

ANITA SHAPIRA

ISRAEL

UMA HISTÓRIA

Tradução

Debora Fleck e Samuel Feldberg

1ª edição



PAZ & TERRA

Rio de Janeiro | São Paulo

2018

Copyright © Brandeis University 2012
Copyright da tradução © Paz e Terra 2018

Título original: *Israel: A History*

Publicado originalmente nos Estados Unidos por Brandeis University Press, em dezembro de 2012, na Schusterman Series in Israel Studies, com o apoio de Charles e Lynn Schusterman Family Foundation.

Publicado originalmente na Grã-Bretanha, em 2014, por Weidenfeld & Nicolson, Londres.

Direitos de edição da obra em língua portuguesa no Brasil adquiridos pela EDITORA PAZ E TERRA. Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser apropriada e estocada em sistema de bancos de dados ou processo similar, em qualquer forma ou meio, seja eletrônico, de fotocópia, gravação etc., sem a permissão do detentor do copyright.

EDITORA PAZ E TERRA LTDA.

Rua do Paraíso, 139, 10º andar, conjunto 101 - Paraíso

São Paulo, SP - 04103-000

<http://www.record.com.br>

Seja um leitor preferencial Record.

Cadastre-se e receba informações sobre nossos lançamentos e nossas promoções.

Atendimento e venda direta ao leitor:

mdireto@record.com.br ou (21) 2585-2002.

Texto revisado segundo o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

Shapira, Anita
S54i Israel: uma história / Anita Shapira; tradução Debora Fleck, Samuel Feldberg. - 1ª ed. - Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
630 p.: il.; 23 cm.

Tradução de: Israel: a history
Inclui bibliografia e índice
ISBN 978-85-7753-380-0

I. Israel - História. 2. Judeus - História. I. Fleck, Debora. II. Feldberg, Samuel. III. Título.

18-48916

CDD: 956.94

CDU: 94(569.4)

Leandra Felix da Cruz - Bibliotecária - CRB-7/6135

O YISHUV COMO ESTADO NASCENTE

Durante o período do Mandato, a sociedade judaica na Palestina estava relativamente organizada e funcionava sem uma autoridade legal. Conseqüentemente, a preservação de sua autonomia exigia um sistema de acordos e ajustes, boa vontade e disposição para ceder. Era, também, o momento de se construir a nação, quando a capacidade de mobilizar os indivíduos e as massas se mostrava imprescindível para fazer avançar a agenda nacional. Forjar com autoridade uma liderança e garantir que o público obedecesse, sem coerção, a uma autoridade era o segredo para organizar o Estado nascente.

O artigo 4 do instrumento do Mandato dizia: “Uma agência judaica relevante deve ser reconhecida como organismo público cujo propósito é aconselhar e cooperar com a administração da Palestina nos assuntos econômicos, sociais e outros que possam afetar o estabelecimento do lar nacional judaico e os interesses da população judaica na Palestina.” Na prática, a Executiva Sionista preencheu esse papel. A Agência Judaica foi criada em 1929, com metade de seus membros oriundos da Executiva Sionista. A outra metade era composta de judeus magnatas não identificados como sionistas, mas dispostos a ajudar na construção do lar nacional. Weizmann esperava, dessa forma, arrecadar capital judaico para construir o país, mas a agência não conseguiu cumprir essa expectativa. Logo após sua fundação, houve a quebra da Bolsa de Valores de Nova York, e os mais abastados passaram a se preocupar com outras questões. Daí em diante, embora tenham se mantido as fachadas da Executiva da Agência Judaica e da Executiva Sionista, as duas eram na verdade um único organismo, e o presidente da Executiva Sionista também presidia a Executiva da Agência Judaica.

No início da década de 1920, a Organização Sionista funcionava como organização de notáveis, sem controle popular. Weizmann, portanto, conseguia atuar como presidente sem ter atrás de si um partido político. Pela mesma razão, um grupo com prestígio mas sem apoio popular – encabeçado pelo

juiz da Suprema Corte de Justiça dos Estados Unidos Louis Brandeis, líder dos sionistas americanos – causou tumulto no Congresso Sionista de 1920, ao exigir que os princípios norteadores da organização fossem alterados e se tornassem estritamente capitalistas (a tentativa fracassou). Essa estrutura oligárquica desapareceu em uma década. No congresso da Basileia de 1931, os representantes pertenciam a blocos políticos com nítidas características de esquerda, direita e centro. A mudança foi resultado do surgimento, dentro do movimento sionista, de partidos políticos que representavam as massas. Os de maior destaque eram o bloco de esquerda liderado pelo Mapai (acrônimo para Partido dos Trabalhadores de Eretz Yisrael) e o bloco de direita liderado pelos Revisionistas.

No início desse período, a Organização Sionista estava no auge de seu poder, envolvida numa aura de triunfo desde a Declaração Balfour. Quando a Comissão Sionista, representando a Executiva Sionista, chegou à Palestina em 1918, representantes do Yishuv pediram para participar da comissão, mas Weizmann, que a presidia, negou. Ele alegou que a Executiva representava o povo judeu, e não o pequeno e frágil Yishuv. Essa relação mudou quando o Mapai assumiu a liderança da Organização Sionista, na década de 1930, e o centro de gravidade da atividade sionista migrou de Londres para Jerusalém. A mudança foi marcada, simbolicamente, pela substituição do alemão pelo hebraico como língua oficial da Executiva Sionista.

A autonomia do Yishuv foi construída em torno do Knesset Yisrael (Assembleia Judaica), organismo que englobava todos os judeus da Palestina, exceto aqueles que não queriam participar. Seus membros elegeram uma Assembleia de Representantes, que por sua vez elegeu um Comitê Nacional a partir de seus quadros. O Knesset Yisrael dividia-se entre religiosos e seculares, direita e esquerda, moderados e ativistas, e nunca se tornou uma instituição centralizada de prestígio e influência. Um exemplo dessas divisões e de seu efeito destrutivo para a autoridade do Knesset Yisrael foi a controvérsia que envolvia o direito das mulheres de votar e serem eleitas. As mulheres votavam nas eleições do Congresso Sionista e foram eleitas representantes antes mesmo de conquistarem esse direito pelas legislaturas ocidentais. No novo Yishuv, era universalmente aceito que as mulheres tivessem o mesmo *status* dos homens, mas esse princípio não era reconhecido pelos ultraortodoxos e seu partido Agudat Yisrael; ambos relutavam em participar de uma entidade cujo processo eleitoral incluía mulheres.

Essa questão era importante, porque, se os ultraortodoxos saíssem, o Knesset Yisrael não poderia alegar representatividade universal dos judeus da Palestina. Além disso, antes da chegada da Terceira *Aliá* e da Quarta *Aliá*, no início dos anos 1920, o antigo Yishuv tinha considerável importância demográfica. Se os ultraortodoxos debandassem, o partido sionista-religioso Mizrachi, em cujas instituições as mulheres votavam e eram eleitas, se tornaria o único representante da religião no Knesset Yisrael. Nesse contexto, poderia se sentir forçado a adotar posições radicais em questões religiosas – talvez até mesmo deixar o Knesset –, para evitar que fosse considerado menos religioso que os ultraortodoxos. Se os partidos religiosos saíssem, então a direita e o centro seculares se encontrariam em desvantagem em relação à esquerda, podendo considerar também sua saída. Assim, a saída de um único partido era capaz de desencadear uma reação em cadeia. A dinâmica de uma organização voluntária, apoiada no consenso, exige que seus membros façam determinadas concessões, de forma a manter sua estrutura global. Portanto, nos primeiros anos do Mandato, as eleições para a Assembleia de Representantes foram continuamente adiadas, na esperança de que se chegasse a um acordo envolvendo a participação ultraortodoxa sem ter de se desviar do princípio de igualdade das mulheres, o que era considerado um dos pilares do novo Yishuv.

Em abril de 1920, judeus laicos comandados pela esquerda sionista venceram as primeiras eleições, com ampla maioria – ainda que tenha sido permitido aos homens ultraortodoxos votarem em seções de voto separadas, onde cada voto contava por dois (o segundo representando o voto de suas mulheres, que não votavam). O resultado chocou os ultraortodoxos, que prontamente anunciaram sua saída. Todas as tentativas de se chegar a um acordo falharam, e eles continuaram fora do Knesset Yisrael. As eleições para a segunda Assembleia de Representantes, em 1925, ocorreram em conformidade com a constituição eleitoral que garantia direitos iguais e universais às mulheres, encerrando, portanto, uma matéria prolongada e onerosa, que não concedia prestígio algum ao Knesset Yisrael e a suas instituições. Em 1928, os ingleses promulgaram a Lei das Comunidades, reconhecendo a autoridade do Rabinato Chefe em todos os assuntos relativos ao *status* pessoal e à vida religiosa judaica. Essa lei também incluiu a constituição do Knesset Yisrael. O Agudat Yisrael requisitou às autoridades – e teve seu pedido atendido – o direito de estabelecer uma comunidade separada, que não reconhecesse as instituições do Yishuv.

A fragilidade exibida por essas instituições que representavam a autonomia judaica teve um impacto em seu *status* tanto dentro do Yishuv como exter-

namente, nas relações do Yishuv com os ingleses. Houve uma transferência de poder e prestígio das instituições gerais para aquelas que representavam grupos específicos: a Histadrut (Confederação Geral dos Trabalhadores), os partidos políticos e a Executiva Sionista. Eram essas as entidades capazes de mobilizar seguidores, galvanizar as massas e formular a agenda pública. Outros organismos importantes eram as prefeituras e câmaras municipais, que tinham permissão do governo para instituir impostos, autoridade não concedida ao Knesset Yisrael.

No início do período do Mandato, havia três blocos principais no Yishuv: a esquerda, o centro-direita não religioso e os blocos religiosos. Quando os ultraortodoxos não sionistas deixaram de se envolver na vida do Yishuv, apenas o partido *mizrachi* permaneceu no campo sionista, como entidade sionista-religiosa ativa, porém fraca. Havia também organizações étnicas independentes representando os sefaradim e os iemenitas, o que dividia o poder do campo religioso. No entanto, a ideologia nacionalista era contrária a essas organizações, pois, a seu ver, representavam interesses particulares, e não a causa sionista. Por muitos anos, o estigma associado às organizações étnicas impediu a criação de partidos étnicos. O bloco de centro-direita dividia-se em duas bases de poder: as autoridades municipais, lideradas pela prefeitura de Tel Aviv; e o Sindicato dos Agricultores, que representava os agricultores das *moshavot* antigas. A direita secular seguia uma filosofia liberal e uma abordagem sionista, mas não apresentava uma visão de mundo coerente, nem contava com estrutura organizacional ou liderança firme. O Sindicato dos Agricultores era marcado pelos conflitos de interesse entre os agricultores das *moshavot* prósperas, de monoculturas, e aqueles das *moshavot* da Galileia, mais pobres. Ao mesmo tempo, a controvérsia quanto à mão de obra judaica fazia com que os agricultores se distanciassem do centro liberal e da *intelligentsia*, que tendiam a aceitar a posição dos trabalhadores. Logo, havia poucas chances de surgir uma entidade política capaz de representar o centro, que tinha substancial importância demográfica e econômica.

Em 1919, desenrolou-se um lento processo que por fim acabou gerando unidade entre os trabalhadores; culminou com a fundação do Mapai, em 1930. Na primeira fase desse processo, houve a unificação, em 1919, da maioria dos membros do partido Poalei Zion do período da Segunda Aliá com aqueles conhecidos como trabalhadores “não filiados”, que representavam sobretudo os sindicatos de trabalhadores agrícolas, criados nesse mesmo período. Os

precursores e líderes do Ahdut Haavodá (organização trabalhista de orientação socialista-sionista) foram David Ben-Gurion, líder do Poalei Zion que passou o período de guerra exilado nos Estados Unidos, e Berl Katznelson, líder dos não filiados. A organização foi criada sob a bandeira da unidade total do campo dos trabalhadores, mas isso nunca se materializou, porque o partido Hapoel Hatzair não aceitou se dissolver para integrar a nova entidade.

Um dos principais motivos dessa unificação era o desejo de saudar a nova leva de imigração com uma organização coesa que pudesse absorver os recém-chegados. Num país de imigrantes, cada nova leva de gente que chega representa um desafio para a leva anterior, que já estabeleceu certos padrões e normas de conduta e busca garantir que a nova leva se assimile, em vez de minar o que já foi feito. Essa dinâmica já havia aparecido às vésperas da Terceira *Aliá*, quando coube ao Ahdut Haavodá receber os novos imigrantes, apresentando-lhes a doutrina social e de assentamento da Segunda *Aliá*, para garantir sua aceitação. Conforme esses imigrantes assimilassem a ideologia da Segunda *Aliá*, esperava-se que dessem respaldo político ao novo partido, aumentando, portanto, seu poder no Yishuv. Foi por esse mesmo motivo que o Hapoel Hatzair não quis se desmantelar: havia rumores de que grupos do Tzeirei Zion (organização juvenil sionista e populista) já estabelecidos na Europa logo chegariam em grande número à Palestina e se juntariam ao Hapoel Hatzair, aumentando seu poder.

Contudo, os imigrantes da Terceira *Aliá*, recebidos por dois partidos que disputavam seu apoio, optaram por criar suas próprias organizações sociais, como o Gedud Haavodá e o Hashomer Hatzair. Portanto, não é de se espantar que as organizações da Terceira *Aliá* tenham constituído a força motriz responsável por compor uma entidade conjunta que representaria todos os partidos de trabalhadores e teria o papel de ajudar na absorção dos imigrantes, bem como na criação de assentamentos de trabalho. Em dezembro de 1920, foi fundada a Confederação Geral de Trabalhadores Judeus na Terra de Israel (conhecida como Histadrut), com dois braços principais: o braço voltado para a construção civil, responsável por construir o país por meio de assentamentos, cooperativas e trabalho por empreitada, e o braço profissional, que representava os trabalhadores em sua relação com os patrões.

O ramo da construção civil, o único entre organizações trabalhistas ao redor do mundo, refletia seu papel central na concretização do sionismo. O braço profissional era similar ao de outras organizações de outros lugares,

mas tinha funções adicionais, decorrentes da situação especial da Palestina. Num país sem mecanismos para absorver novos imigrantes, onde não havia parentes para ajudá-los no período inicial, a Histadrut desempenhou um papel fundamental no auxílio ao estabelecimento dos recém-chegados. A filiação à Histadrut dava aos novos imigrantes acesso a uma bolsa de empregos que distribuía os expedientes de trabalho entre veteranos e recém-chegados. Os membros recebiam auxílio médico do fundo de previdência da Histadrut. As cozinhas de trabalhadores nas principais cidades serviam comida barata aos jovens solteiros que não tinham lar nem família. Nos centros culturais da Histadrut, os trabalhadores podiam ler jornais ou livros e desfrutar da companhia de outros jovens – uma saída para a solidão, especialmente daqueles que tinham imigrado sozinhos e não faziam parte de nenhum grupo organizado. O assentamento era tido como um privilégio, e a Histadrut tentava garantir que nenhum grupo de pioneiros furasse a fila. A espera dava esperanças para o futuro. Nas cidades, a confederação construiu alojamentos para trabalhadores e até mesmo um sistema escolar e instituições culturais. A relação entre a Histadrut e seus membros baseava-se na dependência para com o sistema, na internalização de seus valores e no respaldo político que esses membros forneciam em troca.

Em contraste com uma direita e um centro que careciam de consciência política clara, a esquerda se consolidou em torno de uma ideologia que adotava o imaginário socialista. O filósofo e estudioso da Bíblia Yechezkel Kaufmann argumentava que a esquerda judaica da Palestina era diferente da esquerda europeia: embora falasse em slogans socialistas, agia como um pioneiro engajado na construção do país – ou seja, cumpria uma missão nacionalista. Os trabalhadores organizaram a classe operária judaica, alicerce fundamental para a construção de uma sociedade judaica duradoura. Para conseguir o feito, receberam novos imigrantes, ainda que esses imigrantes passassem a competir com os veteranos; lutaram pela mão de obra judaica, para assegurar que havia um mínimo de condições necessárias para que um trabalhador judeu integrasse o país; e promoveram o assentamento em lugares onde o capital privado se recusava a ir. Portanto, a organização dos trabalhadores foi vital para absorver imigrantes e expandir a influência judaica sobre o país. O movimento trabalhista, escreve Kaufmann, “cumpre uma missão nacionalista com sua organização, com sua aspiração a formas comunitárias de assentamento, em sua luta por condições decentes de trabalho, em sua luta pela mão de obra judaica, e também – em suas greves, apesar de todas as ervas daninhas que crescem daí”¹

O uso de símbolos socialistas pelo movimento operário levou a uma tensão crescente nas relações entre esquerda e direita na Palestina – o que Kaufmann chamou de “luta de classes psicológica”. A Histadrut usou esses símbolos e os embates entre esquerda e direita para consolidar seus seguidores e ajudar a criar ampla empatia ideológica e social. No período em que o Yishuv não contava com qualquer mecanismo legal para inscrever novos membros, o entusiasmo, a lealdade política e a identificação com o movimento se tornaram as ferramentas mais importantes de mobilização. A Histadrut sabia como transformar a dependência econômica e social de seus membros numa excelente ferramenta de recrutamento tanto para causas sionistas quanto para as políticas. Os trabalhadores das cidades compunham as massas que se envolviam em comícios políticos e outros eventos com demanda de participação ocasional, enquanto os membros do *kibutz* ofereciam uma provisão infinita de ativistas dispostos a se engajar em missões de longo prazo. Dos *kibutzim* surgiam emissários para o movimento Hechalutz na Diáspora, ativistas da Haganá, voluntários para levar a cabo iniciativas de imigração ilegal, e assim por diante.

Em 1925, apareceu na cena política um novo partido, dos Revisionistas, liderado por Vladimir (Zeev) Jabotinsky. Jabotinsky havia se exonerado da Executiva Sionista em 1923, após divergências políticas com Weizmann. Jabotinsky acreditava que a pressão pública poderia forçar a Inglaterra a instaurar um “regime de colonização” na Palestina, ou seja, um regime que ajudaria efetivamente na construção do lar nacional, criando condições favoráveis nos campos político e econômico. Weizmann, no comando da Executiva Sionista, achava que o máximo que os sionistas poderiam conseguir era evitar uma política capaz de deter o desenvolvimento do lar nacional. As posições ativistas de Jabotinsky estavam alinhadas com as percepções do Ahdut Haavodá na época. Porém, o assentamento operário agrícola dependia dos fundos da Executiva Sionista; então, embora a retórica dos operários fosse beligerante, sua ação política era moderada, e esse grupo se opunha a Jabotinsky em cada caso concreto que aparecia. De sua parte, Jabotinsky entendia a dependência dos trabalhadores em relação à Executiva. Numa carta a Oscar Grusenber, notório advogado judeu que sugeriu que baseasse seu movimento no apoio dos operários, Jabotinsky descreveu os jovens voltados para o grupo de trabalhadores como uma “juventude inteligente em busca de superação por meio da simplicidade, ou seja, o melhor material (colonizador) do mundo”. Ainda assim, acrescentou, como dependiam economicamente das pessoas que decidiam o

que fazer com o dinheiro, não cooperariam com alguém como ele, que tentava deturpar a ordem existente no movimento sionista. “Como construtores, são dignos de respeito e distinção, mas, como fator político, são as nossas ‘Centenas Negras’ [em referência a um movimento ultraconservador na Rússia].”²

Jabotinsky, portanto, orientou seu partido na direção da classe média judaica da Polônia, representando a juventude judaica nacionalista. Em contraste com a retórica e com os símbolos socialistas da esquerda, adotou símbolos que exaltavam a nação e pregavam a subordinação dos interesses de classe ao interesse nacional. No debate, que se desenrolava desde a Quarta *Aliá*, sobre as possibilidades de o país ser construído com capital privado ou capital nacional, Jabotinsky era partidário do capital privado. Em oposição aos trabalhadores, que se afirmavam como os únicos pioneiros da nação – que é como a maioria do público sionista os enxergava –, Jabotinsky apresentou a pequena burguesia como mais uma força que reivindicava o reconhecimento pela implementação do sionismo. Ele pediu que os trabalhadores se abstivessem de fazer greve e que aceitassem tanto uma arbitragem compulsória quanto uma bolsa de empregos neutra (que não pertencesse nem aos empregadores nem aos empregados); solicitou, ainda, que os empregadores evitassem os cortes e que empregassem mão de obra judaica. Defendia que os salários fossem determinados pela capacidade econômica. Na ausência de uma legislação social vinculante, essas demandas equivaliam a concessões pelos trabalhadores.

O líder do partido dos Revisionistas era um brilhante orador, de retórica fervorosa e aguçado senso de encenação política. Sabia como formular slogans cativantes. A “Muralha de ferro” foi o batalhão que tentou criar sob a égide dos ingleses para evitar que o nacionalismo árabe impedisse os judeus de construir o país. Jabotinsky defendia “uma única bandeira” ou “monismo”, em oposição ao socialismo nacionalista, e defendia também o direito de furar greves promovidas pela Histadrut com a intenção de consolidar o seu campo, cujo movimento juvenil, o Betar (acrônimo para Brit Yosef Trumpeldor, Aliança Joseph Trumpeldor), tinha sido criado na Europa Oriental e sofria influência do nacionalismo polonês de direita.

Jabotinsky não se importava com a ideologia social e econômica de seu movimento, mas a adotou porque havia a necessidade política de definir o partido *vis-à-vis* os trabalhistas, e também porque era uma exigência do discurso convencional da época. Mas ele se importava, sim, com sua doutrina política. Levantava a bandeira do Estado judeu e acreditava que sua fundação seria viável

por meio da luta no âmbito da opinião pública europeia, em geral, e da Inglaterra, em particular. No Congresso Sionista de 1931, logo após a publicação da Carta MacDonal, reivindicou que a criação de um Estado judeu fosse tida como objetivo final do sionismo. Na época, uma declaração desse tipo era considerada ao mesmo tempo provocativa e desnecessária. Assim que o congresso rejeitou a ideia, Jabotinsky, em tom de desafio, rasgou sua credencial e abandonou o salão a passos largos. Desse momento em diante, mostrou-se determinado a fazer com que os Revisionistas não fossem mais parte da Organização Sionista, uma ruptura que se consolidou em 1935.

Havia duas forças que representavam as massas nesse congresso: os Revisionistas e o Mapai, formado em 1930, a partir da fusão entre o Ahdut Haavodá e o Hapoel Hatzair. Os trabalhadores tinham mais poder eleitoral no congresso, mas sua diferença em relação aos Revisionistas não era significativa, pois outros partidos de centro e de direita apoiavam os Revisionistas, tornando-os o principal partido do bloco de direita. Daí em diante, o movimento trabalhista e os Revisionistas passaram a competir por hegemonia na Organização Sionista. A disputa se deu sobretudo na Polônia, onde os dois movimentos lutavam para conquistar as massas judaicas, levadas a integrar o movimento sionista devido às dificuldades econômicas e ao aumento do antissemitismo. Ao mesmo tempo, a disputa entre os dois movimentos na Palestina fez estremecer o consenso sionista e expôs as fragilidades da sociedade voluntária diante de minorias ideológicas resolutas.

O poder da Organização Sionista emanava de sua autoridade como representante do movimento junto às autoridades mandatárias; a entidade ajudava, por exemplo, a selecionar imigrantes na categoria “trabalhadores” a cada seis meses, de acordo com o “cronograma”. O governo mandatário estipulava as regras, mas eram os “Escritórios responsáveis pela Palestina” em cada país europeu que elaboravam as listas de imigrantes. Esses escritórios eram formados por representantes de organizações e partidos, de acordo com sua representatividade relativa no Congresso Sionista. Até o início da década de 1930, a seleção de imigrantes não era uma questão crítica, pois havia poucos candidatos, mas, quando os judeus passaram a sofrer terríveis agruras e aumentou a pressão imigratória, aumentaram também as queixas de discriminação política no processo de seleção.

O direito de selecionar os imigrantes deu muito poder à Executiva da Agência Judaica, mas um poder limitado, porque a agência podia ser driblada. Se agisse

de forma arbitrária, os empregadores do Yishuv podiam se dirigir diretamente ao governo mandatário com pedidos de certificados de imigração. Em 1933, Jabotinsky tentou fazer isso ao propor um acordo com uma organização patronal de agricultores, Hanoteah (O sementeiro). A Hanoteah pleitearia certificados de imigração com o governo mandatário e os daria a membros do Betar. (A Ordem Nº 6 do Betar orientava seus membros a não solicitarem certificados aos “Escritórios responsáveis pela Palestina”, e sim a esperarem os certificados da Hanoteah.) Nesse mesmo ano, um representante do Sindicato dos Agricultores enviou ao governo mandatário um pedido de certificados para trabalhadores que o sindicato selecionaria: nada de jovens socialistas impetuosos, mas homens de família, agricultores humildes dos Cárpatos. Assim, agricultores e Revisionistas tentaram acabar com a exclusividade da agência na seleção de imigrantes na categoria de trabalhadores, argumentando que todo o material humano que chegava à Palestina era recortado do mesmo tecido socialista. Como metade dos imigrantes dessa categoria eram egressos das fazendas preparatórias para imigração do Hechalutz que se identificavam com a esquerda, é verdade que os socialistas tiveram prioridade. As tentativas revisionistas de driblar a Organização Sionista não foram bem-sucedidas, pois só conseguiram levar um pequeno número de imigrantes à Palestina, mas elevaram o ódio interpartidário a novos patamares.

Os Revisionistas continuaram lutando contra a autoridade da Agência Judaica por meio de boicotes aos fundos sionistas e com a ajuda das centenas de milhares de assinaturas de judeus numa petição que instava o governo britânico a rever sua política na Palestina. A petição atacava o monopólio da Agência Judaica na administração da política sionista. Na Palestina, os Revisionistas se esforçaram para enfraquecer o poder da Histadrut. Ao reconhecer a autoridade da organização como fonte de poder tanto entre empregados como entre empregadores, botaram em xeque as alegações de que se tratava do representante único dos trabalhadores e dos responsáveis pela divisão do trabalho. As ações incluíam furar as greves organizadas pela Histadrut, levando trabalhadores do Betar para os locais de trabalho paralisados pelas greves. Os Revisionistas alegavam que as greves eram planejadas para impor o “trabalho organizado” – ou seja, para firmar o monopólio da Histadrut, e não com base numa motivação legítima, como conseguir, por exemplo, melhores condições de trabalho ou fazer progressos na questão da mão de obra judaica.

Na primeira metade da década de 1930, as tensões entre esquerda e direita, agricultores e trabalhadores, atingiram seu ápice, transbordando para a vio-

lência nas ruas. Esses eventos só podem ser compreendidos no contexto do que estava acontecendo na Europa: a ascensão dos nazistas ao poder, na Alemanha; a repressão à esquerda e o crescimento do fascismo em outros países europeus. A guerra civil latente no Yishuv e a forma como cada lado se referia ao outro eram um reflexo local da direita e da esquerda europeias e de seus conflitos sangrentos. As tensões no Yishuv e as explosões de violência urbana ameaçavam destruir a coesão interna. Em junho de 1933, Chaím Arlosoroff, chefe do Departamento Político da Agência Judaica, foi assassinado na praia de Tel Aviv. Arlosoroff era um jovem brilhante que tinha sido atacado com virulência pelos Revisionistas por conta de sua negociação envolvendo o Acordo de Transferência com a Alemanha nazista. Suspeita-se que membros do Betar tenham sido os assassinos. A temperatura nas ruas subiu ainda mais, com o Betar e seus seguidores falando em “libelo de sangue”, enquanto a esquerda os enxergava como responsáveis pelo crime.

Em 1934, para evitar que a situação se deteriorasse, houve uma tentativa de acordo entre Ben-Gurion, que substituíra Arlosoroff na Executiva da Agência Judaica, e Jabotinsky. Surpreendentemente, os dois líderes encontraram uma linguagem comum e uma proximidade espiritual, mas o acordo foi rejeitado num referendo da Histadrut. Tudo indica que as bases – mais do que os próprios líderes – tenham internalizado a propaganda mútua de incitação ao ódio. Ainda assim, o episódio marca o início de certa moderação no cenário de disputas na Palestina. Em 1935, o Congresso Sionista em Lucerna teve o seguinte lema: “Paz no Yishuv”; seguiu-se a isso um processo de conciliação, primeiro entre o Mapai e o partido sionista-religioso Mizra-chi (uma “aliança histórica”, que se manteve firme até 1977), e depois entre a Executiva Sionista e os agricultores. O Mapai teria que abrir mão de uma parcela de poder, em troca de apoio dos agricultores e de seus simpatizantes – exemplo de concessão feita em prol da busca de um consenso. Quando eclodiu a Revolta Árabe e teve início a crise econômica, prejudicando os agricultores, ambos os lados buscaram um denominador comum. Nos anos seguintes, as disputas políticas no Yishuv não chegaram ao fim, mas foram abandonadas as tentativas de driblar a Organização Sionista e ir direto ao governo mandatário. Os Revisionistas deixaram a Organização Sionista e fundaram a Nova Organização Sionista (NZO, em inglês), o que deu supremacia ao movimento operário dentro da Organização Sionista, mas também perpetuou um padrão de ramificações.

Se na década de 1920 o foco das tensões tinha sido o debate sobre o papel do capital privado *versus* o capital público na construção do país, na primeira metade da década de 1930 a controvérsia envolvia o tipo de imigrante que seria melhor para construir o país, e quem deveria selecioná-lo. O assunto envolvia o tema da mão de obra judaica e das relações de trabalho no Yishuv. Ao mesmo tempo, havia um debate sobre os métodos políticos da Organização Sionista. Deveria essa entidade confrontar os ingleses ou apenas fazer o que estivesse a seu alcance, sob as regras do governo mandatário? A possibilidade de a autoridade da maioria ser aceita ou não perpassava todas essas questões. Sempre que os agricultores, os Revisionistas ou os ultraortodoxos viam-se em desvantagem em relação à maioria, buscavam meios de reverter o quadro. Na ausência de uma norma constitucional, a maioria precisava negociar com a minoria se quisesse manter a integridade do sistema. Assim, por exemplo, enquanto as Ordens Municipais Mandatárias concediam aos residentes o direito ao voto sem uma exigência de propriedade, o Mapai concordava com uma certa exigência nas *moshavot*, com o objetivo de manter a paz. Também aceitou o estabelecimento de bolsas nacionais de emprego que assegurassem a divisão igualitária de trabalho entre todos os trabalhadores, inclusive aqueles que não eram membros da Histadrut. As crises do final da década de 1930, que reforçaram a necessidade de disciplina nacional, favoreceram a autoridade da Executiva Sionista. No entanto, toda vez que pretendia se apresentar como movimento unificado, fosse para as autoridades, fosse para a opinião pública internacional – durante o depoimento diante do comitê da UNSCOP, por exemplo –, a entidade via-se obrigada a fazer concessões ao partido Agudat Yisrael ou aos agricultores, de modo a garantir a unidade.

Na segunda metade da década de 1930, os debates envolvendo a autoridade nacional migraram para questões sobre segurança. A Haganá, criada em 1920, era uma milícia civil cuja operação tinha sido transferida para a Histadrut após sua fundação. Até 1936, a Haganá não tinha muita importância, como se pode comprovar pelos poucos recursos que lhe eram alocados do orçamento sionista. Em 1931, uma divisão conhecida como Irgun B (Organização B) se separou da Haganá, argumentando que lhe faltava ativismo suficiente. Os membros do Irgun B vinham sobretudo da direita. Após a eclosão da Revolta Árabe, a Haganá chegou a um acordo com o Irgun B, trazendo de volta a maioria de seus membros. Contudo, uma minoria deles, membros do Betar, fundou o Etzel (acrônimo para Irgun Tzvai Leumi, organização militar nacional, nome

abreviado para Irgun), que só reconhecia a autoridade de Jabotinsky. No outono de 1937, o Etzel rompeu com a política de contenção, sustentada pela Haganá em conformidade com as instruções da Executiva Sionista. Essa medida estabelecia que os judeus não cometeriam atos terroristas em resposta ao terror árabe. Dessa forma, a executiva buscava garantir que o governo mandatário apoiaria a repressão à Revolta Árabe e, quem sabe, o desenvolvimento de uma força de defesa judaica.

A questão do monopólio sobre o uso da força passou a ser o alvo das tensões entre o Yishuv e aqueles conhecidos como “secessionistas”. Na última década do Mandato, esse se tornou um dos temas mais espinhosos nas relações entre maioria e minoria. O Etzel, e depois o Lehi (acrônimo para *Lohamei Herut Yisrael*, combatentes pela liberdade de Israel, ou apenas grupo Stern), comandado por Avraham Stern e fundado em 1940 por um grupo extremista dissidente do Etzel, eram organizações clandestinas que fugiam ao controle das entidades civis. Consideravam-se uma vanguarda de combate que carregava nos ombros a libertação da nação, e não devia respostas a ninguém. Após a morte de Jabotinsky, em 1940, o grupo inclusive rejeitou a autoridade do movimento Revisionista. As atividades independentes levadas adiante por essas organizações clandestinas enfraqueciam a autoridade da Executiva Sionista e a prejudicavam em termos políticos. A Executiva tentou isolar essas organizações de seus defensores da direita, concordando em estabelecer um “comando nacional” em que a esquerda abdicaria de seu *status* de maioria e compartilharia a liderança de igual para igual com os outros grupos do Yishuv. Em troca, os grupos de direita concordariam com a substituição da estrutura regional e fragmentada da Haganá pelo comando nacional. Moshe Sneh, do partido dos Sionistas Gerais, que acabara de fugir da Polônia para a Palestina, foi nomeado chefe do comando nacional. Porém, falharam todas as tentativas de se criar um sistema capaz de conectar-se às organizações clandestinas (supostamente representadas no comando geral pelos direitistas). Tampouco deram certo as tentativas da Haganá – e da Haganá em conjunto com as autoridades mandatárias – de suprimir essas organizações. Foi apenas com a criação do Estado que a Executiva da Agência Judaica conseguiu obter o monopólio sobre o uso da força no lado judaico.

O uso da força constituía uma zona cinzenta nos assuntos da Executiva da Agência Judaica. Era sua a incumbência de lidar com o governo mandatário e, portanto, a entidade precisava cumprir as leis rigorosamente. Era inconcebível

que uma organização desse tipo se envolvesse em atividades clandestinas. Portanto, a Haganá não estava oficialmente atrelada à Executiva Sionista; a princípio, esteve sob a direção da Histadrut, e, depois, do comando nacional. Na verdade, entretanto, do início da década de 1930 em diante, depois que o Mapai integrou a Executiva da Agência Judaica, e especialmente após o ingresso de Ben-Gurion, em 1933, prevaleceu uma situação ambígua: a Executiva da Agência Judaica aparentemente não se envolvia, mas na realidade a Haganá aceitava sua autoridade. Dentro do Mapai, havia um pequeno grupo de pessoas que não desempenhavam funções oficiais na Executiva Sionista, mas eram responsáveis por instruir e comandar a organização paramilitar. Os nomes mais importantes foram Berl Katznelson e Eliahu Golomb. Nas fases de cooperação militar com as autoridades, como durante a Revolta Árabe e nos dois primeiros anos da Guerra Mundial, a ambiguidade de certa forma se dissolveu, mas a Haganá nunca abriu mão de sua independência e de sua estrutura separada. Nos momentos de conflito e instabilidade, como após a publicação do Livro Branco, em 1939, e depois da guerra, a Haganá mergulhou ainda mais na clandestinidade. Contudo, as autoridades tinham plena consciência de suas conexões com a Executiva da Agência Judaica. Não por acaso, durante a operação militar britânica conhecida como “Sábado Negro” (formalmente, Operação Ágata), em junho de 1946, o governo apreendeu diversos líderes da Histadrut e membros da Executiva Sionista.

Outra zona cinzenta das atividades da Executiva Sionista era a imigração ilegal, que começara com a organização Hechalutz, na Polônia. Como os judeus precisavam esperar muito tempo até conseguirem emigrar, os membros da organização tiveram a ideia de levar à Palestina navios com imigrantes ilegais, sem o conhecimento das autoridades. A ideia foi adotada pelo Betar, que perdera o direito de obter certificados de imigração após o esquema de Jabotinsky de driblar a Executiva da Agência Judaica no intuito de conseguir esses certificados. O Betar organizou várias frotas de imigração ilegal durante a década de 1930 e até 1941. Usou, inclusive, o turismo para as Macabiadas, em 1935, como disfarce para a imigração ilegal; muitos turistas que foram à Palestina por lá permaneceram, ilegalmente.

A Executiva da Agência Judaica desaprovava essas operações, porque usurpavam sua única autoridade – a seleção de imigrantes na categoria “trabalhadores” – e tornavam a imigração menos seletiva, uma vez que, de todo modo, mais da metade das “vagas” não estavam sob seu controle. E, pior: as autoridades subtraíam o número de imigrantes ilegais da cota de imigração, minando ainda

mais a autoridade da executiva. Depois de 1938, contudo, quando o governo mandatário passou a aplicar o critério político para restringir a imigração, Ben-Gurion parou de se opor à imigração ilegal e começou a apoiá-la. No vigésimo primeiro Congresso Sionista, em Genebra, Berl Katznelson fez um discurso de apoio à imigração ilegal e foi elogiado por Ben-Gurion. Daí em diante, a Executiva Sionista abraçou abertamente tanto a imigração legal quanto a ilegal. Após a Segunda Guerra, a imigração ilegal se tornou uma das principais ferramentas da executiva em sua luta contra as restrições da Inglaterra à imigração de judeus.

Essa estratégia ambígua da Executiva Sionista – oscilando entre obedecer rigorosamente às leis do governo mandatário e ignorá-las quando um importante interesse nacional estava em jogo – era aceita pela maioria do Yishuv, mas não por todos. Alguns grupos achavam que esse tipo de atitude prejudicava a integridade do movimento e dava margem a ações que reduziam sua autoridade. No entanto, a organização, liderada por Ben-Gurion, conseguiu criar um consenso nacional. Embora fosse ameaçado igualmente por forças da direita e da esquerda, o consenso englobava os alicerces emocionais, psicológicos e organizacionais que tornaram possível mobilizar grande parte das instituições públicas, organizações e grupos do Yishuv para lutarem pela independência. Criou-se um *ethos* de aceitação da autoridade da Agência Judaica, que se tornou a norma. Assim, os poucos que se desviavam da entidade eram vistos como gente que prejudicava a unidade nacional. Um exemplo da aceitação dessa norma foi a mácula de censura atribuída ao rótulo *secessionista*. Na última década do Mandato, a ampla maioria do Yishuv se identificava com a luta pelo Estado judeu, embora grande parte tenha chegado à Palestina poucos anos antes, sem uma ideologia nitidamente sionista. Para muitos, tratava-se de uma forma passiva de identificação. Somente grupos seletos engajavam-se como ativistas. Ainda assim, a identificação geral com os objetivos nacionalistas foi o cimento necessário para que uma sociedade de imigrantes aderisse ao núcleo de um Estado nascente.

NOTAS

1. Yechezkel Kaufmann, “Milkhemet hamaamadot beYisrael” (A luta de classes em Israel), in *Bechavlei hazman* (Nas amarras do tempo). Tel Aviv: Dvir, 1936, p. 162.
2. Zeev Jabotinsky para Oscar Grusenberg, 12/11/1925. *Letters*. Tel Aviv: Amichai (n. d.), pp. 72–73.

O YISHUV: SOCIEDADE, CULTURA E *ETHOS*

Em 1922, o poeta David Shimonovich publicou um poema que se tornou um verdadeiro princípio norteador:

Não ouça, meu filho, as instruções de seu pai
Tampouco dê ouvidos aos ensinamentos de sua mãe,
Pois “Linha por linha” é uma instrução de pai
E “Devagar e sempre...”, um ensinamento de mãe
Mas a verdade vem numa tempestade primaveril:
Ouça, homem, a canção de seu filho!¹

Publicado em Varsóvia, esse poema resume bem a rebeldia juvenil que fazia parte da experiência sionista. O antigo judaísmo parecia velho e moribundo, carecendo de relevância para o alvorecer do novo mundo que surgia na esteira da Primeira Guerra Mundial. O antigo judeu, o judeu da Diáspora, era retratado como psicologicamente perturbado, fisicamente fraco, inclinado ao *luftgesheftn* (lit., “negócio de vento”, no sentido do trabalho como mascate, intermediário, envolvido em negócios efêmeros), estranho à natureza e a qualquer atividade natural e espontânea, materialista e preocupado somente com os próprios interesses imediatos. O novo judeu representaria exatamente o oposto: pessoa ética e de senso estético, guiada por ideais contrários à realidade degradante; indivíduo livre e orgulhoso, disposto a lutar pela própria honra e pela honra do país. Em busca de liberdade e igualdade entre os povos, esse admirador da natureza, da beleza e dos espaços abertos renunciaria aos prazeres de um mundo hipócrita e burguês, preso a convenções antiquadas, e buscaria uma vida em que a dedicação ao coletivo fosse compatível com a manutenção de uma verdade interior e uma vida de simplicidade, honestidade e autorrealização.

O novo judeu desejava igualdade, justiça e verdade nas relações humanas, e estaria disposto a morrer para alcançar esses ideais.

Esse pensamento é típico daqueles que se dedicam de corpo e alma a movimentos revolucionários ou nacionalistas. Representa a transferência de padrões de pensamento e comportamento característicos de grupos religiosos para o mundo secular. É o idealismo que costuma agradar aos jovens. E, de fato, o movimento sionista era fundamentalmente um movimento da juventude, mas que também atraía adultos. O pioneiro sionista, o soldado voluntário que lutava em prol da nação, era sempre um rapaz ou uma moça que dedicava a vida à experiência edificante do autossacrifício por um ideal elevado. O poema de Shimonovich ilustra exatamente o culto à juventude, componente essencial desse movimento. Os jovens se destacavam da sociedade existente para estabelecer a sociedade do futuro. Nesse contexto, o movimento substituiu tanto a comunidade quanto a família, e os grupos de colegas tornam-se os grupos de referência. O presente transforma-se em avenida que conduz ao futuro. Abdicar das posses materiais torna-se um rito de iniciação à nova sociedade. O “divórcio” em relação à comunidade, à família e ao lar simboliza o rompimento de antigas lealdades para que seja estabelecido um novo pacto de lealdade, com uma nova sociedade. “Oh, mãe, saiba disso, que, quando me vir, não me reconhecerá. Estou com aqueles que vagam descalços pelo deserto. / Aqui a pobreza caminha com uma coroa de cardos e um vestido e carrega um grande cetro de ouro pela costa mediterrânea!”, declarou Uri Zvi Greenberg em seu poema “O Exército do trabalho”.²

A nova identidade abarcava antigos padrões judaicos, reconfigurando seus significados. Assim, o poeta Avraham Shlonsky santifica o trabalho nas estradas:

Vista-me, querida mãe, com um glorioso manto colorido
e ao amanhecer leve-me à (minha) labuta.
Minha terra está envolta em luz, como num xale de oração.
As casas postam-se à frente feito filactérios,
e as estradas pavimentadas à mão seguem caminho como as
de tiras couro.³

Uri Zvi Greenberg fala em “Jerusalém – filactérios da testa, e o Emek – da mão!”²⁴ A nova identidade criou seus próprios textos e símbolos: poemas, canções, lemas e estilos de vida. A nova sociedade foi fundada tendo como base a verdade

nas relações humanas: as pessoas diziam o que queriam dizer e queriam dizer o que diziam. Nesse modo de vida ascético, a pobreza e a privação atribuíam aos indivíduos um valor especial. Era uma sociedade que vivia sob alta-tensão: dia após dia, testava-se a lealdade de seus membros, a seus próprios olhos e diante do olhar de seus pares. Somente os jovens – cujo entusiasmo permite que aguentem passar pela conversão de uma cultura a outra, de uma sociedade a outra – conseguem viver dessa forma.

A conversão do antigo para o novo judeu pautava-se no “enfraquecimento da Diáspora”. Essa ideia surgiu a partir dos pais do sionismo – Pinsker e Herzl – e de sua crença de que, sendo minoria na Diáspora, os judeus tinham sua existência ameaçada, e portanto precisavam de uma pátria. Abraham Mapu, Y. L. Gordon, David Frischmann e Mendele Mocher Seferim (Sholem Abramovich) – escritores e poetas não sionistas – também se basearam nessas ideias. Todos rejeitavam o estilo de vida judaico na Diáspora, seguindo a argumentação crítica dos diversos movimentos que já haviam tentado modernizar o cenário judaico desde o iluminismo. Descreviam a sociedade judaica como degenerada e clamavam por produtividade, secularização e educação. Berdyczewski e Brenner defendiam, além disso, uma transformação mental e psicológica, uma “mudança de valores”, no espírito da escola vitalista de pensamento, enfatizando o mundano em vez do espiritual, o cultivo do solo em oposição à vida apartada da natureza, a virilidade em oposição à covardia.

Quanto mais os pioneiros se guiavam pela visão utópica de uma sociedade alternativa, mais virulentas eram suas críticas em relação à sociedade de onde haviam saído. Quanto mais duros a realidade na Palestina e os sacrifícios que se exigiam dos imigrantes, maior a necessidade de erguerem barreiras psicológicas contra o desejo de voltar para o lar. O “lar” continuava sendo no Leste Europeu, e as famílias, com frequência, insistiam para que filhos e filhas retornassem ao ninho. O famoso poema “Duas cartas”, de Avigdor Hameiri, representou com lirismo o coração dividido. A mãe escreve:

Ao meu querido filho em Jerusalém
Seu pai está morto, e a mãe está doente.
Volte para sua casa na Diáspora.

E o filho responde:

Perdoe-me, minha mãe doente
Jamais retornarei à Diáspora
... Se você realmente me ama, venha até aqui e me abrace.

E então aparece a declaração de fé sionista:

Nunca mais serei um errante!
Nunca mais sairei daqui!
Não sairei mais, não sairei mais
Não!⁵

A necessidade de repetir diversas vezes a promessa de lealdade indica, na verdade, seu caráter frágil.

Para manter o entusiasmo dos jovens e sua lealdade à causa, escritores e poetas descreveram a pequena cidade europeia como um fiasco humano, nacional e cultural, a origem da vulnerabilidade que impedia os judeus de alcançarem a utopia. Talvez os maiores críticos da Diáspora tenham sido Mendele e Brenner, que expuseram com excesso de sarcasmo todos os males da sociedade judaica, sua dependência em relação aos gentios, suas fraquezas e suas misérias. Os pioneiros que saíram da Diáspora conheciam essa realidade; portanto, sua própria experiência refreava a influência da literatura. O mesmo não acontecia com aqueles que nasceram e foram criados na Palestina; para eles, a caricatura literária refletia uma realidade completamente diferente e inferior à vida de liberdade que desfrutavam ali. Na verdade, Mendele e Brenner se mostravam ambíguos em relação à Diáspora, que representava a sua experiência de vida e também seu povo. Apesar das duras críticas aos judeus, no fim os dois se identificavam com eles e os amavam. Aqueles nascidos na Palestina, por outro lado, aderiam às críticas, mas sem experimentarem todo o amor que as atenuava.

O modelo do pioneiro foi usado para doutrinar os movimentos juvenis fundados no Leste Europeu no período entreguerras. A figura idealizada servia como instrumento para recrutar jovens idealistas para o movimento sionista. A figura do pioneiro foi extraída de duas fontes de inspiração. Os *narodniks* russos, revolucionários que deixavam a família e o lar e passavam a viver

uma vida de total dedicação e sacrifício em prol da Revolução, serviram de inspiração para o pioneirismo como estilo de vida – não uma atitude pontual de ousadia, mas um compromisso duradouro. A segunda fonte, ao que tudo indica, foi o hassidismo, de onde brotaram mananciais de entusiasmo, disposição para renunciar ao mundo material e dedicação à comunidade. Outra fonte de inspiração foi o movimento nacionalista polonês, que influenciou o ensino no Betar. A diferença entre o pioneiro do Betar e o pioneiro dos movimentos de esquerda residia no objetivo final da doutrinação. Enquanto o membro do Betar era instruído a executar qualquer missão necessária à concretização do sionismo, especialmente as missões militares, os movimentos juvenis de esquerda direcionavam seus membros para o assentamento agrícola, de preferência na fronteira, sob a forma de vida no *kibutz*. O *ethos* do assentamento era potente, pois apresentava ao jovem uma missão concreta, cuja importância nunca era posta em dúvida e não minguava com o tempo. O poder desse *ethos* fica evidente quando se percebe que até mesmo alguns movimentos não socialistas, como o Hapoel Hamizrachi, defendiam junto a seus membros o assentamento em *kibutzim*. O trabalho nas fronteiras se tornou o principal *ethos* pioneiro-sionista da época; o Betar, inclusive, também sofreu suas influências e tentou estabelecer brigadas de trabalho nas *moshavot*.

O culto à juventude era parte inseparável da noção do novo judeu. Os adultos, tanto na Palestina como na Diáspora, eram considerados a “geração do deserto”, que não viveria para ver a Terra Prometida, ou seja, a concretização do sionismo. Os jovens que cresciam em liberdade é que trariam a redenção. No poema “Eu creio”, Shaul Tschernichovsky enaltece a geração do futuro na Palestina:

Então meu povo brotará de novo
E na terra uma nova geração crescerá
Suas correntes de ferro serão removidas,
Olho no olho, verá a luz

Vai viver, amar e lutar,
Uma geração na Terra está viva, viva,
Não no futuro, nem no céu –
Viver no espírito não é o bastante.⁶

Previa-se que essa geração seria dotada de instintos saudáveis, paixão, sensualidade e talento para a vida. A relação direta entre o país e os jovens que seriam educados em seu território faria renascer o povo judeu como nação valente, que se conecta à natureza e despreza a espiritualidade excessiva da Diáspora. Nesse culto ao jovem, um lugar especial estava reservado àqueles que nasciam e cresciam na Palestina. Enquanto os pais tinham lutado para se acostumar ao trabalho braçal, os filhos trabalhavam no campo sem grandes dificuldades. Enquanto a geração mais velha falava de seu amor pelo país, sem conhecê-lo direito, os filhos percorriam a terra de cabo a rabo e se identificavam com o clima e com a paisagem. Não ansiavam por um lar ou paisagem diferentes, tampouco sofriam do que a poeta Leah Goldberg chamou de “melancolia das duas pátrias”⁷

A geração mais velha falava muito na necessidade de se defender e pegar em armas, mas foram poucos os que de fato fizeram isso. Em contrapartida, Yitzhak Tabenkin, líder do movimento Hakibutz Hameuchad, descreveu o jovem pioneiro como um homem que carregava uma enxada numa das mãos e um fuzil nos ombros, unindo numa única imagem o lavrador da terra e o combatente-defensor. “Houve uma época em que os jovens traziam a paz com o arado. Hoje, trazem a paz com o fuzil!”, afirma Nathan Alterman na canção do final da década de 1930 entoada pelos membros da Haganá. O *sabra*, o cacto do deserto encontrado pelos imigrantes, deu nome a essa nova geração: por fora, seu fruto é bastante espinhoso, mas seu interior é doce e succulento. Dizia-se que os *sabras* eram francos e diretos, honestos e corajosos, livres dos maneirismos hipócritas da sociedade burguesa, dotados de uma força que não emanava das palavras e sim dos atos. Assim os colonos idealizavam a geração nativa, que, para seus pais, parecia resumir os sonhos de filhos livres, soltos na natureza, crescendo na Palestina. Uma jovem estudante americana que se deparou com essa linhagem de *sabras* os descreveu assim: “Resistentes e rústicos, sem sofisticação, desinibidos, muitas vezes ariscos, descomplicados, diretos, gentis, brutais, destemidos, autossuficientes, com o dom da improvisação.”⁸

COLETIVO VERSUS INDIVIDUAL

Um misto de admiração, angústia, rivalidade e identificação caracterizava a postura do Yishuv em relação à União Soviética. A Revolução Bolchevique inspirou enorme entusiasmo. Intelectuais de todo o mundo enxergaram-na

como a abertura de um novo e grandioso capítulo da história. “Não existe outro movimento político no mundo para o qual as massas, aos milhões, tenham olhado com tanto desejo messiânico como olharam para a Revolução Russa...”, escreveu Berl Katznelson. “As pessoas não entendiam totalmente a natureza do [novo] regime; não o julgavam por seus méritos ou falhas. Queriam tanto que o antigo regime caísse, que todos buscaram aceitar as coisas boas e se negaram a admitir o que havia de ruim. Esse foi o começo.”⁹

A experiência de uma Revolução que pôs abaixo um mundo antigo fascinava os jovens. Os pioneiros da Palestina aguardavam pelo atalho discutido anteriormente: construir do zero uma economia e sociedade igualitária, da mesma forma como o povo havia feito na Rússia. Os pioneiros recebiam influência da ideologia comunista; porém, mais do que isso, sentiam-se atraídos pelo fato de que, naquele vasto país, um experimento social estava em curso, similar ao que ocorria na Palestina, embora numa escala diferente. A distância, o *boom* da construção civil, a industrialização e o desenvolvimento elétrico, a inovação organizacional, a erradicação do analfabetismo e os avanços nos direitos da mulher e da criança pareciam alinhados com os desejos dos próprios pioneiros. O regime comunista, que prometeu abolir todas as formas de discriminação e tinha promovido os judeus a posições elevadas, ganhou a simpatia judaica em todo o mundo. Quando os pioneiros da Palestina cantavam “Nossa face mira o sol nascente, / Nosso caminho mira de novo o Leste. / Olhamos à frente, para o grande dia, / De cabeça erguida e alma ereta”, tinham em mente, ao mesmo tempo, visões sionistas e socialistas.¹⁰

Os pioneiros consideravam-se parte do movimento revolucionário e esperavam que a União Soviética lhes estendesse a mão. A questão é que, em 1920, a Comintern (Internacional Comunista) taxara o sionismo de reacionário, considerando-o um aliado do imperialismo britânico contra as massas árabes que estariam levando o progresso para o Oriente Médio. Desde então, a história da esquerda na Palestina (e depois, da esquerda israelense) foi marcada por diversas tentativas de explicar o sionismo aos soviéticos e lhes provar seu caráter equitativo. Apesar da rejeição soviética, as relações entre os pioneiros e o “mundo da Revolução” não foram cortadas. Muitos judeus que chegavam da Rússia e conheciam a língua adoravam a cultura russa. Porém, mesmo aqueles que não sabiam falar a língua buscavam estabelecer contato com a sociedade do futuro. Filmes, revistas e livros em russo – ou traduzidos – alimentavam o mito do país das maravilhas, onde estava em formação uma sociedade sem explorados

ou exploradores. Cartazes do Hashomer Hatzair copiavam o estilo da *Ogonyok*, revista semanal ilustrada, cheia de imagens soviéticas. O “realismo socialista” foi o estilo adotado por muitos artistas da geração que atingiu a maioria em 1948. Membros de movimentos juvenis entoavam com entusiasmo canções patrióticas russas, em traduções para o hebraico. Berl Katznelson advertiu, em vão, que a cavalaria cossaca louvada por esses jovens havia perpetrado pogroms contra os judeus; o entusiasmo, contudo, não arrefeceu.

Duas editoras criadas por movimentos de *kibutzim* (Sifriat Hapoalim, pelo Hashomer Hatzair, e Hakibbutz Hameuhad, pelo Hakibbutz Hameuhad) traduziram para o hebraico literatura popular e escritos russos sobre o marxismo-leninismo (o que os jovens raramente liam). Em 1942, a Sifriat Hapoalim publicou a antologia *Poesia russa*, com o melhor da poesia moderna russa, traduzida para o hebraico por alguns dos principais poetas da Palestina. Ninguém notou que pouquíssimos poemas do período soviético haviam sido incluídos. Romances como *Poema pedagógico*, de Anton Semyonovich Makarenko (traduzido pelo poeta Avraham Shlonsky, pioneiro do modernismo na poesia hebraica) – que descrevia a experiência educacional de crianças abandonadas –, e *Uma vela branca brilha*, de Valentin Petrovich Kataev, sobre a Revolução de 1905, tornaram-se *best-sellers* na Palestina.¹¹ Livros sobre a Segunda Guerra inspiravam admiração pelo heroísmo do povo russo na luta contra os nazistas. Todo soldado do Palmach carregava na mochila um exemplar de *Os homens de Panfilov*, em que Alexander Bek descreve o heroísmo de uma unidade do Exército Vermelho ao defender Moscou.¹² Apesar de não haver semelhança entre os valores que esse livro pregava e os valores do Palmach (no romance, por exemplo, um desertor é executado na frente de seu regimento; ninguém no Palmach teria sequer sonhado em agir dessa forma), existia certa identificação psicológica. A imagem do guerrilheiro, um combatente sem necessidade de patente ou uniforme, um comandante que tratava seus homens como iguais, foi muito potente para a criação das normas do Palmach. Alinhava-se com a percepção de autenticidade e sinceridade nas relações, em contraste com o excesso de formalidade de um exército oficial, considerado uma manifestação de militarismo.

O apelo sionista para que a “geração do deserto” adiasse a recompensa em nome das gerações futuras talvez soe como remanescente da mentalidade soviética que não hesitou em sacrificar duas gerações pela Revolução. A diferença fundamental, no entanto, é que na Palestina fundou-se uma sociedade

pautada no livre-arbítrio; quem não quisesse seguir as diretrizes do coletivo ficava dispensado. Na Rússia, essas pessoas acabavam num exílio bem remoto. Na Palestina, mudavam-se para Tel Aviv.

Nos anos 1920, a União Soviética apresentava uma espécie de alternativa ao sionismo. As autoridades deram início a um plano de assentamento agrícola na Crimeia, para centenas de milhares de judeus que haviam empobrecido por conta da erosão das classes médias na Rússia. O segundo estágio envolvia um plano de estabelecer uma região autônoma judaica em Birobidjan, na Ásia Central. As duas possibilidades despertaram a imaginação de ativistas judeus de todo o mundo, porque não apenas ofereciam uma solução existencial para centenas de milhares deles, como também equivaliam ao reconhecimento soviético de uma nação judaica. O escritor inglês Israel Zangwill – um dos primeiros seguidores de Herzl –, que se tornara territorialista na sequência à controvérsia de Uganda, mas voltou ao sionismo após a Declaração Balfour, se entusiasmou com o amplo escopo dos planos soviéticos. A Palestina, argumentava ele, era do tamanho do País de Gales e, portanto, não conseguiria oferecer uma solução para as necessidades de milhões de judeus. O Joint investiu milhões de dólares no assentamento judaico na URSS, enquanto só restou à Organização Sionista sentir inveja. O entusiasmo gerado pelo plano de reabilitação da comunidade judaica na URSS atraiu pioneiros oriundos do Gedud Haavodá e judeus americanos comunistas. Os que tiveram mais sorte acabaram escapando com vida, mas a maioria pereceu no Holocausto, nos expurgos estalinistas ou das privações a que eram submetidos nas localidades remotas para onde eram enviados. Como os habitantes locais se opunham à ideia de dividir um assentamento com os judeus, e os próprios judeus preferiam reconstruir sua vida nas grandes cidades russas, esses projetos não produziram resultados duradouros. Porém, na década de 1920, pareciam uma alternativa ideológica e prática ao sionismo.

É comum que se descreva o Yishuv como uma sociedade cujo *ethos* predominante era coletivista, exigindo que as pessoas renunciassem à sua individualidade em prol dos grandes objetivos nacionais. E de fato, ao contrário das normas aceitas hoje na sociedade ocidental individualista, o poder do coletivo era muito maior do que o do indivíduo. Contudo, como qualquer generalização, essa também é muito simplificadora. Embora o objetivo do movimento nacionalista fosse salvar todos os judeus, para que as pessoas se sentissem motivadas a agir era preciso apresentar uma visão de redenção pessoal. Durante todo o

período, portanto, houve uma tensão entre as aspirações individuais à redenção e a demanda de que cada um aceitasse as diretrizes do coletivo.

Os imigrantes da Segunda *Aliá* eram extremamente independentes. Chegavam à Palestina sozinhos, sem o apoio de qualquer organização, e encontravam seu caminho no país como indivíduos. As ideologias e os métodos de funcionamento que criavam eram originais e nasciam sobretudo da própria experiência na Palestina. A obra de alguns jovens que redescobriram lá sua identidade judaica – como a poeta Rachel Bluwstein ou o escritor Zvi Schatz (companheiro de luta de Trumpeldor) – revela grande ênfase no indivíduo: em seus desejos, suas angústias e seus questionamentos. A literatura traduzida para o hebraico por iniciativa de imigrantes da Segunda *Aliá* é uma literatura do indivíduo – inclui, por exemplo, a poesia de Mikhail Lermontov, as narrativas de Gerhart Hauptmann e os romances de Dostoiévski. A grande diversidade de tendências culturais durante esse período indica uma abertura para o mundo do indivíduo.

Nos anos 1920, sob a influência da Revolução Bolchevique, começou a brilhar a estrela do coletivo. Entre os imigrantes da Terceira *Aliá*, principalmente no Gedud Haavodá, havia tendências coletivistas. Os grupos que chegaram à Palestina mais tarde se juntaram a organizações centralistas, com ênfase na autoridade comunitária sobre o indivíduo. Membros do Hashomer Hatzair imigraram à Palestina como discípulos de Freud e Gustav Landauer, individualistas fervorosos que buscavam a redenção pessoal. Porém, uma vez na Palestina, organizaram-se num movimento marxista que aceitava o “coletivismo ideológico”. Em outras palavras, após acalorados debates ideológicos, a posição da liderança histórica do movimento (Yaakov Hazan e Meir Yaari) costumava ser acatada. Grupos de imigrantes do Hechalutz e do Betar, e gente dos movimentos juvenis trabalhistas da Palestina nos anos 1930, dedicavam-se à comunidade e subordinavam os desejos individuais à determinação do “movimento”. Membros de organizações clandestinas e paramilitares do Yishuv aceitavam a autoridade do coletivo sob a forma de uma regra inviolável: “Fomos todos cunhados para a vida, / Só a morte nos expulsará das fileiras”, como compôs Avraham Stern para o hino do Lehi.

Havia, nitidamente, minorias idealistas que aceitavam o que ficou conhecido na época como “a decisão do movimento”. Para um movimento que tinha assumido a tarefa de construir uma nação, era vital a existência dessas minorias. A questão é: até que ponto as normas eram predominantes para o público em

geral? Além disso, o coletivo tinha o poder de obrigar os indivíduos a aceitarem sua disciplina? A publicidade, a propaganda e a educação exaltavam aqueles que aceitavam o jugo do coletivo, embora com reservas. O tema da “elevação do homem” e a importância do indivíduo, por exemplo, eram centrais para os movimentos juvenis da Palestina. A literatura, inclusive a que foi produzida pela geração de 1948, mostrava-se ambivalente em relação ao coletivismo. Os protagonistas de narrativas sobre o *kibutz* – *Maagalot* (Círculos), de David Maletz, *Efraim hozer laaspeser* (Efraim volta para a alfafa), de S. Yizhar, e *Haderasha* (A prédica), de Haim Hazaz – eram todos individualistas fora do comum, que se rebelavam contra as normas aceitas.¹³ Até o emblemático romance *Hu halakh basadot* (Ele andou pelos campos), de Moshe Shamir, tido como obra que expressa o *ethos* coletivista, cria uma confrontação entre, por um lado, as aspirações de Mika, a protagonista mulher, à felicidade individual, e, por outro, o comprometimento do protagonista do sexo masculino, Uri, com o coletivo.

Na época, as pessoas tinham consciência das tensões existentes entre o coletivo e o individual. Não se enxergavam como sujeitas a uma autoridade inevitável, e sim como gente que fazia escolhas. A *intelligentsia* que se identificava com o movimento trabalhista manteve seu ideal individualista, expressando-o em sua obra. Um bom exemplo é o escritor Nathan Alterman, autor de *A sétima coluna* (título que se refere tanto à sua coluna semanal num jornal como também a um livro de poemas recolhidos a partir da coluna) – poesia política, no amplo sentido da palavra, que contribuiu para moldar o *ethos* coletivo – e *Kokhavim bahutz* (Estrelas lá fora), livro de poemas líricos de amor. A popularidade de Nathan Alterman entre os jovens demonstra a profunda identificação que nutriam com as experiências individuais e com a expressão pessoal.

Embora os discursos público e político criassem a impressão de que a autoridade do *ethos* coletivo era universalmente aceita, por trás disso havia tendências individualistas que não aceitavam “a decisão do movimento”. Os indivíduos “na montanha” – Monte Scopus, onde ficava a Universidade Hebraica – não obedeciam ao *ethos* do vale. Era espantosa a taxa de abandono nos movimentos juvenis, antes mesmo de os membros chegarem a um *kibutz*. Depois de imigrar, muitos membros do Hechalutz decidiam procurar trabalho em Tel Aviv, em vez de ir para uma comunidade rural. Assim, nem todos que iam para os *kibutzim* acabavam vivendo nesses locais. Sempre que as autoridades do Yishuv apelavam para um esforço voluntário maciço – alistamento no Exército britânico, contribuição ao Kofér Hayishuv (fundo que financiava necessidades de segurança)

ou ao Magbit Hagiyus Vehahatzala (apelo para financiar o esforço de guerra do Yishuv em 1942) –, era muito difícil fazer as pessoas aceitarem sem coerção as decisões da comunidade. A ideia de um Yishuv que acolhia espontaneamente as decisões comunitárias parece exagerada e simplista, omitindo os diversos matizes existentes naquele mosaico. Vale lembrar, também, que até a década de 1950 o pêndulo que oscilava entre o direito do indivíduo e o direito da nação estava mais próximo do interesse nacional. Numa época em que as nações lutavam pela sobrevivência, como durante a Segunda Guerra, interesses pessoais ficavam relegados a segundo plano, para onde quer que se olhasse.

O DESENVOLVIMENTO DE UMA CULTURA PECULIAR NO YISHUV

O Yishuv costuma ser descrito como uma sociedade que exaltava tanto o trabalho braçal quanto o trabalhador simples e desprezava a ocupação intelectual. Artistas, escritores e poetas que eram membros do Gedud Haavodá relatam que sentiam a necessidade de esconder suas “inclinações” intelectuais para não serem ridicularizados ou perderem prestígio. Mas, embora algumas pessoas façam esse tipo de relato, não é possível generalizar suas experiências. O Yishuv herdou tanto da tradição russa quanto da tradição judaica o apreço pelo escritor e pelo poeta. Desde a Segunda *Aliá*, ao mesmo tempo em que se exaltava o trabalhador braçal, também havia grande consideração pelo intelectual. Yosef Haim Brenner morava no acampamento do Gedud Haavodá, em Migdal, e era muito admirado, embora a maioria de seus companheiros – para os quais ensinava hebraico – não conseguisse ler suas histórias. Uri Zvi Greenberg, que chegara à Palestina em 1924, foi recebido com entusiasmo, e seu volume de poemas *Um enorme pavor e a lua* foi publicado no ano seguinte. Os dois partidos de trabalhadores, Ahdut Haavodá e Hapoel Hatzair, competiam pela publicação de revistas literárias. Considerando as dificuldades financeiras que uma empreitada dessas envolvia, as iniciativas demonstram a importância atribuída à vida cultural.

Na década de 1920, o centro da cultura hebraica passou da Rússia para a Palestina. S. Y. Agnon, Ahad Haam e, acima de tudo, Chaim Nachman Bialik estabeleceram-se na Palestina e ganharam, além de renome, um grande número de admiradores. Em 1925, Berl Katznelson começou a publicar o jornal

da Histadrut, *Davar*, e convidou a *intelligentsia* do Yishuv para contribuir no periódico. Outro exemplo da importância atribuída à *intelligentsia* é a relação especial entre o movimento trabalhista e a Universidade Hebraica. Diversos membros do Brit Shalom (ver capítulo 3) participavam do corpo docente da universidade. Quando a disputa entre árabes e judeus se intensificou, ficou claro como era insignificante a minoria do Brit Shalom. O contraste entre o posicionamento dos professores e o dos estudantes da Universidade Hebraica de Jerusalém era especialmente forte. Apesar disso, o diálogo entre o Brit Shalom e a liderança do movimento trabalhista continuou em curso durante esse período. Os primeiros eram considerados interlocutores dignos, que não deviam ser excluídos do movimento sionista, mesmo quando suas opiniões contrariavam o posicionamento da Executiva da Agência Judaica.

A importância de heróis culturais na construção da sociedade do Yishuv não pode ser minimizada. Brenner e Gordon tornaram-se modelos paradigmáticos para o movimento trabalhista; os movimentos juvenis usavam a obra desses autores para instruir seus membros. Bialik, o poeta nacional, tinha carta branca para criticar todos os episódios que aconteciam entre os judeus ou no Yishuv. Escritores como Uri Zvi Greenberg, Avraham Shlonsky, Eliezer Steinman, Alexander Penn e, depois deles, Nathan Alterman, Yonatan Ratosh, S. Yizhar, e os escritores e poetas da geração de 1948, ganharam *status* especial, algo semelhante ao lugar reservado aos intelectuais na sociedade russa ou francesa. Para a direita revisionista, Uri Zvi Greenberg vestia o manto de poeta-profeta que previa o futuro. Nos anos 1940, “A sétima coluna”, de Alterman, que expressava o espírito do Yishuv e suas aspirações, era considerada a voz mais autêntica da época. O escritor não hesitava em usar uma moral humanista para atacar os atos e erros da esquerda e da direita, mas sua verdadeira fama no Yishuv nasceu a partir das críticas veementes que fez à política britânica.

O movimento trabalhista exaltava o que chamou de “trabalhador culto” – um trabalhador que também consumia cultura – e se esforçou para pôr fim ao fosso que separava intelectuais e trabalhadores braçais. Embora essa missão nunca tenha sido cumprida, a intenção de colocá-la em prática refutava a ideia de que haveria tendências anti-intelectuais dentro do movimento. As bibliotecas públicas dos conselhos de trabalhadores serviam a um amplo público leitor que buscava livros em hebraico. Suas salas comunitárias de leitura viviam lotadas de leitores de jornais e revistas. As descrições dos concertos de orquestra filarmônica em Harod Spring e o incentivo a corais e outras atividades musicais

nos *kibutzim* demonstram o interesse pela experiência cultural e estética, que persistia mesmo sob condições de dificuldade material. A publicidade dada a todos esses recursos culturais confirma a importância que a liderança lhes atribuía. Herzl tinha apontado o número excessivo de intelectuais judeus como uma das causas do antissemitismo. Mas – ainda que na teoria o novo judeu devesse descartar a espiritualidade excessiva atribuída ao judeu intelectual (em oposição aos trabalhadores, que ganhavam a vida a partir do trabalho físico) – a riqueza em termos de vida espiritual que se desenvolveu no pequeno Yishuv, tornando-o o centro da cultura hebraica, comprova que também sob esse aspecto há uma grande distância entre os lugares-comuns e a realidade.

O pioneiro-modelo, que carregava ao mesmo tempo uma enxada e um fuzil, trazia mais um atributo: falava hebraico. Nas fazendas de treinamento da Diáspora, aqueles que sabiam hebraico tinham prioridade para imigrar. Essa política evidencia a enorme importância dada à língua e à cultura dela derivada para moldar a nação, em consonância com a tradição nacionalista europeia, em que o idioma de uma nação representava um símbolo fundamental de sua existência como entidade nacional. A “guerra das línguas” que eclodiu na Palestina mais para o final do período da Segunda *Aliá* garantiu o predomínio do hebraico nas instituições de ensino seculares e também nas instituições *Mizrachi*. Apenas os ultraortodoxos utilizavam o ídiche como língua de instrução. Durante o período do Mandato, representantes do Yishuv pleitearam que o hebraico fosse reconhecido como língua oficial, junto com o árabe e o inglês, e em grande medida tiveram êxito. O prestígio do hebraico estava simbolicamente presente no nome do país, conhecido como Palestina-Eretz Yisrael, uma espécie de conciliação entre as demandas dos judeus de que a histórica herança judaica fosse reconhecida e a oposição frontal dos árabes a isso.

Apesar de o Yishuv ter se tornado, nos anos 1920, o centro mundial da cultura hebraica, o lugar de destaque não determinou a predominância do hebraico como língua falada. Cada onda de imigração trazia consigo a língua materna dos imigrantes. A principal língua judaica era o ídiche, estimada língua materna de todos os defensores do hebraico. Após a Conferência da Língua Ídiche em Czernowitz, em 1908, e sobretudo a partir dos anos 1920, o ídiche e o hebraico passaram a competir pela preferência dos judeus. Enquanto as *belles lettres* floresciam em hebraico, o mesmo tipo de literatura aparecia em ídiche. Assim, conforme o hebraico era “rebaixado” de língua sagrada a língua secular, o ídiche “elevava-se” de língua vernácula para língua de alta cultura.

Os movimentos socialistas Bund e Volkist, que lutavam pela autonomia judaica no Leste Europeu, encaravam o ídiche como língua das massas judaicas, e o hebraico, como língua sagrada e conservadora de uma elite judaica instruída, apartada da vida do povo comum. Depois da Revolução Bolchevique, o Partido Comunista criou a Yevseksia (seção judaica), responsável pela cultura judaica na Rússia. Tendo associado o hebraico ao sionismo, agiu para suprimir os dois, banindo-os na URSS.

O movimento sionista, no entanto, não banuiu o ídiche. O Hechalutz conduzia suas atividades na Polônia basicamente nessa língua, pois a maioria dos candidatos à imigração não sabiam hebraico. Ben-Gurion, hebraísta declarado, que usava a língua antes mesmo de chegar à Palestina, optou pelo ídiche durante os comícios eleitorais na Polônia. Fez o mesmo quando visitou os campos de pessoas desalojadas, na Alemanha, após a Segunda Guerra. Porém, na medida em que a esquerda não sionista associava o ídiche à rejeição política do sionismo, definindo-o como adversário do hebraico, as duas línguas judaicas pareciam competir.

Com o início da imigração em massa, aumentou a vontade de garantir a predominância do hebraico como língua falada na Palestina. Em Tel Aviv, formou-se a Legião dos Defensores da Língua; seus membros repreendiam as pessoas que conversavam em ídiche em público. Isso aconteceu com Bialik, que preferia falar em ídiche a falar em hebraico, língua em que, segundo ele, não conseguia ter tanta fluência. Na década de 1930, os entusiastas do hebraico enfrentaram outro problema: a maioria dos imigrantes que vinham da Alemanha falavam apenas alemão e demonstravam pouco talento para aprender uma nova língua. Esses entusiastas argumentavam que os alemães não deviam falar o idioma dos nazistas no meio da rua. O fanatismo desnecessário só serviu para dificultar ainda mais a nova vida dos imigrantes.

A geração mais nova acabou aprendendo o hebraico e ganhando certa fluência na língua, sinal de que os outros idiomas só tiveram um apelo temporário sobre a população. Tel Aviv, a arena onde se deram os episódios de fanatismo desnecessário, exibiu tolerância em relação a línguas estrangeiras numa seara digna de nota: os nomes das ruas. Apesar de ser conhecida como “a primeira cidade hebraica”, Tel Aviv prestou homenagem aos pais fundadores do sionismo, a seus escritores e poetas, e também a importantes judeus da história, sem se incomodar com seus nomes não hebraicos. Por fim, o debate ídiche-hebraico se esvaziou com a aniquilação de milhões de judeus – os falantes de ídiche –

no Leste Europeu. Na URSS, a cultura ídiche foi destruída no final da década de 1940, junto a seus seguidores, enquanto nos Estados Unidos simplesmente desapareceu conforme as gerações mais velhas foram morrendo.

Promover o pioneiro como tipo ideal do movimento trabalhista era parte de uma tentativa multifacetada de forjar, na Palestina, uma sociedade que servisse de alternativa à sociedade burguesa. As sementes dessa sociedade utópica eram os assentamentos de trabalho, onde o estilo de vida se encaixava perfeitamente ao ideal. Porém, a maioria dos trabalhadores moravam nas cidades e se identificavam apenas parcialmente com a ideologia trabalhista. Sentiam-se atraídos pelo estilo de vida burguês, pelas tentações da cidade e por seu hedonismo. Ainda assim, o compromisso dessa fração da população com o movimento trabalhista e a aceitação de sua ideologia como base para a construção do país eram vitais a um movimento que buscava consolidar sua hegemonia política por meio do apoio das massas.

A socialização dos trabalhadores e de suas famílias no espírito do *ethos* dominante foi conduzida de forma direta e indireta. Os adultos e os jovens que trabalhavam eram convidados a assistir a aulas de hebraico e a participar de outras aulas noturnas, para aumentar seu grau de instrução. O jornal *Davar* foi concebido para levar a visão de mundo da esquerda sionista a todos os lares. Nos anos 1930, surgiu a *Davar Liyeladim* (*Davar* para crianças), revista semanal de alto padrão, cujo objetivo era educar uma geração de jovens leitores. Com certa frequência, o jornal *Davar* publicava livros relevantes para o mundo socialista-sionista, e os distribuía com desconto a seus assinantes. No início dos anos 1940, a doutrinação por meio de material impresso ficou completa com a criação da editora Am Oved (Povo Trabalhador). À diferença dos braços editoriais do Hashomer Hatzair e do Hakibbutz Hameuhad – que tinham por objetivos primordiais a doutrinação marxista e a manutenção de um posicionamento simpatizante em relação à URSS –, a Am Oved alimentava o gosto literário de seus leitores no mesmo tempo em que priorizava os temas judaicos e a identificação com o povo judeu. Em 1928, o Teatro Habima chegou da Rússia e estabeleceu uma nova sede em Tel Aviv. Apesar da enorme admiração angariada pelo Habima, a Histadrut fundou o Teatro Haohel, definido como teatro dos trabalhadores, componente importante da sociedade alternativa. A associação esportiva Hapoel enfatizava a diferença entre uma associação de trabalhadores e a associação da classe média, Maccabi. Em seus primórdios, a associação dos trabalhadores não incentivou os esportes competitivos, mas

concentrou-se nos esportes populares. Com o passar dos anos, a diferença entre as duas perdeu força, mas a associação Hapoel reteve a lealdade de seus membros de esquerda, que se identificavam com o time de futebol da camisa vermelha, um nítido simbolismo de classe.

Além de serviços como o fundo previdenciário e a bolsa de empregos, a Histadrut criou os “alojamentos para trabalhadores”: eram bairros agradáveis, bem planejados, com ampla área verde separando os prédios. Criou, também, escolas para os filhos dos trabalhadores, onde se promovia a importância do trabalho manual, incentivando os alunos a cultivarem o jardim e terem contato com os animais, e transmitiam-se os valores do movimento trabalhista. Essas moradias e escolas serviam sobretudo às famílias de oficiais e trabalhadores permanentes – a elite da classe trabalhadora. Trabalhadores mais pobres não conseguiam pagar por esse tipo de alojamento e costumavam mandar seus filhos para as escolas comuns do sistema educacional. Porém, a tentativa de se criar uma comunidade de trabalhadores, em que todos morassem próximos uns dos outros e assimilassem as mesmas normas de conduta e comportamento, foi de fundamental importância para formar a consciência de que faziam parte de uma cultura diferente.

Essa cultura tinha seus próprios símbolos e peculiaridades. A moda, em termos de vestuário, enfatizava a discricção do proletariado: a camisa de algodão simples, de tom azul, usada pelos membros dos movimentos juvenis (“A camisa azul supera qualquer joia”, eles cantavam); a camisa russa, de abotoação lateral, reservada para ocasiões festivas, como a noite de *shabat*; o *sarafan* (vestido estilo avental) das moças e suas longas tranças; as bermudas cáqui usadas pelos combatentes do Palmach; o chapéu de pano dos *kibutzniks*; e o quepe pontudo do trabalhador urbano. Dançar na noite de *shabat* era uma das típicas atividades de lazer. Os membros dos *kibutzim* e dos movimentos juvenis preferiam danças em roda, que não exigiam habilidades específicas e tampouco excluía os solteiros. Nas rodas de *hora*, giravam a uma velocidade vertiginosa, ao som de canções hassídicas, ressaltando a conexão entre o êxtase religioso e o secular. As danças em pares, com melodias russas, receberam selo de aprovação, pois eram “danças folclóricas” que resgatavam do esquecimento a cultura popular autêntica, sob o espírito de reinventar a tradição dos movimentos nacionalistas europeus. Rodas de cancionero que duravam horas criavam a noção de pertencimento à comunidade e de compartilhamento de valores. Nesse campo, a ênfase também recaía na igualdade; dava-se preferência a corais e não a solistas

arrogantes. Nas festas ou dias comemorativos, as cerimônias tendiam a incluir nas performances o máximo possível de crianças. Essa prática fez nascer a leitura de textos em sequência, o que não exigia talentos vocais nem de atuação. Um dos textos mais populares era o poema “Massada”, no qual Yitzhak Lamdan descreve o momento em que os judeus fogem dos *pogroms* na Ucrânia, em 1920, e vão para a Palestina, ao mesmo tempo que buscam resistir à sedução do encantamento Vermelho. “Abra seu portão, Massada, que eu, refugiado, entrarei!”, declara Lamdan, para quem Massada simbolizava o renascimento da Palestina, e não sua destruição. Ele exclama: “Ergue-te, chama da dança! / Massada não cairá nunca mais!”¹⁴

O calendário judaico oferecia uma grande oportunidade de se aplicarem símbolos religiosos ao mundo secular e adaptá-los às necessidades do assentamento de trabalho. Assim, os feriados de Sucot (Tabernáculos), Pessach e Shavuot (Pentecostes) tornaram-se festivais agrícolas. Todo *kibutz* que se prezava tinha sua própria cerimônia de *bikurim* (colheita dos primeiros frutos), com uma procissão que exibia todas as suas façanhas em termos de produtos agrícolas e pecuários, além dos maquinários mais modernos para o trabalho no campo. Esses festivais davam origem a tradições musicais e de dança. Os membros dos *kibutzim* decoravam as paredes dos refeitórios de acordo com seus talentos artísticos. O *Seder* de Pessach era uma grande celebração festiva que também acontecia no refeitório, onde as mesas eram cobertas de toalhas brancas; substituía-se a tradicional Hagadá por uma versão escrita *in loco*, que refletia o espírito da época e seus problemas, e incluía, ainda, a leitura de excertos literários e muita música.

Contudo, a tentativa heroica de criar uma sociedade alternativa e inventar os próprios padrões culturais adequados nunca superou o poder de sedução da modernidade burguesa. O modelo da pequena burguesia conviveu e floresceu junto ao dos trabalhadores. Em Tel Aviv, centro da sociedade burguesa, imigrantes poloneses construíram, na década de 1920, uma plethora de “casas de sonho”. A intenção era que combinassem a arquitetura do Leste e do Oeste, mas na verdade essas casas transformaram-se numa coleção extraordinária e singular, com estilos ecléticos que manifestavam as aspirações da burguesia de Tel Aviv por uma vida de conforto e requinte. Algumas áreas da cidade foram construídas na década de 1930, no estilo Bauhaus, com amplos apartamentos que esbanjavam as inovações arquitetônicas então recentes.

Desde o momento em que o primeiro quiosque foi construído em Tel Aviv, no período da Segunda *Aliá*, a cidade demonstrou uma nítida tendência ao

hedonismo e à alegria de viver. Começando nos anos 1920 e intensificando-se nos anos 1930, as vitrines das lojas nas principais avenidas exibiam o que era última moda em Paris. Os cafés e restaurantes viviam lotados. A elite cultural e política preferia marcar seus encontros nos cafés burgueses a marcar nas cozinhas de trabalhadores ou nos modestos centros culturais. No calçadão de Tel Aviv havia inúmeros cafés, um ao lado do outro, onde podiam-se ouvir orquestras; assim, os comensais conseguiam dançar danças de salão, como tango e valsa, na melhor tradição europeia. O contraste absoluto entre o estilo de vida ascético do assentamento de trabalho e o hedonismo escancarado da cidade provocou muitas críticas em relação a Tel Aviv, cuja existência por si só representava uma tentação constante para os pioneiros que tinham de renunciar aos prazeres da vida para construir a nação. Pouquíssimos trabalhadores urbanos conseguiam resistir ao glamour burguês.

A cultura de lazer de Tel Aviv atraía tanto a classe média quanto a trabalhadora. As massas gostavam de frequentar a praia, programa adequado a seus desejos e também a seu bolso. Cartazes convidavam o público para eventos culturais, desde as noites de *Oneg Shabat* (lit., o prazer/o recebimento do *shabat*) – conduzidas por Bialik como expressão da alta cultura hebraica que os intelectuais buscavam alimentar –, até o teatro satírico, como o *Kumkum* e o *Matateh*. A principal atividade de entretenimento era o cinema, embora os mais cultos o condenassem, afirmando seu caráter vazio e escapista. Os desfiles de *Adloyada* que acompanhavam os festejos de Purim (o nome vem do ditado rabínico segundo o qual se deveria festejar Purim até que se perdesse a consciência – *ad delo yada*) eram exemplos da cultura leve e divertida que caracterizava Tel Aviv e atraía multidões. Nessa época, as ruas ficavam tomadas de gente vinda de todos os cantos do país, inclusive dos assentamentos de trabalho, para se fantasiar e aproveitar o clima de carnaval. Até mesmo os árabes de Jaffa gostavam de passear em meio às turbas animadas.

A Feira do Oriente, com sua primeira edição em 1932, representou a oportunidade de o país exibir seus feitos industriais e agrícolas. Todos os principais dignitários estiveram presentes na inauguração. Tel Aviv se mostrou o coração econômico e industrial da Palestina, tão importante quanto o assentamento de trabalho. Uma jovem estudante americana que chegou ao país em 1947 mostrava-se impressionada com as diferenças entre Tel Aviv e Jerusalém, onde morava: “Tel Aviv está anos-luz à frente da provincial Jerusalém; é uma cidade muito sofisticada e cosmopolita, com um leve sotaque do hebraico.” A

cidade a fazia lembrar de Coney Island: “Há uma certa atmosfera de carnaval: grandes letreiros, barulho, rostos sorridentes, crianças escandalosas e cores chamativas.”¹⁵

Tel Aviv também era palco de grandes eventos. Com seus auditórios pequenos e abafados e, ainda, sob o clima mediterrâneo, a preferência recaía nas áreas externas, para abrigar uma espécie de teatro de rua. Comícios políticos ao ar livre duravam horas, com o público de pé conforme ouvia avidamente os oradores. Calor, suor e multidão não incomodavam as hordas de seguidores. Na era pré-televisão, o comício político era a forma mais direta de contato entre a população e seus líderes. A presença nesses eventos demonstrava apoio aos organizadores, além da disposição de se engajar na causa por algumas horas, discursando sobre questões políticas. Os comícios eram, ao mesmo tempo, atos políticos e fonte de diversão, uma vez que os líderes eram oradores de mão cheia que sabiam como conquistar plateias.

No Primeiro de Maio, havia manifestações de massa da Histadrut e dos partidos de esquerda. A liderança da Histadrut, as associações sindicais, os locais de trabalho (em especial os que pertenciam à Hevrat Haovdim, ou sociedade de trabalhadores), os *kibutzim* e os movimentos juvenis faziam questão de que seus membros marcassem presença. Hasteavam-se bandeiras vermelhas e ouviam-se discursos inflamados; depois, o público se dispersava calmamente. No Dia de Tel Hai (11º dia do mês hebraico de Adar), homenagem a Trumpeldor e seus companheiros que foram mortos na Batalha de Tel Hai em 1920, os movimentos juvenis marchavam pelas ruas da cidade, com os membros do Betar, de uniforme marrom, caminhando em separado dos que vestiam camisa azul. Se o Dia dos Trabalhadores simbolizava o apoio ao movimento operário em todo o mundo, o Dia de Tel Hai representava a luta sionista pela Palestina. O Betar ressaltava o mito de Trumpeldor, o combatente, que, já caído e à beira da morte, sussurrou: “Não faz mal, é bom morrer por nossa terra.” Os de camisa azul ressaltavam Trumpeldor como um trabalhador pioneiro, homem que arava o solo. O lema “O que construímos não deve ser abandonado”, cunhado por um dos que morreram em Tel Hai, tornou-se central para o *ethos* do movimento trabalhista.

As procissões com tochas, em Chanuká, conduzidas pelos movimentos juvenis, refletiam as mudanças sofridas pela festa. A tradicional festividade em torno do pequeno jarro de óleo tinha se tornado uma celebração do heroísmo. O heroísmo dos macabeus servira de inspiração aos pais fundadores do sionismo

e a seu sonho de transformar a imagem dos judeus. “Os macabeus renascerão”, declarou Herzl.¹⁶ Quando Bialik quis enfatizar a desgraça dos judeus durante o *pogrom* de Kishinev, comparou a covardia judaica com o heroísmo de seus ancestrais macabeus. E, no poema “Dizem que há uma terra”, Tschernichovsky declara: “Você é o macabeu!”¹⁷

Não fomos agraciados com *nenhum* milagre,
Não encontramos nenhum jarro de óleo
Rompemos a rocha até sangrarmos
E fez-se a luz!

Assim cantavam os jovens do ativismo sionista, opondo-se aos que acreditavam na redenção milagrosa.¹⁸ O tradicional pião de Chanuká, bem como as panquecas de batata continuaram populares, mas a festa como um todo adquiriu uma camada de sentido público cujo objetivo era demonstrar a tradição histórica de heroísmo na Terra Santa.

Tel Aviv foi também a cidade eleita para abrigar grandes funerais. A tradição começou com os funerais dos cidadãos mortos nos confrontos de 1921, incluindo o venerado escritor Yosef Haim Brenner. Mais tarde, foi a vez de Chaim Arlosoroff, o chefe assassinado do Departamento Político da Agência Judaica (1933); depois, de Bialik; do prefeito de Tel Aviv, Meir Dizengoff; de Berl Katznelson, e muitos outros. Os heróis da cultura eram homenageados em grandes funerais públicos, como sinal de respeito por quem foram e pelo que haviam lutado. Os funerais das vítimas dos conflitos davam a oportunidade de expressar apoio e lealdade aos trabalhistas ou à direita. As manifestações das massas contra o governo mandatário tinham propósitos semelhantes. Muito significativas foram as manifestações contra o Livro Branco de 1939 e também as que aconteceram depois da Segunda Guerra, exigindo que os portões da Palestina fossem abertos. O lema era: “Imigração livre, por um Estado Judeu.”

O sistema educacional buscava inculcar na geração mais nova o comprometimento com a filosofia sionista. Às sextas-feiras, as crianças chegavam à escola com uma doação para o Fundo Nacional Judaico e depositavam a quantia numa caixinha azul. A turma que arrecadasse mais dinheiro ganhava uma menção honrosa, com uma cerimônia cheia de músicas que ressaltavam a importância desse tipo de contribuição para redimir a terra. Uma das aulas ministradas na escola primária chamava-se “Pátria”, quando se falava sobre a geografia, o clima

e a flora do país. Na primeira página do livro de exercícios, havia um mapa da Palestina, e era ali que as crianças anotavam as músicas de cunho nacionalista que aprendiam ao longo do ano. Os livros infantis enfatizavam a conexão com o país. “Nossa terra, você é bonita” era o título de um deles. Nos livros didáticos, não faltavam termos como “pátria” e “nossa terra”, por exemplo. “Assim que o sol brilha nas montanhas, / E enquanto o orvalho do vale ainda cintila, / Nós te amamos, nossa pátria, / Com alegria, com música, com trabalho”, cantavam as crianças. “Das encostas do Líbano até o mar Morto / Iremos arar os seus campos. / Plantar, cultivar e construir para você, / Para que fique bela.” Ninguém questionava, nessa música, a personificação da terra, em si, no lugar da nação.¹⁹ Um festival de plantio de árvores acontecia no décimo quinto dia do mês hebraico de Shvat. Segundo a narrativa sionista, os árabes tinham destruído as florestas do país, causando a erosão do solo. Caberia aos judeus, portanto, restaurar à Palestina sua beleza original, como terra que esbanjava leite e mel; para tanto, precisavam plantar árvores. A cerimônia de plantio das árvores, protagonizada por crianças do jardim de infância e da escola primária, estimulava-os a se identificar com o lema de fazer o deserto florescer.

As escolas e os movimentos juvenis promoviam passeios a lugares históricos, como os túmulos dos macabeus em Modiin, Massada e Tel Hai. Essas viagens incluíam explicações sobre o contexto dos episódios do passado. As músicas que os participantes cantavam durante os passeios, os textos lidos, o esforço físico das caminhadas, a identificação entre os grupos de colegas, o sentimento de união e pertencimento, tudo isso ajudava a fincar o amor pelo país, por suas paisagens e por sua história na psique dos adolescentes. A identificação com a terra, com o calor e a poeira e com as nascentes nas montanhas era especial nas crianças que nasciam e eram criadas na Palestina. A geração de seus pais não sentia o mesmo. Por meio da história judaica e da ideologia sionista, os imigrantes tinham assimilado a ideia de serem os donos do país, mas seu amor pela Palestina não impedia que sentissem nostalgia por outras paisagens. Para as crianças que já nasciam lá, a ideia de serem as donas da terra era inequívoca. Ali era sua pátria – não conheciam outra. Se durante os passeios elas se deparavam com aldeias árabes, encaravam-nas como parte do cenário; talvez como fonte de alguma tensão e sensação de perigo que elevavam a empolgação com a viagem, mas não como representantes de outro povo que alegava direitos de posse sobre o país.

Caso tivesse sido feita uma pesquisa com a população do Yishuv, após a Segunda Guerra, a respeito do *ethos* sionista, pode-se presumir que a maioria

citaria os lemas sobre “inverter a pirâmide” e criar uma classe trabalhadora na Palestina, sobre a importância do pioneiro, o fascínio dos jovens, as más intenções dos ingleses e o atraso dos árabes. Provavelmente, os entrevistados condenariam os que empregavam mão de obra árabe e defenderiam a imigração livre à Palestina. Caso fossem perguntados se estavam dispostos a dedicar seu tempo e sua vida para alcançar objetivos nacionais, um alto percentual teria declarado que sim. Pode-se presumir, também, que teriam demonstrado confiar na liderança sionista comandada por David Ben-Gurion e teriam se mostrado dispostos a segui-lo. À primeira vista, a pesquisa teria apontado o predomínio da ideologia socialista-sionista sob a forma moderada do Mapai. No plano consciente do discurso público, da propaganda e da educação, essa era uma visão de mundo consensual, aceita também pelo centro e até mesmo pela direita. Agora, uma questão completamente diferente é saber até que ponto essa visão de mundo servia de norte para a vida cotidiana.

NOTAS

1. David Shimonovitz. “Mered haben” (Rebelião do filho), publicado originalmente na revista do Hashomer Hatzair, em Varsóvia, em 1922. Publicado depois, *inter alia*, em *Songbook*. Tel Aviv: Yakhdav, 1965, p. 76.
2. Uri Zvi Greenberg. “Tzvah haavodá” (O Exército do trabalho). *Beemtza haolam uveemtza hazmanim* (No meio do mundo, no meio dos tempos). Hakibbutz Hameuhad, 1979, p. 32.
3. Avraham Shlonsky. “Amal” (Labuta). *Poemas*. Merhavia: Sifriat Hapoalim, 1965, p. 165.
4. Uri Zvi Greenberg. “Hizdharut” (Iluminação). *Beemtza haolam uveemtza hazmanim* (No meio do mundo, no meio dos tempos). Hakibbutz Hameuhad, 1979, p. 52.
5. Avigdor Hameiri. “Shnei mikhtavim” (Duas cartas), canção popular.
6. Shaul Tschernichovsky. “Ani maamin” (Eu creio). *Kol kitvei Shaul Tschernichovsky* (Obra completa), vol. I. Tel Aviv: Am Oved, 1990: Poemas e baladas, pp. 27–28.
7. Leah Goldberg. “Oren” (Pinheiro). *Barak baboker* (Relâmpago ao amanhecer). Merhavia: Sifriat Hapoalim, 1957, p. 39.
8. Porath. *Letters from Jerusalem*, p. 51.
9. Berl Katznelson. *Arakhim genuzim* (Valores ocultos). Ephraim Broide (org.). Tel Aviv: Ayanot, 1957, p. 111.

10. Yitzhak Shenhar. "Shir haherut" (Canção da liberdade).
11. Anton Semyonovich Makarenko. *Hapoema hapedagogit* (Poema pedagógico), Avraham Shlonsky (trad.). Merhavia: Sifriat Hapoalim, 1939; Valentin Petrovich Kataev. *Mifras boded malbin baofek* (Uma vela branca brilha). Leah Goldberg (trad.). Merhavia: Sifriat Hapoalim, 1942.
12. Alexander Bek. *Anshei Panfilov* (Os homens de Panfilov). Shlomo Even-Shoshan (trad.). Ein Harod: Hakibbutz Hameuhad, 1946.
13. David Maletz, *Maagalot* (Circles). Tel Aviv: Am Oved, 1945; S. Yizhar, *Ephraim hozer laaspeset* (Efraim volta para a alfafa) – publicado originalmente em *Gilyonot*, org. Yitzhak Lamdan, 1938. Reeditado em livro em 1978 (Tel Aviv: Hakibbutz Hameuhad) e em 1991 (Tel Aviv: Zmora-Bitan); Haim Hazaz, *Ha-derasha* (A prédica), *Luah Haaretz*, 1943, pp. 82–96. Reimpresso, *inter alia*, em *Avanim rotkhot* (Pedras ferventes). Tel Aviv: Am Oved, 1946, pp. 227–244.
14. Yitzhak Lamdan. "Massada". Tel Aviv: Dvir, 1952.
15. Porath, *Letters from Jerusalem*, p. 31.
16. Binyamin Herzl. *Medinat hayehudim* (O Estado Judeu). Edição de Jerusalém: Agência Judaica, 1986, p. 75.
17. Este verso aparece no primeiro rascunho do poema, de 1923. *Kol kitvei Shaul Tschernichovsky* (Obra completa). Tel Aviv: Am Oved, 1990, vol. 1: Poemas e baladas, pp. 253–255.
18. Aharon Ze'ev. "Anu nosim lapidim" (Carregamos tochas). *Shirei Hanukkah: kovetz shirim meet malkhinim umehabrim shonim* (Músicas de Chanuká: compilação de canções de vários compositores e letristas). Tel Aviv: Renen, 1971.
19. Nathan Alterman, "Shir boker" (Música da manhã).