto estes permanecerem relutantes em reconhecer as injustiças que cometeram e em oferecer uma compensação a elas?

No final de 2003, observei a destruição da grande e singular casa de Mahmoud Baidas, que por muitos anos situou-se na base da colina de arenito calcário, bem em frente ao Museu da Terra de Israel. Não muito longe de mim estava sua neta, Magdalene Sebakhi Baidas, que veio da cidade de Lod para a ocasião. Quando a escavadeira arrasou a última parede para abrir caminho para um bairro prestigioso de Tel Aviv, ela sucumbiu à tristeza e por fim irrompeu em lágrimas. Foi difícil para mim imaginar as emoções dela naquele momento, pois nunca experimentei tal situação. Talvez meu pai, que àquela altura não mais estava vivo, pudesse ter entendido melhor. Em 1945, ele voltou e ficou diante da casa destruída de sua mãe em Lodz, na Polônia. Anos mais tarde, depois de outra visita à sua cidade natal, ele me contou que haviam erigido placas na área de seu antigo bairro para comemorar a existência de uma comunidade judaica no passado. As placas não embotaram a saudade dele pelo passado que lhe havia sido tirado de forma tão abrupta.

Eu trabalho na Universidade de Tel Aviv há 27 anos, e a instituição significa muito para mim. Amo ensinar aqui, e esse é um dos motivos pelos quais finalmente consegui escrever este livro. Para eliminar todas as dúvidas e mal-entendidos, gostaria de deixar absolutamente claro que não acredito que a universidade deva ser removida e substituída por uma nova aldeia repleta de campos e pomares. Tampouco acredito que os descendentes dos refugiados palestinos um dia terão condições de voltar em massa para as cidades natais e aldeias de seus pais e avós. Entretanto, assim como o Estado de Israel tem a responsabilidade de reconhecer a tragédia sofrida por outros como resultado de seu próprio estabelecimento e de pagar um preço por isso no esperado processo de paz, é simplesmente apropriado que minha universidade erga uma placa comemorando os habitantes arrancados de Al-Sheikh Muwannis, a pacata aldeia que desapareceu tão completamente que é como se nunca tivesse existido.

Também seria apropriado os quatro principais museus do *campus* da memória de Ramat Aviv, que comemoram a “longa história da Terra de Israel” e “o passado e o presente do eterno povo judeu”, unirem-se a uma quinta instituição, uma que documente a sina dos refugiados do espaço territorial do velho subdistrito de Jaffa.

E que estrutura poderia ser mais adequada para essa função que a Casa Verde? Afinal, os lucros éticos a serem obtidos pela universidade por meio de tal iniciativa superariam imensamente as perdas financeiras decorrentes do fechamento do salão de banquetes. Também faria de minha universidade um quebra-gelo do esquecimento histórico que continua a preservar o conflito em um bloco congelado de deturpações.

Mas talvez eu esteja completamente errado. Talvez os filantropos sionistas de todo o mundo, cujo

apoio generoso facilitou a construção dos prédios da universidade, bem como dos museus no meio dela, não ficassem contentes com uma comemoração palestina bem no coração de sua Terra de Israel. Afinal, divulgar a Nakba e a luta contra aqueles que a negam não iria prejudicar seu senso de propriedade sobre a terra de seus “antepassados”? E por esse motivo não poderiam reduzir suas subvenções, parar com as doações, ficar desiludidos com seu Estado judaico?

Cada momento decisivo na política da memória é produto de contenda com os setores do poder hegemônico que determinam a cultura e a identidade de uma sociedade. Memória e identidade sempre dependem do caráter da consciência nacional que as envolve. Para o bem de seu futuro no Oriente Médio, serão os judeus israelenses capazes de redefinir sua soberania e, fazendo isso, mudar a atitude em relação à Terra, à sua história e, o mais importante, àqueles que foram removidos dela?

Essa é uma pergunta que historiadores não podem resolver. Tudo que podem fazer é esperar que seus livros possam de algum modo contribuir para o início da mudança.

A maior alegação de meus detratores é que tudo que apresentei já era conhecido e já havia sido escrito por eles e que, ao mesmo tempo, nada daquilo estava correto. Devo admitir que existe alguma verdade na afirmação deles: muitas coisas que foram conhecidas em certo momento, mas subsequentemente foram empurradas para as margens ou varridas para debaixo do tapete, desempenharam papel central na narrativa crítica que recriei aqui. Dessa maneira, ela necessariamente tornou-se politicamente incorreta e historicamente falha. Continuo esperançoso de que este livro terá êxito, ainda que apenas parcialmente, em repetir o mesmo processo.

Todos os erros, equívocos, imprecisões, enfeites desnecessários e visões não convencionais são resultado apenas de minha ação, e é claro que tenho responsabilidade exclusiva por eles.

[347.](#) Um relatório do *Haganah* declarou: “Um homem de idade e aparentemente idiota foi encontrado escondido em uma das casas da aldeia [...] A situação dos pertences deixados para trás reflete o fato de que deixaram a aldeia de repente”. Citado em Fireberg, Haim. *Mudança, continuidade e as muitas faces das culturas e da sociedade urbanas durante a guerra (1936-1948)*. Tel Aviv, 2003. Tese de doutorado – Universidade de Tel Aviv, p. 62.

[348.](#) Em 24 de dezembro de 1948, o jornal *Davar* relatou que “uma antiga cidade israelita foi descoberta às margens do Yarkon”. O jornal também publicou um poema composto por Nathan Alterman, poeta do movimento operário sionista, em honra da descoberta nacional, parte do qual dizia assim: “O milagre aqui não é o piso em mosaico na colina do antigo Estado de Israel... Não! O milagre aqui é a escavação do piso e sua estrutura sob a autoridade do Estado israelense. Abba Eban [literalmente, Pedra Pai] explica às nações os motivos da batalha judaica recentemente travada. Mas também é afortunado que, das profundezas do passado, Ima Eban [Pedra Mãe] exprima esse mesmo pensamento”. O entusiasmo inicial foi rapidamente esquecido quando ficou claro que Ima Eban não era judia.

[349.](#) Berggren, Jacob. *Resor i Europa och österländerne*, 5.3. Estocolmo: S. Rumstedt, 1828, p. 61.

[350.](#) Discuti essa organização no capítulo 3.

[351.](#) Khalidi, Walid (org.). *All that remains: the Palestinian villages occupied and depopulated by Israel in 1948*. Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1992, pp. 259-60. Sobre o crescimento demográfico ao longo de toda a planície costeira, ver Kimmerling, Baruch & Midgal, Joel S. *Palestinians: the making of a people*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994, pp. 44-51.

[352.](#) Smilansky, Moshe. *A colonização judaica e os felás*. Tel Aviv: Mischar v’Tasia, 1930, p. 27 (em hebraico).

[353.](#) Yahav, Dan. *A vida cultural e econômica e Jaffa antes da Nakba (1948)*. Azur: Cherikover Publishing House, 2007, p. 63 (em hebraico). Em 1949, Sa’id Baidas estava entre 12 exilados em Beirute que assinaram uma petição em nome de Jaffa e do Conselho dos Habitantes dos Distritos solicitando o apoio do governo norte-americano à restituição dos direitos dos refugiados a sua propriedade e terra. Ver o documento em *Journal of Palestine Studies*, 18:3 (1989), pp. 96-109.

[354.](#) Todavia, acredita-se que um aldeão, Abd al-Qader Baidas, presidente da União dos Agricultores Árabes em Jaffa, entrou para o Partido Árabe Palestino. Minha fonte para essa informação é “Al-Sheikh Muwannis: the story of a place”, um estudo submetido a mim por Asaad Zoabi em 2011.

[355.](#) O nome oficial da ponte, de acordo com os britânicos, era El-Alamein. Ver Ziv, Yehuda. *Um momento in situ*. Jerusalém: Tzivonim,

2005, pp. 143-4 (em hebraico).

- [356.](#) Olitzky, Yosef. *Dos “incidentes” à guerra: capítulos do história da Haganah de Tel Aviv*. Tel Aviv: Haganah Command/IDF Cultural Service, 1950, p. 62 (em hebraico). Ver também Slutsky, Yehuda. *Da luta à guerra: história do Haganah*. Vol. 3. Tel Aviv: Am Oved, 1972, p. 1.375 (em hebraico).
- [357.](#) Golan, Arnon. *Mudanças espaciais em tempo de guerra*. Sede Boqer: Ben-Gurion University, 2001, p. 83 (em hebraico).
- [358.](#) Cohen, Hillel. *Army of shadows: Palestinian collaboration with zionism, 1917-1948*. Berkeley: University of California Press, 2008, p. 245.
- [359.](#) Ben-Tor, Nechemia. *História dos Combatentes pela Liberdade de Israel (Lehi)*. Vol. 4. Jerusalém: Yair, 2010, p. 414 (em hebraico).
- [360.](#) Banai, Ya'akov. *Soldados anônimos: o livro das operações do Lehi*. Tel Aviv: Hug Yedidim, 1958, p. 652 (em hebraico).
- [361.](#) Ibid. Ver também o relatório de Nathan Yalin-Mor em *Os Combatentes pela Liberdade de Israel: pessoas, ideias, realizações*. Jerusalém: Shekmuna, 1975, pp. 478-9 (em hebraico). Esse ex-comandante do Lehi teve o seguinte pensamento melancólico a oferecer: “Com frequência me perguntei se os *mukhtars* de Al-Sheikh Muwannis e Jalil estavam entre os notáveis das aldeias que abordaram Gad Machnes no final de 1943 para oferecer refúgio aos fugitivos do Lehi. Aqueles eram outros tempos”. Ibid.
- [362.](#) Banai, Micky. *Caminhando sobre memórias: Al-Sheikh Muwannis, Tel Aviv*. Ashkelon: Banai, 1995, pp. 30-3 (em hebraico).
- [363.](#) Sobre essas duas aldeias vizinhas e a relação entre paisagem e memória, ver Slymovics, Susan. *The object of memory: Arab and Jew narrate the Palestinian village*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1998.
- [364.](#) Ver o marcante livro de Kadman, Noga. *Apagados do espaço e da consciência*. Jerusalém: November Books, 2008 (em hebraico). Esse estudo fornece uma ampla compreensão do esquecimento produzido dentro de Israel a respeito da paisagem humana que certa vez existiu na Palestina.
- [365.](#) Não é por nada que três primeiros-ministros israelenses – Golda Meir, Yitzhak Rabin e Shimon Peres – escolheram residir nas antigas terras de Al-Sheikh Muwannis.
- [366.](#) Sobre a imagem do bilionário russo como “salvador do Beit Hatfutsot” e seus laços com a elite política e econômica israelense, ver Zeinshtein, Maya. “Nós o amamos”, disse o prof. Rabinovich ao feliz oligarca Leonid Nevzlin”. *Haaretz*, 29 de setembro de 2009 (em hebraico).
- [367.](#) *The Marker News*, 30 de junho de 2004 (em hebraico).
- [368.](#) A única obra relevante parece ser um projeto final, concluído por Nurit Moscovitz para a Faculdade de Arquitetura da universidade, que contém uma nota confirmando sucintamente a existência da aldeia.
- [369.](#) Citado do texto da carta em hebraico. Versões em hebraico, inglês e árabe da carta e os nomes de seus signatários podem ser encontrados no livreto *Remembering Al-Sheikh Muwannis*, em [http://www.zochrot.org/sites/default/files/zoc\\_muwannis\\_final\\_2.pdf](http://www.zochrot.org/sites/default/files/zoc_muwannis_final_2.pdf).
- [370.](#) Harnevo, Ran. “Tel Aviv: a demand to commemorate Al-Sheikh Muwannis”. *Yedioth Aharonot*, 20 de novembro de 2003.
- [371.](#) <http://www.tau.ac.il/university-club/description.html>.
- [372.](#) Yizhar, S. *Khirbet Khizeh*. Londres: Granta, 2011, p. 7.

# Agradecimentos

Gostaria de estender minha sincera gratidão aos muitos amigos e conhecidos que me ajudaram a concluir este livro: Yehonatan Alsheh, Nitzza Erel, Yoseph Barnea, Michel Bilis, Yael Dagan, Richard Desserame, Eran Elhaik, Alexander Eterman, Boas Evron, Israel Gershoni, Noa Greenberg, Yuval Laor, Gerardo Leibner, Ran Menahemi, Mahmoud Mosa, Linda Nezri, Nia Perivolaropoulou, Christophe Prochasson, Anna Sergeyenkova, Bianka Speidl, Stavit Sinai e Asaad Zoabi.

Sou extremamente grato à minha esposa, Varda, e minhas filhas, Edith e Liel, a quem devo mais agradecimentos do que jamais poderia expressar com palavras.

Também gostaria de agradecer a Jean Boutier, Yves Doazan e Arundhati Virmani, todos do *campus* de Marselha da Escola de Estudos Avançados em Ciências Sociais (EHESS), por sua hospitalidade e cordialidade calorosa.

Sou grato a Lúcia Brito, que traduziu este livro para o português e a todos aqueles da Benvirá que trataram o livro com tanto cuidado profissional, tentando ao máximo retificar minhas falhas, suavizar imperfeições e torná-lo um texto acessível e legível. Também gostaria de agradecer a meus alunos por repetidamente desafiarem minha imaginação histórica, bem como àqueles que foram forçados a ouvir pacientemente minhas declarações mesmo quando na verdade esperavam impacientes que eu calasse a boca.

A todos aqueles que criticaram ou crucificaram meu livro anterior – e ao fazer isso me provocaram, inspiraram e guiaram a escrever este livro – devo mais do que eles poderiam (ou gostariam de) imaginar. A maior alegação de meus detratores é que tudo que apresentei já era conhecido e já havia sido escrito por eles e que, ao mesmo tempo, nada daquilo estava correto. Devo admitir que existe alguma verdade na afirmação deles: muitas coisas que foram conhecidas em certo momento, mas subsequentemente foram empurradas para as margens ou varridas para debaixo do tapete, desempenharam papel central na narrativa crítica que recriei aqui. Dessa maneira, ela necessariamente tornou-se politicamente incorreta e historicamente falha. Continuo esperançoso de que este livro terá êxito, ainda que apenas parcialmente, em repetir o mesmo processo.

Todos os erros, equívocos, imprecisões, enfeites desnecessários e visões não convencionais são resultado apenas de minha ação, e é claro que tenho responsabilidade exclusiva por eles.

Copyright © 2012, Shlomo Sand

Título original: *The Invention of the Land of Israel*

Gerente editorial: Rogério Eduardo Alves

Editora: Débora Guterman

Editores-assistentes: Johannes C. Bergmann, Luiza Del Monaco e Paula Carvalho

Direitos autorais: Renato Abramovicius

Edição de arte: Carlos Renato

Serviços editoriais: Luciana Oliveira

Estagiária: Lara Moreira Félix

Preparação: Tulio Kawata

Revisão: Fabio Storino e Sandra Kato

Diagramação: Nobuca Rachi

Capa: Isaac Tobin

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

S197i

Sand, Shlomo, 1946-

A invenção da terra de Israel [recurso eletrônico]: de terra santa a terra pátria / Shlomo Sand ;

tradução Lúcia Brito. - 1. ed. - São Paulo : Benvirá, 2014.

recurso digital

Tradução de: The invention of the land of Israel

Formato: ePub

Requisitos do sistema: Adobe Digital Editions

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui índice

ISBN 978-85-8240-098-2 (recurso eletrônico)

1. Sionismo. 2. Judaísmo. 3. Judeus - Israel - História. 4. Judeus - Identidade -

História. 5. Conflito Árabe-israelense. 6. Literatura rabínica. 7. Livros eletrônicos. I.

Título.

13-06960 CDD: 320.54095694

CDU: 323.12(=411.16)

08/11/2013 08/11/2013 1ª edição, 2014

Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida por qualquer meio ou forma sem a prévia autorização da Saraiva S/A Livros Editores. A violação dos direitos autorais é crime estabelecido na Lei no 9.610/98 e punido pelo artigo 184 do Código Penal.

Todos os direitos desta edição reservados à

Benvirá, um selo da Editora Saraiva.

Rua Henrique Schaumann, 270 | 8º andar

05413-010 | Pinheiros | São Paulo | SP

www.benvira.com.br