

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

CÁSSIO C. BOGDAN

Templos e Muros, Memória e História: usos do passado na articulação de uma identidade nacional israelense (1948-1967).

FLORIANÓPOLIS

2018

CÁSSIO C. BOGDAN

Templos e Muros, Memória e História: usos do passado na articulação de uma identidade nacional israelense (1948-1967).

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao colegiado do curso de História da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção do título de licenciado e bacharel em História, sob a orientação do Prof. Dr. Rodrigo Bragio Bonaldo.

FLORIANÓPOLIS

2018



Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Curso de Graduação em História

ATA DE DEFESA DE TCC

Aos vinte e oito dias do mês de junho do ano de dois mil e dezoito, às 14 horas e 00 minutos, Meridianum, reuniu-se a Banca Examinadora composta pelos seguintes membros, Prof. Dr: Rodrigo Bonaldo (Orientador(a) e Presidente); Prof. Dr: Márcio Voigt (Titular); Janaína Zdebskyi (Suplente), designados pela Portaria Tcc nº 35/HST/CFH/2018, a fim de argüirem sobre o Trabalho de Conclusão de Curso do Acadêmico Cássio Bogdan, intitulado: “**Templos e Muros, Memória e História: usos do passado na articulação de uma identidade nacional israelense (1948-1967)**”. Aberta a Sessão pelo(a) Senhor(a) Presidente, o Acadêmico expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, o mesmo foi arguido pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas, pelos membros da banca as seguintes notas, Prof. Dr: Rodrigo Bonaldo, nota 9,0, Prof. Dr: Márcio Voigt, nota 9,0, Janaína Zdebskyi, nota 9,0, sendo o acadêmico aprovado com a nota final 9,0. O acadêmico deverá entregar na Coordenadoria do Curso de Graduação em História em versão digital, o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, até o dia 04 de julho de 2018. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pelo candidato.

Florianópolis, 28 de junho de 2018

Rodrigo Bonaldo Bonaldo

Prof. Dr: Rodrigo Bonaldo (Orientador(a))

Márcio Voigt
Prof. Dr: Márcio Voigt (Titular)

Janaína de F. Zdebskyi
Janaína Zdebskyi (Suplente)

Cássio Bogdan
Cássio Bogdan (Acadêmico)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Campus Universitário Trindade
CEP 88.040-900 Florianópolis Santa Catarina
FONE (048) 3721-9249 - FAX: (048) 3721-9359

Atesto que o
acadêmico(a) CASSIO COUINHO BORDAN, matrícula
n.º 11201583, entregou a versão final de seu TCC cujo título é
"TEMPOS e MUNDOS, MEMÓRIA e HISTÓRIA. USOS DO PASSADO NA ARTICULAÇÃO DE uma IDENTIDADE REGIONAL
BRASILENSE (1948 - 1967)"
com as devidas correções sugeridas pela banca de defesa.

Florianópolis, 04 de Julho de 2018.

Prof.ª, Dr.º. Rodrigo Bragio Bonaldo
Coordenador do Curso de
Graduação em História
CFH/UFSC
Portaria 1477/2017/GR

Rodrigo Bragio Bonaldo

Orientador(a)

Resumo

A história do povo judeu se relaciona intrinsecamente com sua memória e sua mitologia sagrada. Este trabalho analisa o papel desta relação mnemohistórica com a articulação de uma identidade nacional do Estado de Israel, através de alegorias históricas na utilização do passado, mais especificamente no que toca à importância de Jerusalém e do Muro Ocidental no desenvolvimento identitário israelense. Para tanto, as narrativas bíblicas sobre o contexto da construção dos Templos e da centralização política da cidade são desdobradas e analisadas, e, posteriormente, referenciadas como estruturas poéticas mitológicas acessadas como legitimadoras da estruturação, da manutenção e das práticas de Estado de Israel. Complementando a primeira parte, o contexto palestino ao final do século XIX e início do século XX é apresentado como pano de fundo político para os dois conflitos de maior relevância para este trabalho: a Primeira Guerra Árabe-Israelense e a Guerra dos Seis Dias, que irão, juntamente com a tragédia da *Shoah*, dar forma à identidade nacional em Israel. Por fim este estudo apresenta a hipótese de que a história profana israelense, em um retorno alegórico ritualístico à mitologia bíblica, se confunde com a história sagrada judaica, reforçada pela uso do passado de Jerusalém e do Muro Ocidental.

Palavras-chave: Israel; Mnemohistória; Usos do Passado; Identidade Nacional.

Abstract

The history of the Jewish people relates intrinsically with its memory and its sacred mythology. This paper analyzes the role of this mnemohistorical relation in Israeli national identity, through historical allegories in uses of the past, more specifically regarding the importance of Jerusalem and the Western Wall for Israel's identity development. Therefore, the biblical narratives about the context of the Temple's building and the political centralization in the city are unfolded and analyzed, and, after, referenced as mythologic poetic structures accessed as legitimacy for the Israeli State's structure, maintenance and policies. As a complement for the first part, the Palestinian context at the end of the 19th Century and the beginning of the 20th Century is presented as political background for the two conflicts relevant to this paper: the First Arab-Israeli War and the Six Days War, that will, along with the tragedy of the *Shoah*, shape the national identity in Israel. Lastly, this paper presents the hypothesis that the Israeli profane history, in an ritualistic allegorical return to the biblical mythology, fades in with the Jewish sacred history, reinforced by the uses of the past of Jerusalem and the Western Wall.

Keywords: Israel; Mnemohistory; Uses of the past; National identity.

Agradecimentos

À minha família, por ter me dado todas as bases, condições e oportunidades para concluir um curso superior, pela confiança e pela paciência.

Ao Prof. Dr. Rodrigo Bragio Bonaldo, pela orientação, inspiração e incentivo ao me apontar o caminho das leituras e das leituras; apenas com sua ajuda este trabalho pode ser finalmente concluído.

Ao meu namorado, Murilo, por me trazer estabilidade emocional, estar comigo através de todos os momentos deste processo e me ouvir falar sobre o Estado de Israel desde que nos conhecemos.

Aos meus amigos, por ajudar a manter minha saúde mental e pelo apoio em tudo que precisei.

Ao Prof. Fernando Cândido, por ter despertado em mim o verdadeiro desejo por estudar a Bíblia em suas entrelinhas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

*Enquanto no fundo do coração
Palpitar uma alma judaica
E em direção ao Oriente
O olhar voltar-se a Sião
Nossa esperança ainda não está perdida
Esperança de dois mil anos
De ser um povo livre em nossa terra
A terra de Sião e Jerusalém*

Hino do Estado de Israel

“O Monte do Templo está em nossas mãos!” dizia o tenente-general Mordechai “Motta” Gur, suas palavras ecoando pelos rádios dos militares destacados para tomar a porção oriental de Jerusalém. A frase, repetida à exaustão, anunciava um dos momentos mais importantes da história do recém-criado Estado de Israel, que em menos de vinte anos passava por sua segunda guerra contra os vizinhos árabes. O ministro da defesa, Moshe Dayan, entrou pelos portões que davam acesso ao Muro das Lamentações, ordenando a um de seus homens que tirasse uma foto dos generais vencedores desfilar pelas ruas tomadas há pouco pelas tropas israelenses. Na televisão, o rei Hussein da Jordânia fazia um comunicado emocionado aos mundo árabe se desculpando pela perda do controle dos locais sagrados muçulmanos de Jerusalém, relegado a ele por sua autoproclamada descendência direta do profeta Maomé. O Oriente Médio passava por um dos momentos mais dramáticos de sua história recente.

O Estado de Israel havia sido criado em 1948, depois de um sangrento conflito que se espalhou por grande parte do antigo território da Palestina Mandatária, mas apenas em 1967, com o término da Guerra dos Seis Dias, sua consolidação havia sido finalmente realizada. A concretização dos ideais sionistas não veio apenas com a demonstração do poderio militar israelense, que já havia sido deflagrado durante a Primeira Guerra Árabe-Israelense dezenove anos antes, mas também através de um fator ideológico e religioso de grande importância: a (re)tomada de Jerusalém Oriental e do Muro das Lamentações pelos judeus havia garantido o sentido de completude nos corações da alta administração de Israel.

A curiosidade sobre este momento histórico, que reunia a atualidade recente do século XX, a antiguidade da época da destruição do Segundo Templo e os tempos míticos do Tabernáculo do deserto e do Templo de Salomão, serviu como inspiração para a produção deste trabalho. O contato com estes objetos me levou às origens objetivas do Estado de Israel e sua construção a partir de uma terra prometida a muitos durante o domínio britânico, mas pela qual as partes iriam travar violentas guerras no futuro, inclusive o conflito israelo-palestino atual. O aprofundamento da pesquisa criou em mim um desejo de compreender a

grande e complexa rede geográfica, política, religiosa e ideológica que se espalhava sobre o Oriente Médio, criando esta ligação temporal entre presente e passado dentro de um espaço ocupado há milênios. Dentre estes aspectos, separei alguns que se mostraram mais relevantes na escolha da temática deste trabalho: a própria criação do Estado de Israel, um evento relativamente recente e diferente da aparente organicidade de outros países; a natureza do “povo judeu”, sua relação com a terra através da memória e da história; a sacralidade atribuída aos locais onde os fatos se desenrolaram no século XX e os motivos pelos quais esta sacralidade era tão importante; a construção de uma identidade nacional judaica e israelense realizada de maneira ativa pelo Estado; e a relevância dos locais sagrados, com enfoque em Jerusalém e nos Templos, na construção desta mesma identidade nacional em Israel.

A intenção deste trabalho é fazer uma trama que una os itens anteriores para responder à pergunta de como e porquê o Estado de Israel se apropriou de mitos bíblicos centrados em Jerusalém e em seus Templos, e os utilizou na estruturação de uma autoimagem política e uma identidade nacional, especialmente nos eventos entre a Declaração de Independência e a Guerra dos Seis Dias. Envolvendo esta trama, questiono quais as ferramentas que permitiram a Israel surgir e sobreviver como Estado, os usos feitos do *acesso ao* e da *utilização do* passado através de uma amálgama de história, memória e alegoria, cada qual tendo sua função nesta articulação identitária entre a assinatura da declaração de independência e a Guerra dos Seis Dias. O período de dezenove anos compreendido entre estes dois eventos, porém, não serve de limite para a análise feita neste trabalho, que visita o passado nas narrativas bíblicas e se estende até os planos futuros da nação judaica, tendo como apoio poético sonhos, livros, discursos, ruínas, cidades e muros, e especialmente a relação de um povo com sua memória.

Pretendo responder essas questões fazendo uma análise de trechos da Torá, da Declaração de Independência do Estado de Israel, dos documentos britânicos que antecederam as guerras pós-independência, narrativas orais e discursos políticos, entre outras fontes a serem listadas ao fim deste trabalho. A ordem das análises não pretende ser exclusivamente cronológica, com visitas da modernidade à antiguidade ou inserções do passado nos olhares sobre o presente, mas a essência deste trabalho seguirá uma linha temporal, iniciando com uma apresentação, de acordo com a narrativa bíblica, do reino de Davi, da natureza da colonização hebraica da antiguidade, e sua legitimação através da sacralidade de Jerusalém e de seus Templos, temas que serão analisados por uma abordagem de usos do passado.

Em seguida farei um contraponto entre a importância bíblica de Jerusalém e o papel de Samaria dentro do contexto dos livros de Samuel, Reis e Crônicas, em uma tentativa de demonstrar como a relação de Judá e Israel pós-Salomão se torna uma fórmula didática habilmente apresentada pelo Deuteronomista. Logo após demonstro o uso da importância

religiosa da cidade de Jerusalém no pós-guerra através das experiências e depoimentos de soldados seculares que participaram na campanha israelense de 1967.

Como penúltimo subcapítulo, procuro me aprofundar na análise sobre os Templos de Jerusalém, suas características enquanto locais mitológicos e seus papéis na articulação identitária israelense através da lembrança atual de um passado bíblico. Por fim, completando este primeiro capítulo, comento sobre a importância do uso da mnemohistória neste trabalho.

O Estado de Israel e a articulação de sua identidade nacional serão o tema da segunda parte deste trabalho, que iniciará com uma análise sobre a importância da Declaração Balfour e do *White Paper* de 1939 nos conflitos entre árabe-israelenses de 1948 e 1967. Ainda neste subcapítulo comentarei sobre os elementos presentes na Declaração de Independência assinada em 1948, e o impacto destes documentos na imigração de judeus para a Palestina na primeira metade do século XX.

Em seguida, como último subcapítulo, me debruçarei mais demoradamente sobre a utilização do passado histórico-religioso de Israel, e qual o papel da alegoria histórica neste processo de acesso a estruturas poéticas e estéticas, para a articulação de uma narrativa identitária, utilizando a mnemohistória como prisma de análise.

Em suma, este trabalho almeja responder o seguinte questionamento: como Israel articula uma identidade nacional utilizando o passado bíblico/sagrado, que considera ser seu passado histórico/profano, através de uma ligação alegórica e mnemohistórica com estas estruturas representadas de maneira poética dentro da narrativa bíblica e através dos séculos de história judaica.

1. Sobre Reis, Cidades e Templos

O Deus de Israel, como tantas vezes se observou, é acima de tudo o Deus da história: a realização dos Seus desígnios na história é um processo que cativa a imaginação dos hebreus e desperta nela um interesse fundamental pela natureza concreta e diferenciada dos acontecimentos históricos. O fato é que a ficção era o principal recurso à disposição dos escritores bíblicos para compreender a história. (ALTER, 2007, p.58)

1.1 Sobre o Reino de Davi

Os textos da Torá e da Bíblia nos contam, nos livros de Samuel e Reis, a narrativa histórica da construção de um Reino e de uma Dinastia, uma casa que jamais seria abandonada por YHWH, e que teria para sempre uma lâmpada diante de si. Davi, o fundador desta casa real, é herdeiro de uma linhagem de patriarcas que se estende até nada menos do que o próprio Abraão, o crente primevo, que deixou sua cidade mesopotâmica para receber as terras que lhe foram prometidas em Canaã. O livro de Mateus, no Novo Testamento bíblico, faz questão de ressaltar esta ligação através do tempo, listando todas as gerações desde Abraão até Jesus Cristo, passando por Davi e Salomão, figuras importantes do Antigo Testamento e da Torá¹.

Davi, seu reino e sua dinastia se mostram pontos fulcrais da história bíblica, que serão desenvolvidos adiante para uma melhor compreensão da relação desta narrativa com as motivações e os objetivos deste trabalho. O ponto de partida desta análise é a unificação e homogeneização política e religiosa que iniciou após as conquistas de Davi e continuaram ao longo do reinado de Salomão, seu filho, tão importante quanto seu pai na construção de um arquétipo de governante judeu. Apesar deste trabalho de centralização ser concluído efetivamente após as reformas religiosas do rei Josias, é Davi quem se torna a referência, inclusive dos demais monarcas de Judá, de retidão, obediência e fidelidade àquele que o legitima como governante. Também é ele que se torna o norteador de uma identidade política e religiosa do Estado de Israel.

Davi sucedeu a Saul, primeiro rei de Israel, depois do próprio YHWH ter interferido em sua mente e espírito: “e o próprio espírito de YHWH se retirou de Saul, e terrorizou-o um espírito mau da parte de YHWH”², e ter concedido a Davi a honra de Sua presença junto a ele:

1 Mateus 1:1.

2 1 Samuel 16:14.

“Conseqüentemente, Samuel tomou o chifre de óleo e ungiu-o no meio de seus irmãos. E o espírito de YHWH começou a tornar-se ativo em Davi daquele dia em diante”³. Deve-se levar em consideração que Saul não é o foco dos livros de Samuel e Reis. Ele precisa ser rejeitado completamente por YHWH em ordem a ceder espaço para o pretense protagonismo de Davi, protagonismo este que é construído habilmente pelo Deuteronomista de maneira a colocar a importância da narrativa nos atos exemplares da monarquia davídica. A entender, Saul não é relegado a um papel rebaixado ou secundário; pelo contrário, sem a rejeição de Saul, não haveria o bom exemplo de Davi. O antagonismo entre a casa de Davi e as demais casas reais que surgirão depois da divisão do reino será a pedra fundamental sobre a qual a ferramenta querigmática utilizada ao longo dos livros de Reis se erguerá⁴.

Depois da ascensão de Salomão ao trono de Israel e sua morte, o reino é dividido. As tribos de Judá e Benjamin, ainda fiéis à casa de Davi, se tornam um único território, o reino de Judá, cuja capital será, não surpreendentemente, Jerusalém, a Cidade de Davi. As tribos restantes, espalhadas pelos territórios ao norte de Judá, se organizarão como o reino de Israel, que servirá como o contraponto fluido⁵ à fidelidade do reino do sul, se adaptando à função narrativa necessária ao Deuteronomista em um determinado tempo de sua escrita, ora fundindo estátuas de bezerros, ora erguendo lugares altos a outros deuses, mas sempre se esforçando para “fazer o mal aos olhos de Deus” e ser punido exemplarmente.

O segundo ponto relevante para nosso trabalho é o papel que a cidade de Jerusalém ocupa ao longo da narrativa dinástica de Casa de Davi. A história bíblica narra a tomada de Jerusalém por Davi para servir como capital de seu Reino Unido, e Karen Armstrong se debruça sobre este acontecimento e sua importância, mostrando a sequência de eventos que levaram esta cidade até a posição de relevância que ocuparia durante os governos da dinastia davídica (ARMSTRONG, 1996). A cidade surge como uma ocupação neolítica, que recebe imigrantes e é destruída, murada e assaltada, crescendo e decrescendo até se tornar a cidadela jebuseia que desafia as tropas javistas com “cegos e coxos”⁶ em suas muralhas, e que acaba sucumbindo ao assédio inimigo para se tornar a capital política e religiosa do novo Estado. O

3 1 Samuel, 16:13.

4 Robert Alter descreve esta dualidade por um viés literário, quando diz que o entrelaçamento entre narrativa de ficção e história é feito através da dialética entre duas forças. “De um lado, a tensão entre o propósito divino e a natureza desordenada dos fatos reais ou, traduzindo essa oposição em termos especificamente bíblicos, entre a promessa divina e seu manifesto fracasso em se cumprir; de outro lado, a tensão entre a vontade de Deus, a condução da Providência divina, e a liberdade humana, a natureza refratária do homem”. (ALTER, 2007)

5 Fluido pois os personagens governantes de Israel se adaptam a quaisquer necessidades narrativas dos autores bíblicos na transmissão de seu intento político ou social.

6 2 Samuel, 5:6.

relato bíblico da tomada da cidade é vago, como diz Armstrong, mas a partir de uma análise do próprio texto ela infere que Jerusalém pode ter sido tomada através de uma espécie de “golpe palaciano”, que permitiu a permanência do *staff* jebuseu em suas funções na tentativa de evitar o enfraquecimento de um reino ainda instável e uma crise política dentro dos muros jerosolimitas (ARMSTRONG 1996, p. 64-65).

A importância política e religiosa de Jerusalém se dá a partir de sua consolidação como capital do Reino Unido, escolhida para servir de costura central aos territórios que já se mostravam antagônicos, um local que não pertencia a Judá ou a Israel (ARMSTRONG, 1996, p.63); a cidade pertencia ao rei ungido e legitimado por YHWH: ‘Ir David, a Cidade de Davi. A decisão de transformar Jerusalém em capital não partia apenas do ponto de vista estratégico, afinal, era considerada “uma cidade que até então tivera importância secundária em Canã” (ARMSTRONG, 1996, p. 63), e transformá-la na mais importante cidade do Reino demandaria esforço e recursos. Sua importância política vinha ligada à importância sagrada que possuía, e que seria reforçada após a chegada de Davi.

Jerusalém despontou no topo do Monte Ofel, sobranceira ao Vale do Cedron. As muralhas da Cidadela, que posteriormente se transformaria na Cidade de Davi, se estendiam em um território que hoje fica fora dos muros da Antiga Jerusalém, se destacando contra o horizonte acima dos montes ao redor. A geografia da região favorece a criação de espaços sagrados, que são explicados por Mircea Eliade, especialmente quando se cita a sacralidade dos lugares altos, a Montanha Cósmica:

“Visto que a montanha sagrada é um *Axis mundi* que liga a Terra ao Céu, ela toca de algum modo o Céu e marca o ponto mais alto do mundo; daí resulta, pois, que o território que a cerca, e que constitui ‘o nosso mundo’, é considerado como a região mais alta. [...] Todas essas crenças exprimem um mesmo sentimento, que é profundamente religioso: ‘nosso mundo’ é uma terra santa *porque é o lugar mais próximo do Céu* [...]” (ELIADE, 1992. p.40)

A posição espiritual de Jerusalém era elevada desde outros tempos, talvez desde a época de seus primeiros habitantes (ARMSTRONG, 1996, p. 28), mas sua ascendência como local sagrado de uma das maiores religiões do mundo teria início com a decisão política de torná-la uma capital. Assim que a cidade foi tomada e transformada em centro do Reino Unido, havia a necessidade de legitimá-la como tal. A intenção do rei de transformar Jerusalém na capital de seu reino não estaria completa sem a essência da identidade judaica do pentateuco: a presença de YHWH entre o povo separado (*qadosh*)⁷. Depois de ter

7 A tradução da palavra *qadosh* diretamente do texto bíblico hebraico é geralmente tida como “santo, sagrado, santificado”. Etimologicamente, porém, a palavra se refere à divisão, distinção, separação do profano para

acompanhado os hebreus pelo deserto, tê-los auxiliado na tomada de Canaã, ser usada como arma de guerra e haver guardado os israelitas contra seus inimigos, a Arca onde o espírito de YHWH se manifestava iria à cidade de maior relevância política do reino, completando assim a legitimação de Davi como soberano ungido por YHWH. Como consequência, ‘Ir David se tornaria tão santa quanto o reinado de seu senhor, abrigando a *Shekinah*, a Presença Divina entre seus muros. O transporte da Arca de Cariat-Iarim para Jerusalém, de acordo com Armstrong (ARMSTRONG, 1996, p. 69.), seria um episódio que representaria algo além da chegada do item mais sagrado para os hebreus na capital do Reino Unificado: serviria como ilustração da *vontade* de YHWH em habitar Jerusalém.

A primeira tentativa de traslado para a cidade terminaria na morte de Oza (Uzá), um dos condutores da Arca que, ao vê-la prestes a cair, tocou-a sem permissão, e foi imediatamente fulminado pela ira divina. YHWH não se subjugaria às vontades temporais de um mortal, mesmo que ele fosse o rei de seu povo. A próxima tentativa aconteceria três meses depois, quando Davi, vestido com um éfode de linho como um sacerdote e dançando à frente da Arca, oferecia sacrifícios na intenção de apaziguar o humor divino. A viagem foi pacífica, terminando no tabernáculo erguido pelo rei para abrigar a Presença assim que ela chegasse da jornada; as intenções do rei em agradar a YHWH haviam logrado êxito, mesmo que não tivesse agradado à sua esposa, Mical, que o desprezou por pular e dançar em frente à Arca. As duas narrativas são partes de uma única história, e se encerram em um motivo: demonstrar que YHWH decidira por se dignar a habitar a Cidade de Davi, e não ser levado para lá por arbítrio humano. Jerusalém havia sido *escolhida* por YHWH, e por isso havia se tornado santa. Havia sido uma manobra religiosa, política ou ambas as coisas? Indiferente da resposta a esta pergunta, nascia neste momento o momento propício que serviria, posteriormente, para criar a mitologia que Shlomo Sand nos indica:

À imagem de outras tendências patrióticas da Europa do século XIX, que se voltavam para uma fabulosa idade de ouro com o auxílio da qual forjaram para si um passado heróico (a Grécia clássica, a República Romana, as tribos teutônicas ou os Gauleses) com o objetivo de provar que elas não haviam nascido *ex nihilo*, mas existiam havia muito, os primeiros adeptos da ideia de uma nação judaica se voltaram para a luz resplandecente que irradiava do reino mitológico de Davi, e cuja força foi preservada durante séculos no coração das muralhas da fé religiosa.

Legitimada a cidade, o Reino continuou prosperando sob o governo de Davi: Israel iniciou uma campanha de anexação de territórios e conquista de povos vizinhos, crescendo

um uso/status de cuidado especial. Sem Autor. **Old Testament Word Studies**: Qadosh , "Holy, Set Apart, Distinct". Disponível em: <<http://www.christianleadershipcenter.org/otws7.htm>>. Acesso em: 16 fev. 2017.

em poder e riqueza, ao mesmo tempo que mantinha um governo coeso política e religiosamente. Este se tornou o ápice do estado israelita, modelo a ser seguido por todas as épocas a seguir, pois “os israelitas não esqueceram o Reino de Davi: nunca mais seriam tão fortes politicamente”, e Sand mostra que mesmo no século XIX essa afirmação ainda era pertinente.

Seria este Estado, de forte militarismo, de centralização religiosa e identitária, um modelo de pauta para a política do Israel moderno, pós-1948 e especialmente pós-1967, com a tomada do Muro das Lamentações durante o contra-ataque israelense às forças jordanianas que ocupavam Jerusalém Oriental? (PHIZICKY; ZIV, 2007). Não se pode responder esta pergunta assertivamente contando com espaço e tempo apressados como neste trabalho, mas este questionamento é, certamente, uma de suas balizas.

Considerada um ponto crucial para a fé e a judeidade israelense, Jerusalém continuava a ocupar uma alta posição espiritual, que, aliada à alcunha de Cidade de Davi, transformavam-na em prioridade para o governo de Levi Eshkol. Nas palavras de David Ben-Gurion: “A Jerusalém judaica é uma parte orgânica e inseparável do Estado de Israel, como é uma parte inseparável da história da fé de Israel e da própria alma de nosso povo. Jerusalém é a essência do Estado de Israel” (BENVENISTI apud ARMSTRONG, 1996, p. 472).

O processo de formação do Reino Unido davídico e sua manutenção ao longo do reinado de Salomão podem ser colocados ao lado de outras duas narrativas de vital importância para o desenvolvimento de uma articulação identitária judaica: a jornada de Abraão, desde sua partida de Ur até a chegada à Canaã; e a libertação dos escravos judeus do cativeiro egípcio por Moisés, que os lidera pelo deserto por quarenta anos até alcançar a Terra Prometida. Ambas as histórias podem ser lidas tendo enfoque uma abordagem, que é a mais relevante para este trabalho: a relação entre estes dois patriarcas e os povos da terra, e a posterior colonização desta mesma terra por estes povos alheios a ela. Jan Assmann discorre sobre esta comparação em uma palestra ministrada em 2013 (ASSMANN, 2013, California Qualcomm Institute), ressaltando alguns pontos, que serão dispostos adiante .

Primeiramente se deve salientar a origem estrangeira dos patriarcas e dos seus: no caso de Abraão, que viaja até seu destino acompanhado de sua esposa, seu sobrinho, Lot, e seus pastores e demais agregados, o ponto de partida é Ur dos Caldeus, no coração da mesopotâmia. De lá ele recebe o chamado de YHWH para ir até Canaã, terra prometida a ele e a sua progênie. Moisés, criado nos palácios de Faraó, também é um estrangeiro; não apenas em Canaã, mas também para o povo que liberta do cativeiro egípcio, pois não compartilha das dores e dos afazeres do cárcere. E, apesar das origens estrangeiras de ambos os patriarcas, é a

legitimidade concedida por YHWH que lhes permite liderar seus povos e se tornar figuras dignas da memória, da reverência e da exaltação de seus descendentes em terras compradas, tomadas ou colonizadas. Ressalta-se uma característica dividida por ambas as pátrias estrangeiras dos patriarcas: tanto o norte da Mesopotâmia quanto o Egito são considerados pontos de cultura e civilização, contrapostos ao estado primitivo e degenerado dos povos cananeus. A função das narrativas derogatórias contra os povos autóctones palestinos será discutido no subcapítulo seguinte.

O tipo de aliança firmado por YHWH com cada um dos patriarcas também é um ponto de interesse, que Assmann ressalta na palestra acima citada: Abraão tem uma aliança individual com YHWH, que promete à sua progênie dominância sobre a terra e números como as estrelas do céu. Com Moisés a aliança é feita entre YHWH e o povo hebreu, separado e escolhido para tomar e colonizar Canaã. Mas, ainda mais importante neste trabalho, é o comentário de Assmann sobre a natureza da colonização da terra. O primeiro comentário é sobre a chegada de Abraão à Terra Prometida e sua relação com os povos nativos: os seguidores abraâmicos têm uma relação relativamente amigável com aqueles que habitam a terra antes deles; Abraão e Melquisedeque entendem que seus deuses são os mesmos, o criador universal do céu e da terra; a colonização é feita através da compra de terrenos e propriedades dos locais. Em contrapartida, as forças de Moisés chegam ao seu objetivo depois de quarenta anos vagando pelo deserto, tomando à força o que consideram ser seu. Dezenas de cidades e povos são passados pelo fio da espada até os hebreus se consolidarem como um povo beligerante e conquistador. Seu Deus é único e não permite concorrência ou comparação, ídolos são destruídos, locais sagrados são profanados e o povo é expulso de sua terra. O deus do Gênesis cria e concede, enquanto o do Êxodo liberta e conquista.

Segue abaixo uma cópia feita por mim da tabela apresentada durante a palestra supracitada do professor Assmann que pode resumir e complementar as informações apresentadas anteriormente:

Os Dois Mitos da Origem (estrangeira)

O Mito do Êxodo	O Mito de Abraão
Saída do Egito	Saída da Mesopotâmia
Aliança com um povo	Aliança com um indivíduo
Critério de pertencimento:	Critério de pertencimento:

manutenção da lei	descendência, circuncisão
Relação com Canaã: conquista, extermínio, sem contratos	Relação com Canaã: compra, coexistência, relações contratuais
Exclusivista	Inclusivista
Agressivo	Pacifista
Deus = Libertador	Deus = Criador

Durante o desenvolvimento deste trabalho, ponderando sobre a questão originária apresentada anteriormente, creio ser possível arriscar uma comparação entre estes dois momentos da mitologia judaica e os dois momentos da história recente dos judeus na Palestina. O primeiro se dá no final do século XIX e início do século XX, quando migrantes judeus europeus começaram a chegar e se fixar no Oriente Médio, ondas migratórias parcialmente motivadas pelo movimento sionista. O processo inicial do estabelecimento destas novas famílias se deu de modo razoavelmente pacífico, com a compra de grandes áreas pelos colonos judeus, do mesmo modo que Abraão e seus acompanhantes fizeram no relato mitológico. A coexistência entre cristãos, judeus e muçulmanos era uma continuidade dos últimos séculos de relativa paz, mas que agora era colocada em risco pela chegada maciça de estrangeiros e pela desconfiança dos palestinos árabes⁸. Estes elementos, instáveis por si próprios, se tornavam ainda mais voláteis pela presença britânica na região através da Palestina Mandatária, fonte de uma série de conflitos dos quais nasceram grupos como o *Irgun* e o *Lehi*.

O segundo momento pode ser comparado à chegada de Moisés e Arão à Terra Prometida, quando as tropas militares hebraicas deram início a uma campanha de conquista e expansão territorial às custas de povos e estados cananeus já estabelecidos na região: edomitas, moabitas, amorreus, todos arrasados até o último indivíduo para que o Povo Escolhido pudesse tomar o que lhe pertencia por direito divino. Assim se dá o episódio denominado pelos árabes de *an-nakba*, a catástrofe, quando forças militares da *Haganah* forçam a migração de famílias árabes do centro da Palestina para países árabes vizinhos, estabelecendo nestes territórios o Estado de Israel.

8 Principalmente depois da Revolução dos Jovens Turcos em 1908, quando os nacionalistas árabes da Palestina planejavam a instauração de um estado independente do Império Otomano.

Estas narrativas das conquistas realizadas pelos hebreus, já organizados e belicosos guiados por Josué, são, de acordo com Shlomo Sand, ensinadas nas escolas israelenses como história, “sem os filtros racionalistas e protetores do judaísmo talmúdico” (SAND, 2012). Sand comenta sobre esta importância quando diz:

O Ministério da Educação israelense nunca achou necessário distanciar-se dessas partes chocantes da Bíblia, e em vez disso facilita seu ensino sem qualquer censura. Como o Pentateuco e os livros dos primeiros profetas são considerados textos históricos que recontam a história do “povo judeu” desde tempos antigos, houve um consenso de que, ainda que não seja obrigatório estudar os textos mais abstratos dos profetas posteriores, sob nenhuma circunstância é permissível pular o livro de Josué. Além disso, embora o ensino desse “passado” tenha se mostrado ético e pedagogicamente destrutivo, o sistema de educação israelense recusa-se a excluir do currículo esses vergonhosos relatos de extermínio. (SAND, 2012, p x)

O ensino do livro que relata a tomada da terra de Canaã talvez possa ser considerado uma das principais fontes do reflexo militarista judeu sobre a terra reivindicada pelo Estado de Israel, e a legitimidade religiosa de incursões armadas desproporcionais, do cercamento incisivo de territórios e do assentamento deliberado de colonos. Este ensino assegura que a transição para um novo regime de historicidade seja feita de forma homogênea e suave, para que o passado volte a ser/continue a ser/seja “*o guia seguro para o presente e para a História*” (GUIMARÃES apud HARTOG, 2000), um meio de solidificar uma identidade através da utilização do passado escolhido como história referencial, uma explicação do que é através do que já foi.

Pode-se analisar a *praxis* antecitada através do viés de usos do passado; a experiência do antes não se delimita pelo distanciamento histórico, mas se transforma em uma aura que circunda o agora, e tenta transformar o passado em um fluxo contínuo e direto até o presente (CEZAR, 2012). As aspirações dos historiadores sionistas eram a de convencer “*os leitores judeus de que, entre a destruição do Templo e o período moderno, tinha havido uma presença judaica mais autêntica na Terra de Israel*” (SAND, 2012), nem que isto significasse o apagamento dos árabes como habitantes da terra. Seria a intenção destes intelectuais evitar de antemão tentativas de revisionismo? Apoiados sobre o forte calçamento da herança do reino davídico, sobre a vertente palestino-cêntrica do sionismo, as memórias relativamente recentes dos imigrantes sobreviventes da *Shoah*, a ameaça árabe que se avizinhava e, posterior à guerra de 67, o materialismo do Muro Oriental e da Cidade Velha, o Estado de Israel teria argumentos suficientes para condenar qualquer mente que ousasse desconfiar da legitimidade de sua reivindicação à terra? E, além disto, no mesmo projeto não consta apenas a intenção de

evitar um questionamento histórico sobre sua legitimidade, mas a criação de um sistema de reafirmação e reprodução através da intelectualidade, desde os níveis superiores de educação aos mais básicos, orientados por uma união firme entre o Estado judeu primordial e a *intelligentsia* sionista, se cercando de certezas para garantir que o passado não passe.

1.2 Sobre Jerusalém e Samaria

A importância de Jerusalém não pode ser atribuída somente a um ponto específico, e a disputa pela cidade pode ser traçada até praticamente seu estabelecimento. O acesso à água, a posição elevada e protegida, a localização estratégica em rotas de comércio entre o ocidente e o oriente e, posteriormente, o eminente papel político-religioso que lhe foi atribuído formam o conjunto de características que concede a Jerusalém seu valor enquanto cidade, fortaleza e local sagrado.

A construção da narrativa da sacralidade bíblica da cidade pode ser atribuído ao papel que ela assumiu depois de se tornar capital do Reino de Davi, quando, juntamente com a posição central política e administrativa, foi alçada à posição de centro religioso. Conforme dito anteriormente, a Arca da Aliança deu a Jerusalém a legitimidade necessária para servir como sede da casa política consagrada a YHWH, assim como o Templo de Salomão tornou homogênea a política e a religião do Reino Unido. Esta construção literária se deu através da fórmula do contraponto didático utilizada ao longo dos livros de Reis e Crônicas, quando Israel e Judá se tornam antagonistas e suas respectivas capitais, Samaria e Jerusalém, se tornam a representação dos reinos.

O desenrolar da história se dá na descrição dos eventos e atos das casas reais de ambos os lados, com a dinastia de Samaria sendo responsável pela desvirtuação do culto a YHWH e o retorno à adoração de Baal nos lugares altos. Jeroboão, superintendente de Salomão que já havia conspirado contra o rei e exilado no Egito, retorna a Canaã e lidera a rebelião contra o trono davídico, se tornando rei das dez tribos do norte e se opondo ao governo de Judá, ao sul. Este ato de sedição será o ponto inicial da narrativa contada a partir de Jerusalém, que mostrará Israel como uma terra de infiéis, adoradores de estátuas e ignorantes degenerados.

Avançando na história, mais especificamente ao retorno do Exílio na Babilônia, podemos nos debruçar sobre o momento de autoria bíblica, quando as crônicas reais dos dois reinos e os livros históricos são redigidos, ponderando sobre um jogo de motivações e legitimações políticas, religiosas e históricas. Shlomo Sand nos propõe a ideia da influência

persa na escrita dos livros bíblicos (SAND, 2012, p. 101), a qual pretendo seguir ao longo deste subcapítulo. Nela as origens do monoteísmo ocidental são um reflexo da influência do zoroastrismo persa (dualista) na mitologia cananeia levada para a Babilônia durante o exílio, e trazida de volta para Canaã em uma síntese que fundamentaria a política-religião da região quando do retorno das elites hebraicas à região.

O estabelecimento destas elites, porém, deveria ser feito de acordo com diretrizes delicadas, como se vê no trecho a seguir:

O trabalho foi executado sob os olhos vigilantes dos agentes do reino persa por meio de figuras respeitáveis como Esdras e Neemias. As estratégias narrativas selecionadas pretendiam criar uma comunidade de crentes leais e ao mesmo tempo impedir essa comunidade de ficar forte o bastante para ser uma ameaça à autoridade imperial suprema. Foi, portanto, permitido em *Yehud Medinata* (aramaico para “província da Judeia”) imaginar a conquista de uma grande terra em nome de deus, recontar contos de grandes reinos do passado e sonhar com fronteiras irrealistas de uma Terra Prometida que se estendesse por todo o trajeto até a terra de origem dos novos migrantes, ao mesmo tempo que na prática refreavam-se as exigências e soberania efetiva, fazendo com que se contentassem com um templo modesto, agradecendo repetidamente aos “benevolentes” governantes persas e evitando que o poder da nova comunidade de crentes se tornasse excessivo. (SAND, 2012, p. 103)

O processo descrito pelas palavras de Sand criou uma importante necessidade: a “criação de um passado” para esta ainda incipiente elite político-religiosa aprovada e ratificada pelo governo persa.

A efetivação deste passado articulado pela pena do escriba bíblico serve como o mais importante recurso de um “povo separado”, que “engajava-se em lutas ferozes com as massas de adoradores de ídolos que as cercavam e contra as quais forjaram inflexíveis posições isolacionistas” (SAND, 2012, p. 107). A narrativa histórico-político-religiosa era a principal arma contra os idólatras, servindo como a linha que separava a barbárie politeísta da cultura monoteísta, mas que se consolidará firmemente apenas na fundação da dinastia dos Asmoneus no século II a.e.c.

A legitimação do “Povo Escolhido”, *qadosh*, separado e santificado, se concretiza não apenas nas histórias de Josué e suas tropas contra as tribos cananeias, mas também na escrita dos livros bíblicos dos Reis e Crônicas, quando as linhagens reais e seus feitos são compilados e a separação do joio do trigo tem início. A seleção dos reis que serão listados como aqueles que fazem mal aos olhos de YHWH é um reflexo do relato da conquista hebraica sobre os cananeus, utilizando-se dos mesmos recursos narrativos anteriores. A origem dos patriarcas, vindos de centros de cultura e civilização como citado anteriormente, legitima a eles e a seu povo num contraste que compara os reis fiéis da casa davídica do reino de Judá

com os monarcas idólatras de Israel, que se comportam justamente como os povos autóctones quando adoram os deuses da terra e casam-se com as mulheres cananeias, os mesmos que não são dignos da promessa de YHWH.

A necessidade de criação do passado também encontra uma ferramenta na escolha e edição dos relatos que seriam arrolados nos livros de Reis e Crônicas, cuja intenção é servir como documento histórico das casas reais escrito a partir de Jerusalém. Robert Alter comenta sobre esta cuidadosa escolha:

Pode ser que a percepção da existência de uma razoável tensão dialética entre as contradições do desígnio divino e as condutas desordenadas dos homens na história tenha sido usada como critério implícito para a decisão sobre quais narrativas deviam ser consideradas canônicas. [...] Presume-se então que esses dois livros [Crônicas dos Reis da Judeia e Crônicas dos Reis de Israel] tenham sido excluídos da tradição nacional autorizada e, por esse motivo, não tenham sido conservados porque eram histórias de corte, provavelmente de caráter partidário, e ainda por cima equivocados, porque arrolam os acontecimentos históricos sem se inspirar na perspectiva da realização dos desígnios de Deus através da história (ALTER, 2007).

Martin Noth também comenta sobre as escolhas daquele a quem ele chama de Deuteronomista:

Mas Dtr não incorpora apenas materiais tradicionais; ele também escolhe. Isto é particularmente visível no Livro dos Reis, pelos quais as “Crônicas” continham provavelmente uma grande quantidade de informações, no meio das quais, Dtr faz uma escolha bem motivada (NOTH, 1993).

Em palavras rápidas, os trechos pertencem a um corpus *escolhido* para se encaixar em um cânon que corroborasse com os desígnios de Deus na história escrita pelo Deuteronomista, e que fosse harmônico com os seus propósitos. Seria possível considerar esta prática bíblica uma forma de usos do passado de acordo com a historiografia contemporânea? Mesmo arriscando o anacronismo, faço uma breve análise da formação de um passado escolhido, baseado na mitologia mesopotâmica e refletido em um documento oficial legitimador da presença hebraica nas terras de Canã, da posse, pelo povo hebreu destes territórios, e da soberania judaica sobre os povos da região. O documento, produzido por análises intelectuais e discursos populares, é composto por uma evocação divina de sua ascendência e o cumprimento de uma profecia ao retorno de um exílio humilhante e o final assentamento do povo judeu em sua terra de direito após uma guerra contra as nações que a habitavam, apoiado pelo poder de um império externo. Estaria eu falando sobre o Pentateuco ou sobre a Declaração de Independência de 1948?

O papel de Jerusalém nesta construção de um passado dentro da narrativa bíblica e no contexto de sua escrita é uníssono à importância que a cidade desenvolve no Estado de Israel moderno. As palavras de Ben-Gurion seriam ecos da necessidade bíblica de criar um passado para um povo escolhido, do mesmo modo que existia, depois de 1948, a necessidade de se consolidar uma identidade homogênea em um Estado povoado tanto por imigrantes de diversos locais do mundo quanto pelos próprios judeus palestinos e árabes? Na escrita do livro e nas guerras árabe-israelenses do século XX, o assento da casa davídica serve como agente legitimador das palavras dos autores da História.

O poder da imagem da Cidade Santa é demonstrado nos depoimentos dos soldados israelenses no documentário “Six Days in June” (PHIZICKY, ZIV, 2007) e na introdução do livro de Sand, “A Invenção da Terra de Israel”, dois depoimentos de origens antagônicas⁹ que mostram o potencial político-religioso que a cidade pode exercer quando devidamente utilizada para este fim. As duas mídias são parecidas, relatando sobre o mesmo episódio histórico: a conquista de Jerusalém Oriental durante a Guerra dos Seis dias pelas tropas de Israel. Em ambos os casos a mesma imagem é evocada: militares seculares israelenses, que até então tinham Tel Aviv como seu centro político, adentram o recinto do Muro das Lamentações e se veem na presença divina de YHWH. Hanan Porat, soldado israelense que estava presente na ocasião da conquista do muro, depõe no filme de Phizicky e Ziv, dizendo que “sentíamos como se estivéssemos fazendo história, como se estivéssemos escrevendo um novo capítulo na Bíblia”¹⁰. Hanan continua, falando sobre um colega de armas:

Perto de mim eu podia ver um membro de um kibbutz de esquerda, e ele me perguntou ‘Hanan, qual oração se faz aqui?’ E eu disse a ele ‘Ore’. ‘Mas eu não sei como orar’, ele responde. ‘Diga Shema Yisrael’, e ele me diz ‘Eu não sei como dizê-lo’. Eu disse a ele ‘repita depois de mim’, e ele repetiu, dizendo ‘Shema! Ouça, nosso Deus de Israel!’. Acredite, eu não sei se já ouvi tal oração em toda a minha vida”¹¹ (PHIZICK, ZVI, 2007).

9 O documentário de Phizicky e Ziv tem um caráter apologético ao Estado de Israel, enquanto Shlomo Sand tenta desconstruir a ideia de organicidade de um povo e uma terra.

10 Tradução livre feita por mim. No original: “We felt like we were making history, like we were writing a new chapter in the Bible” (PHIZICK, ZVI, 2007).

11 Tradução livre feita por mim. No original: “Near me I could see a kibbutz member from a left wing kibbutz and he is asking me ‘Hanan, what prayer do you say here?’ I tell him ‘pray’. ‘But I do not know how to pray’ he answers. ‘Say Shema Yisrael’, and he tells me ‘I do not know how to say it. I told him ‘repeat after me’, and he repeated, saying ‘Shema! Listen our god of Israel’”. Believe me, I do not know if I ever heard such a prayer in my life” (PHIZICK, ZVI, 2007).

Na introdução de Shlomo Sand, a história se repete de um modo muito parecido quando o autor conta sobre sua experiência durante a guerra de 67, especificamente sobre o dia seguinte ao episódio sobre o qual Hanan Porat dá seu testemunho:

Muitos dos soldados à minha volta viam-se meramente a cruzar a fronteira do Estado de Israel (*Medinat Israel*) para entrar na Terra de Israel (*Eretz Israel*) [...] “Exterior?” perguntou um dos combatentes que avançava comigo durante a dura batalha pelo bairro de Abu Tor em Jerusalém. “Do que você está falando?! Esta é a verdadeira terra de seus antepassados” (SAND, 2012, p. 11)

E continua, falando sobre sua presença no Muro do Templo:

Tomado de ansiedade pela simples imensidão das pedras lavradas, me senti minúsculo e fraco na presença delas [...] Naquele tempo eu sabia pouquíssima coisa sobre o rei Herodes e o Muro das Lamentações. Eu o vira retratado em velhos postais nos livros escolares, mas não conhecia ninguém que tivesse a aspiração de visitá-lo. Também ainda ignorava por completo que o muro, de fato, não havia sido parte do Templo, e que nem mesmo havia sido considerado sagrado na maior parte de sua existência, em contraste com o monte do Templo [...] Mas os agentes culturais seculares que buscavam recriar e reforçar a tradição por meio de propaganda não hesitaram antes de dar início a sua investida nacional contra a história. (SAND, 2012, P. 12)

A (re)conquista de Jerusalém (a primeira conquista sendo aquela realizada por Davi) materializa a aquisição da memória e da história cultural judaica e sua utilização como marco identitário nacional, especialmente o Muro Ocidental, contido dentro da Cidade Velha retirada da tutela jordaniana. Tal qual a cidadela tomada das mãos jebuseias, o fator *manu militari* pode conceder mais um elemento legitimador ao território, tomado com o auxílio divino.

O trecho do relato de Sand deixa bastante claro a utilização relativamente rápida do símbolo religioso num cruzamento entre as narrativas bíblica e estatal. Do mesmo modo podemos ver esta mesma prática com um monumento judaico extra-bíblico: durante a década de sessenta, o exército israelense utilizava a fortaleza de Massada, no deserto da Judeia, como local onde as brigadas blindadas eram juramentadas. A prática só foi suspensa após 67, quando o Muro Ocidental e o monumento às brigadas blindadas, localizado em Latrun, foram conquistados.

1.3 Sobre o Templo de Salomão

Não é possível falar de Jerusalém sem falar em seus locais sagrados, e o Muro Ocidental, onde, de acordo com a tradição judaica, se localizava o Segundo Templo, é um dos mais conhecidos. Não é de se espantar que a honra da construção do templo do próprio YHWH recaia sobre a casa davídica, depois das alianças e promessas feitas tanto pelo lado humano quanto pelo lado divino dos acordos. O que vale o ressaltado é que a honraria não foi concedida a Davi, mas, sim, ao seu filho. Pois YHWH não queria que um homem de guerra construísse sua casa, e o rei havia derramado “sangue em abundância” e feito “grandes guerras”, lhe dizendo: “não edificarás casa ao meu nome; porquanto muito sangue tens derramado na terra, perante mim”¹².

Salomão seria o homem de paz que YHWH procurava para que sua morada fosse edificada (o fato de Salomão haver mandado matar seu próprio irmão assim que ascendeu ao trono não é mencionado). Com os materiais reunidos por seu pai no final de sua vida junto aos reinos aliados e regiões adjacentes, o novo rei deu início à construção do Primeiro Templo, no coração da Cidade de Davi, erguendo-se sobranceiro ao vale do Cedrom, ao lado dos montes sagrados Ophel e Sião.

Já percebemos anteriormente, pela escrita de Eliade, as características que deram a Jerusalém seu status espiritual e o processo pelo qual a cidade alcançou sua importância sagrada. Trilhando o mesmo caminho, podemos falar sobre a importância do templo, que se ergue como uma imagem da montanha cósmica, um local sagrado onde o mundo profano abre uma porta para o plano do sagrado. Literalmente, a porta do Santo dos Santos dava acesso à própria *Shekinah*, a Presença Divina de YHWH, e, uma vez por ano, ao sumo-sacerdote era concedida a permissão de entrar no mais sagrado dos recintos. Posteriormente às reformas religiosas de Josias, o culto se tornou centralizado em Jerusalém¹³, e o Templo, em unicidade com a própria cidade, teve seu papel político expandido. A sacralidade havia transcendido as paredes materiais do edifício e, mais do que nunca, sustentava as fundações do trono israelita.

A santicidade deste eixo entre o terreno e o espiritual era tamanha que atravessou as eras e a própria destruição do Templo, até alcançar o discurso sionista palestino no século XIX e as políticas identitárias iniciadas por Ben-Gurion e seus intelectuais. Rebecca King comenta sobre a posição do Templo durante este período, quando diz que

Havia uma delicada linha sendo desenhada entre religião e nacionalismo, e o Monte do Templo era onde as duas se uniam. Neste caso o debate contemporâneo foi

12 1 Crônicas, 22:8.

13 De acordo com a narrativa bíblica, a centralização do culto javista foi iniciada durante os governos de Davi e Salomão, porém foi definitivamente aplicada durante a reforma religiosa do reinado de Josias.

delineado sobre tradições do passado judaico, mas, então, projetando-o através da lente de objetivos políticos; neste caso para mobilizar o apoio para um lar nacional na Palestina. Estes laços emocionais com a história são reunidos por aqueles na esfera política quando servirão para um propósito político¹⁴. (KING, 2012, p.59)

Mais uma vez, entrando na linha que guia este trabalho, a construção identitária de um Estado se volta para o passado bíblico e o edita, criando um vínculo direto com um povo e uma terra na intenção de resgatar os valores e as legitimações que aquele possuía através da procura de uma materialidade que possa comprovar seus reclames contemporâneos. A consciência deste ato se torna ainda mais clara ao falarmos sobre a política sionista acerca do Templo, quando Ben-Gurion decidiu abrir mão do H̄aram em prol da possibilidade de construir um lar judaico na Palestina, pois o futuro primeiro-ministro “sabia que haveria guerra” (MORRIS apud KING, 2012, pp.59-60) e “que o Templo poderia ser tomado mais tarde” (KING, 2012, p.60).

1.4 A Mnemohistória de Israel

Como meio de análise do primeiro capítulo acima, utilizarei a lente da mnemohistória, nos apresentada por Jan Assmann. Em seu livro “Moisés, o Egípcio”, Assmann nos apresenta algumas definições do termo, uma delas representadas abaixo no seguinte trecho:

Mas para um historiador da memória, a “verdade” de uma dada memória não se baseia tanto em sua “factualidade” quanto em sua “realidade”. Eventos tendem a ser esquecidos, a não ser que continuem na memória coletiva. O mesmo princípio se aplica a distinções semânticas fundamentais. Não há significado em na História a não ser que estas distinções sejam lembradas. A razão para esta “continuidade” se baseia na contínua relevância destes eventos. Esta relevância não vem de seu passado histórico, mas por um presente sempre mutável no qual estes eventos são lembrados como fatos de importância. A mnemohistória analisa a importância a qual um presente atribui sobre o passado. (ASSMANN, 1998, p.10)¹⁵

14 Tradução livre feita por mim. No original: “ There was a delicate line being drawn between religion and nationalism and the Temple Mount was where the two come together. In this case the contemporary debate was drawing upon traditions of the Jewish past but then projecting them through a lens of political objectives; in this case to mobilize support for a national home in Palestine. These emotional ties to history are picked up by those in the political sphere when they will serve a political purpose.

15 Tradução livre feita por mim. No original: “But for a historian of memory, the "truth" of a given memory lies not so much in its "factuality" as in its "actuality." Events tend to be forgotten unless they live on in collective memory. The same principle applies to fundamental semantic distinctions. There is no meaning in history unless these distinctions are remembered. The reason for this "living on" lies in the continuous relevance of these events. This relevance comes not from their historical past, but from an ever-changing

A definição acima serve como ótica para este trabalho justamente pelas já citadas práticas do Estado israelense acerca de seu passado, moldado a partir de um olhar moderno sobre as narrativas bíblicas. Este trecho do livro de Assmann, assim como as leituras que tive acerca dos usos do passado citadas na bibliografia deste estudo, regem minha análise da articulação identitária do Israel moderno justamente pela intersecção entre memória e história judaicas nas práticas dos ritos estatais. É preciso também comentar a posição de Yosef Yerushalmi sobre o assunto, especificada no pós-escrito de seu famoso “Zahor”. No livro, o autor fala sobre o oposto do posicionamento de Assmann sobre a relação entre memória e história, como atesta o trecho a seguir: “Minha intenção em Zahor¹⁶ era estabelecer uma distinção precisa entre memória coletiva e historiografia, e, siblinhar a hipertrofia desta última” (YERUSHALMI, 1992).

Ao se falar sobre memória em Israel, deve-se ter em mente a relação dos judeus com esta; na Torá não faltam alertas e lembretes sobre a necessidade e a importância de lembrar os tempos de seus pais e de seus antepassados, tais como o aviso em Deuteronômio: זָכֹר יְמוֹת {ר} {ס} שְׂאֵל אָבִיךָ וְנַגְדְּךָ, וְיִאמְרוּ לְךָ. ¹⁷עוֹלָם, בֵּינוּ שְׁנוֹת דָּר-וְדָר; . A rememoração judaica não acontece apenas de uma posição do presente observando passivamente o passado longínquo: o fenômeno do *zahor* é imbuído no ato de lembrar. Ao comer as ervas amargas durante o *seder*, o “lembrador” não apenas recorda de seu cativeiro no Egito, mas se transporta para a própria mesa de Moisés e compartilha com ele o sal de suas lágrimas. Ao acender cada vela do *menorah*, ele também sente a mesma angústia pela noite e o assombro pelo milagre das luzes. E ao se voltar para orar em frente ao Muro Ocidental, ele se apresenta não diante de ruínas, mas em frente às paredes recém completadas do Templo erguido pelo próprio Salomão. Poderíamos dizer que esta memória presencialista judaica facilitaria a introdução de uma história bíblica articulada pelo Estado através de seus intelectuais?

Tão forte quanto a memória histórica de um tempo mitológico (que, no caso judaico, não se mostra tão “*illo*”, mas muito mais tangível), pautado por diversos marcos, entre eles a narrativa do Exílio (que, conseqüentemente, dá força ao movimento sionista palestino-cêntrico), a memória do Holocausto permeia a identidade israelense, legitimando, ao mesmo tempo, o discurso pela necessidade de um Estado judeu para os judeus. Para Israel,

present in which these events are remembered as facts of importance. Mnemohistory analyzes the importance which a present ascribes to the past.”

16 O grifo no texto é do autor.

17 “Lembra-te dos dias da antiguidade, atentai para os anos das gerações sucessivas; pergunta a teu pai, e ele te informará; aos teus anciãos e eles te dirão” Deuteronômio 32:7.

abrir mão de sua soberania, sua terra e sua constante vigília¹⁸ significa um caminho pelo qual um novo Adriano poderia os espalhar pelo mundo mais uma vez.

18 Comentar sobre os ataques preemptivos israelenses contra a Síria e o Iraque, o Caso Lavon, e, também, aqueles que serviram como estopim para a guerra de 67.

2. Sobre Guerras, Estados e Muros

Em sua mitologia os israelitas contaram a história de sua viagem pelo reino demoníaco do deserto – um vazio onde não havia ninguém, nada – para chegar ao refúgio da Terra Prometida. O povo judeu enfrentara uma aniquilação sem precedentes nos campos de extermínio. Não surpreende que seu retorno a Sião na Guerra dos Seis Dias os tocasse profundamente e fizesse alguns acreditarem que ocorrera uma nova criação, um novo início. (ARMSTRONG, 1996, p.511)

2.1 Sobre Migrações, 48 e 67

No início deste capítulo irei me debruçar sobre fatos ocorridos entre a dissolução do Império Otomano e o final da presença britânica na Palestina, que creio ser de grande importância na compreensão dos eventos que rapidamente sucedem estes anos.

Durante os momentos finais da dominação otomana da região, dezenas de milhares de judeus europeus foram contabilizados na primeira de uma série de levas imigratórias, denominadas *aliyah*, ou “ascensões”¹⁹, impelidos, em sua maioria, pelos *pogroms* no leste europeu. O estabelecimento destes migrantes e suas relações com a terra e com os povos que nela habitavam, assim como as condições de saída de suas terras natais e a chegada na Palestina, são melhor discutidos em outras bibliografias com diferente enfoque deste trabalho; basta, por hora, que estejamos contextualizados sobre chegada maciça de judeus em uma região de maioria árabe que, até então, estava subjugada a um império muçulmano.

A situação da Palestina durante os anos do mandado britânico pode ser analisada através de dois²⁰ importantes documentos que explicam, em parte, o desenrolar do conflito que seguiu à saída dos ingleses da região: a Declaração Balfour de 1917, e o *White Paper*, de 1939. O primeiro atestava o apoio da Coroa e do governo britânico à criação “na Palestina, de um lar nacional para o povo judeu” através de uma carta enviada pelo então Secretário de Estado para Assuntos Estrangeiros, Arthur Balfour, a um dos líderes da comunidade judaica britânica, Lionel Rothchild.

Os interesses ingleses na região não se restringem ao início do século XX: na primeira metade do século XIX os britânicos estabeleceram igrejas protestantes e consulados em Jerusalém motivados pelo convite do sultão otomano Muḥamad Ali, que abrisse as portas do

19 Dentro do judaísmo a palavra *Aliyah* pode ser utilizada tanto para o ato de se erguer na sinagoga para ler a Torá quanto para emigrar para Israel, fazendo a “ascensão” física (pois Jerusalém fica em uma região montanhosa) e espiritual. (PHILOLOGOS, 2010)

20 Além destes dois documentos ainda recomendo a leitura da correspondência McMahon-Hussein, trocada entre árabes e britânicos antes mesmo da Declaração Balfour ser expedida.

império para o Ocidente, e por “um velho sonho milenarista. São Paulo profetizara que todos os judeus se converteriam a Cristo antes da Segunda Vinda, e um número crescente de cristãos ingleses sentia-se no dever de cumprir tal profecia e remover esse obstáculo à Redenção final” (ARMSTRONG, 1996, pp. 425-426). Não podemos afirmar qual seria a real agenda britânica, mas a legitimação de sua presença era dada à tarefa de tomar a tutela dos judeus jerosolimitas e sua convertê-los ao cristianismo.

O segundo documento foi assinado mais tarde, em um contexto diferente daquele da Declaração Balfour. O *White Paper* de 39 tinha como pano de fundo a atmosfera hostil de uma guerra civil entre árabes palestinos, judeus e britânicos na região, deflagrada após a revolta árabe de 1936-39, e acabou se tornando o documento que regeu a política do Mandato até a saída dos ingleses da Palestina em 1948.

O documento foi dividido em três seções principais: a Constituição, a Imigração e a Terra. A primeira abordava a Declaração Balfour de 1917, atestando que a criação de um lar nacional judaico havia sido contemplada, e deveria assumir a forma de um Estado palestino independente governado conjuntamente por árabes e judeus.

A segunda seção tratava de um assunto de grande relevância para a região: a imigração judaica, que se aproximaria da marca de 550.000 pessoas nos anos próximos à independência de Israel, era vista como uma ameaça pela população árabe da Palestina, que via suas terras sendo compradas e tomadas aos magotes para o assentamento de populações. Como forma de amenizar as animosidades durante a revolta, o *Paper* previa a regulamentação da chegada de judeus, limitando-os em 75.000 nos cinco anos seguintes à sua assinatura, em um ritmo ditado pela capacidade de absorção destes números pela economia, e aprovado por representações judaicas e árabes; após este período, as decisões referentes a este assunto estariam sujeitas apenas ao consentimento árabe.

A terceira parte se refere à transferência de terras entre árabes e judeus, prática que, anteriormente à assinatura do documento, não era restringida; a partir do *Paper* a transferência de territórios foi regulamentada pelo seguinte trecho:

Os relatórios de diversas Comissões especializadas indicaram que, devido ao crescimento natural da população árabe e a contínua venda, em anos recentes, de terras árabes aos judeus, há, agora, em certas áreas, espaço algum para posteriores transferências de terras árabes, enquanto em outras áreas tais transferências devem ser restritas, para que os cultivadores árabes mantenham seu corrente estilo de vida e para que não surja rapidamente uma considerável população árabe sem terra. Nestas circunstâncias ao Alto Comissário serão dados poderes superiores para proibir e regular a transferência de terras²¹.

21 Tradução livre feita por mim. No original: “The Reports of several expert Commissions have indicated that, owing to the natural growth of the Arab population and the steady sale in recent years of Arab land to Jews,

Colocados os detalhes dos dois documentos, podemos ter um vislumbre da situação política e social que se desenrolaria na região. De acordo com a Declaração, feita em 1917, os judeus deveriam ter um lar nacional estabelecido com a ajuda do Império Britânico, um dos fatores que incentivou a imigração maciça para as terras do Mandato. Porém, com as revoltas árabes, o governo britânico foi obrigado a ceder em sua promessa aos judeus, considerando que o “lar nacional” já havia sido estabelecido, e que um governo misto deveria assumir quando os ingleses deixassem aquelas terras. A decisão não foi bem aceita, e, agravada pela sugestão de partilha feita pela ONU à época da saída britânica, a situação rapidamente escalonou para uma guerra interna entre os três lados.

O dia 14 de maio de 1948 tem um grande peso na história do Israel moderno: foi neste dia em que, às 16 horas, a declaração de independência do Estado judeu foi assinada por Ben-Gurion, seguido pelos 25 membros do *Moetzet Ha'am*, o Conselho do Povo, presentes na ocasião (os outros 12 se encontravam em Jerusalém, que, à época, estava sitiada por tropas árabes). O belo pergaminho, escrito em Ídiche com caracteres hebraicos, só foi terminado no mês seguinte à cerimônia de assinatura. A guerra, porém, não precisou de mais do que um dia para eclodir.

O Estado de Israel entrou oficialmente em um conflito que já se desenrolava desde novembro do ano anterior, quando a guerra civil foi deflagrada depois da divulgação da intenção das Nações Unidas de partir o território da Palestina Mandatária entre árabes e judeus. Valendo-se do transcurso do conflito, Israel, neste momento um Estado *de facto* (ao menos com uma declaração de independência assinada por uma assembleia popular), transformou as milícias judaicas (especialmente a *Haganah*) nas Forças de Defesa de Israel, e iniciou a contra-ofensiva às forças árabes de sete países, que já haviam dominado grande parte da Palestina e causado baixas no lado judeu.

Não me demorarei nos detalhes do conflito, pois a bibliografia militar sobre o assunto é extensa e suas efemérides não nos são de grande importância²². O que é relevante para este trabalho é o resultado territorial e humano deixado pelo armistício de 1949 em ambos os lados. Começamos pelas consequências do conflito para os israelenses. Israel havia saído vencedor de seu primeiro teste militar enquanto nação; as conquistas geográficas obtidas

there is now in certain areas no room for further transfers of Arab land, whilst in some other areas such transfers of land must be restricted if Arab cultivators are to maintain their existing standard of life and a considerable landless Arab population is not soon to be created. In these circumstances, the High Commissioner will be given general powers to prohibit and regulate transfers of land”. White Paper 1939, seção III.

22 Para mais detalhes estratégicos e militares sobre os conflitos israelenses, consultar BREGMAN, Ahron. **Israel's Wars: a history since 1947**. 2. ed. Nova York: Routledge, 2002.

durante as batalhas foram bastante grandes quando se leva em consideração o número de inimigos confrontados em diversas frentes. Suas perdas, porém, foram significativas. De acordo com Garfinkle, algo em torno de 1% da população do país havia sido perdida, e “todos conheciam alguém que havia morrido na guerra” (GARFINKLE, 1999). Territorialmente, a campanha judaica havia sido extremamente bem sucedida: além de permanecer com toda a porção que lhe foi destinada no plano de divisão da ONU, Israel ocupou cerca de 50% das terras que seriam concedidas aos árabes de acordo com o mesmo plano. A linha do armistício assinada ao final do conflito seria um dos principais fomentadores do ódio árabe contra Israel pós-49, que escalaria até as preparações para a Guerra dos Seis Dias.

O conflito de 1967 é de grande importância para este trabalho por representar o momento no qual Jerusalém Oriental (e, junto com ela, o Monte do Templo) seria capturada e anexada como território israelense, dando início ao uso da cidade como centro de unificação identitária nacional. Mas antes desta análise, como anteriormente, me deterei sobre os detalhes que levaram à guerra e seus desdobramentos.

A influência dos Estados Unidos e da União Soviética na região é inegável e não pode ser ignorada no contexto da Guerra Fria, mas neste trabalho esta análise não será realizada; o foco será direcionado aos protagonistas regionais, mais especificamente o papel do Estado de Israel e dos países árabes envolvidos no conflito, liderados pelo Egito e pela Jordânia. Começo ressaltando a importância destas duas últimas nações ao longo da guerra. O Egito vivia uma era de nacionalismo intenso, comandado pelo carismático general Gamal Abdel Nasser, líder de um

movimento messiânico, não religioso mas com elementos e símbolos islâmicos [...] [que] tinha a promessa de salvação através de uma revolução abrangente que produziria uma nova sociedade árabe e um novo indivíduo árabe. Nasser colocou os objetivos de seu país e de todo o mundo árabe muito além da disputa com Israel²³ (GLUSKA, 2007).

A liderança de Nasser se expandia pelo Oriente Médio e por outros países árabes, se tornando um centro ao redor do qual as nações inimigas de Israel se aglutinavam, especialmente depois da vitória egípcia na Crise de Suez, em 1956²⁴. Sua relevância se

23 Tradução livre feita por mim. No original “a messianic movement, non-religious but with Islamic contents and symbols [...] held out the promise of salvation through an all-embracing revolution which would produce a new Arab society and a new Arab individual. Nasser set the goals of his country and the entire Arab world far beyond the dispute with Israel”.

24 Apesar da Crise de Suez ser considerada a Segunda Guerra Árabe-Israelense, não farei uma análise sobre o conflito em razão da concisão deste segundo capítulo e por considerar que o caráter da crise é, em sua maior parte, sobre relações políticas e econômicas globais, e não focado nos atores regionais, como a Guerra dos Seis Dias. Para mais informações estratégicas e militares sobre este assunto, consultar BREGMAN, Ahron. **Israel's Wars: a history since 1947**. 2. ed. Nova York: Routledge, 2002.

colocava ao lado de outro líder político, que acumulava, também, a responsabilidade religiosa: o rei Hussein da Jordânia. Autoproclamado descendente direto de Maomé, o rei pertencia à Casa Hashemita, a realeza jordaniana, que também era responsável pela custódia dos locais sagrados, cristãos e islâmicos, de Jerusalém desde 1924.

Com a movimentação de forças em ambos os lados, a tensão na região aumentou exponencialmente e a guerra foi iniciada com o ataque preemptivo israelense às forças aéreas egípcias, sírias e jordanianas. A partir daí o restante da estratégia, as movimentações de tropas e demais detalhes bélicos ficam a cargo da historiografia militar. O que me interessa pinçar neste ponto é a questão do controle de territórios, mais especificamente da campanha israelense sobre Jerusalém Oriental.

Três semanas antes do início da guerra, nas comemorações pelo dia da independência, o prefeito de Jerusalém, Teddy Kollek, organizou um festival de música, onde uma das mais famosas canções judaicas contemporâneas foi apresentada: *Yerushalaim Shel Zahav* (Jerusalém de Ouro). A canção trata do longo desejo de retorno a Sião, de uma cidade deserta, de fontes secas e de glórias anteriores, o que, de acordo com Armstrong, denotava uma cegueira por parte dos israelenses:

“Na verdade nada sugeria tal abandono: o *suq* repleto oferecia artigos de luxo inacessíveis aos israelenses do setor ocidental e o Hãram vivia lotado de visitantes e devotos. A canção pressupunha – mais uma vez – que os palestinos da cidade árabe não existiam” (ARMSTRONG, 1996, p.479).

O comentário de Armstrong reforça a ideia de Shlomo Sand comentada no primeiro capítulo, quando este diz que a intelectualidade sionista em Israel tinha tentativas de apagamento da população árabe como legitimação de uma presença judaica em Jerusalém (que, no contexto da guerra, ainda era proibida de ingressar em seus lugares sagrados). A campanha militar em 1948 também teve seu papel nesta política de apagamento com a destruição de vilarejos árabes.

O professor Israel Shahak, um israelense indignado, segundo o qual quase quatrocentas aldeias árabes foram “destruídas *completamente*, com suas casas, seus jardins e até com seus túmulos e cemitérios, de modo que não permaneceu literalmente pedra sobre pedra, e aos visitantes de passagem dizia-se que ‘tudo estava deserto’” (SAID, 1992, p.17).

Contrapondo o que “Jerusalém de Ouro” cantava, o que estava realmente vazio eram as terras palestinas no pós-guerra de 1948, mas a necessidade de mostrar que o Monte do Templo ansiava pelos judeus era ainda maior.

A canção acabaria se tornando uma espécie de hino para as tropas que se dirigiam para a linha de frente jerosolimita, como se pode ver no relato de um dos soldados israelenses no documentário “Six Days in June”:

Eu lembro como nós estávamos indo para Jerusalém nestes ônibus empoeirados. O ônibus ressoava com a canção “Jerusalém de Ouro”. Os caras cantavam sobre como os poços de água haviam secado, como ninguém ia mais visitar a praça da cidade... Eu digo, quem pensava nessas coisas antes?²⁵ (PHIZICKY, ZVI, 2007).

E o narrador continua, complementando:

A canção foi escrita logo antes da guerra. É um hino improvável para os soldados, em sua maioria judeus seculares que sempre tiveram Tel-Aviv como seu centro. Mas a guerra está mudando Israel. A nação de maioria secular está recebendo uma pesada dose de religião, e a Batalha por Jerusalém está começando a parecer uma nova guerra santa.²⁶ (PHIZICKY, ZVI, 2007)

Como foi escrito anteriormente em outros depoimentos de soldados, a canção, antes da batalha, e o Muro, depois da tomada da porção oriental da cidade, davam um ímpeto mitológico à campanha militar, despertando as sementes plantadas pelo trabalho realizado por Ben-Gurion e os intelectuais durante a formação do Estado. Se a identidade nacional israelense havia sido moldada em ‘48, ela ganhava sua alma em ‘67.

2.2 Mnemohistória e alegoria: usos do passado nas políticas de memória Israelenses

Falar sobre o surgimento do Estado de Israel sem tratar dos episódios trágicos da história judaica, da diáspora ao Holocausto, é uma difícil tarefa. Tema de um passado sensível e vasto, um passado, sobretudo, ainda presente. A bibliografia sobre o assunto é também vasta, a qual naturalmente engloba as discussões historiográficas sobre os perigos e as estratégias pseudo-científicas do negacionismo, fixadas na França com o clássico de Pierre Vidal-Naquet (1988). Por isso, minha intenção neste subcapítulo é tão somente a de adentrar o terreno para lançar uma hipótese acerca do relacionamento entre a memória da *Shoah* e a

25 Tradução livre feita por mim. No original: “I remember how we went up to Jerusalem in these dusty buses. The bus is roaring with the song “Jerusalem of Gold”. The guys are singing about how the water holes have dried out, how nobody comes anymore to visit the town square... I mean, who thought about these things back then?”.

26 Tradução livre feita por mim. No original: “The song [...] was written just before the war. It is an unlikely anthem for the soldiers, most of them secular jews who have always regarded Tel-Aviv as their center. But the war is changing Israel. The largely secular nation is getting a heavy dose of religion, and the Battle for Jerusalem is starting to feel like another holy war”.

história da construção do Estado de Israel e da formação da identidade nacional israelense ao longo do século XX.

Em ambos os livros que utilizei acima para escrever sobre as guerras árabe-israelenses, encontrei uma afirmativa em comum que considerei relevante para este momento do texto. Os autores (ambos de origem judaico-israelense), articulam a memória do Holocausto com argumentos belicistas: a memória da *Shoah* aparece como uma aura de temerosidade que “assombrava” (como veremos nos excertos adiante) Israel em seus breves anos de existência enquanto Estado independente. Seguem abaixo os dois trechos nos quais podemos observar as palavras dos autores, iniciando com Ami Gluska, que comenta sobre o assunto no contexto da Guerra dos Seis Dias:

A dinâmica da situação – a psicose em massa, concentração de forças e o bloqueio egípcio aos Estreitos de Tiran – tornaram a guerra inevitável. Israel, *assombrada pelas memórias do Holocausto*, aprisionada com um pânico existencial e um senso de total isolamento, se sentiu forçada a desferir o primeiro golpe (GLUSKA, 2007, p. 16)²⁷.

E, em seguida, o trecho retirado do livro de Ahron Bregman, que cita a memória do Holocausto ao longo do período entre 1948 e 1967:

De fato, sentindo que tinham uma parede às suas costas e enfrentando inimigos à frente, e *com as experiências do Holocausto ainda frescas em suas mentes*, os israelenses, nos anos seguintes, continuariam – como fizeram durante a primeira guerra com os árabes – a se organizar sob a bandeira e sua liderança, a tomar armas quando requisitado, e a lutar com determinação e desespero, acreditando estarem lutando, eles mesmos, por sua sobrevivência²⁸ (BREGMAN, 2002, p. 38).

Para que esses depoimentos ganhem significado, precisamos entender as tensões no campo semântico do conceito de Holocausto, iniciando por retomar alguns episódios de sua

27Tradução livre feita por mim. No original: “The dynamics of the situation – the mass psychosis, concentration of forces and Egyptian blockage of the Tiran Straits – rendered war inevitable. Israel, haunted by Holocaust memories, gripped with existential panic and a sense of total isolation, felt forced to deal the first blow”.

28Tradução livre feita por mim. No original: “Indeed, feeling that they were with their backs to the wall facing enemies determined to destroy them, and with the experiences of the Holocaust still fresh in mind, Israelis in the coming years would continue – as they had done during the first war with the Arabs –to rally behind the flag and its leadership, to take up arms when asked, and to fight with determination and desperation, believing themselves to be fighting for their very survival”.

própria história. Para dimensionar a discussão, pensemos em três palavras com contextos e significados contingentes, para que então possamos compreender o quadro mais amplo. Iniciamos com a etimologia de Holocausto. No contexto grego clássico, encontramos a descrição de diferentes práticas de oferendas divinas, e, entre elas, a oferta totalmente queimada no altar depois do sacrifício de um animal aos deuses, animal este que, ao contrário de outras práticas, não era consumido pela comunidade após o ritual (SMITH, 1890, *sacrificium*).

A segunda palavra a ser compreendida tem sua raiz no hebraico: *korban olah* (קָרְבַּן עֹלָה), que pode ser traduzida como “oferenda queimada”, termo muito presente em Levítico e Números, se baseia na expressão ‘olah, “aquilo que sobe (em fumaça)”. De acordo com a prática judaica, o sacrifício era realizado com a queima total (exceto pelo couro) do animal oferecido, que podia ser “um touro do rebanho, uma ovelha ou um bode da malhada, ou um galo” (SCHWARTZ, 1997, pp. 143-144) A tradução feita no *septuaginta*, compilação realizada por judeus helenizados, foi feita como *holokautein*; ou seja, a oferta que era totalmente queimada nos altares, em uma prática que remete aos costumes levíticos .

O entendimento do terceiro termo é necessário para uma comparação com seu homônimo árabe: *Shoah* (שואה), a catástrofe, a maior tragédia sofrida pelo povo judaico, que já havia passado por eras de perseguição por toda a Europa, por *pogroms* na Rússia, pelo o enclausuramento em guetos no Leste Europeu, por fim pelo extermínio em massa. Um significado análogo ao de *Shoah* se repete ainda em outro contexto histórico envolvendo os judeus, desta vez na própria Palestina e não muito depois do final da Segunda Guerra Mundial: a campanha militar de 1948 contra os árabes muçulmanos fez com que os refugiados, expulsos de suas terras, denominassem o dia da independência de Israel como *Yawm an-Nakba* (يوم النكبة), o dia da catástrofe.

A etimologia do Holocausto é pertinente a este trabalho justamente por creditar às vítimas o papel de oferendas; oferendas queimadas totalmente e que ainda assim ascenderam em forma de fumaça: é de suas névoas que parte a principal hipótese deste trabalho. Creio que a mobilização do conceito de Holocausto permitiu - a uma Israel que se via sitiada e abandonada - a articulação de significados religiosos à tragédia judaica. Significados que conferem renovado prestígio à história sagrada, em suas profundas articulações com a memória. A própria historiografia israelense do período, sediada sob as ruínas da antiga Jafa,

fez de uma vetusta estrutura poética o ponto nodal de todo seu estudo. Lançado em dois volumes em Tel Aviv no *annus horribilis* de 1945, o monumental estudo de Yitzhak Baer sobre os *Judeus na Espanha Cristã* iniciava com as seguintes palavras:

A história judaica, desde seu princípio até nossos próprios dias, constitui uma unidade orgânica. Cada estágio sucessivo, em seu desenvolvimento, revela mais completamente a natureza da força única que a guia, uma força cuja vitalidade inicial é universalmente reconhecida e cujo curso futuro fomenta um amplo interesse. Deixe esta observação ser a chave de seu estudo²⁹.

A passagem acima serve como aviso e como lembrança àquele que se envereda pelos caminhos do estudo da história do povo judeu, tal qual a fórmula bíblica de rememoração constante comentada por Yerushalmi: “assim como Israel é ordenado a lembrar, também é intimado a não esquecer” (YERUSHALMI, 1992, p. 25). Nesse raciocínio, lembrar, ao sabor do helenismo judaico, é também conhecer e com esse conhecimento atribuir significado à ordem dos tempos.

Mas a qual “força única” o autor se remete? Qual a natureza desta força, capaz de manter a “unidade orgânica” da história judaica? Acredito que Baer, ao escrever estas palavras como abertura de sua introdução, se refere à capacidade de conexão da história do povo judeu com sua estrutura poética, do gesto de articular-se em si para representar seu passado como uma narrativa de continuidade, como ele próprio diz, conectada a um todo coerente e orgânico. E cada estágio histórico da história judaica realiza e revela mais esta natureza. A leitura alegórica da escrita pentatêutica, esse coerente alicerce mnemohistórico, encadeia a história na direção do cumprimento do futuro atravessado pela promessa e pela provação, pela esperança e pelo sacrifício, revelada na sucessão dos tempos, dos impérios e dos templos. Em meio à dispersão espacial da diáspora, a lembrança, como uma operação do *logos*, organiza a identidade afirmando nela “idéias eternas” que se desvelam desde um presente, um passado e um futuro comuns (YERUSHALMI, 1992, p.124).

Para compreender com maior profundidade a convergência destes processos, preciso separá-los em partes a serem analisadas *a priori*, apesar de estarem profundamente ligadas

29 Tradução livre feita por mim. No original: “Jewish History, from its earliest beginnings to our own day, constitutes an organic unit. Each successive stage in its development reveals more fully the nature of the unique force guiding it, a force whose initial vitality is universally recognized and whose future course arouses widespread interest. Let this observation be the key to our study.”

entre si tanto em seu encadeamento quanto em sua temporalidade. Tomarei como ponto de partida o produto dos usos do passado: uma narrativa apropriada para um propósito legitimador. No caso israelense, trata-se de atentar para a progressiva retomada de alegorias que sacralizam seu passado, ainda que partam de uma intenção sionista secular que buscava o estabelecimento de um lar nacional para os judeus espalhados pelo mundo em um instinto de sobrevivência perante às perseguições políticas, religiosas e culturais existentes na longa duração. Esse é o momento no qual, adentramos o terreno que Jan Assmann chamou de *mnemohistory*: uma história que, diferente da tradicional, “não se preocupa com o passado como tal, mas apenas com o passado como ele é lembrado”³⁰.

O alicerce das histórias utilizadas na criação do Estado israelense se encontra também na história mitológica judaica, que serve de estrutura poética e estética para a história profana, onde as narrativas, tecidas entre os usos do passado desde um presente de enunciação, desvelam seu lugar no tempo. Os testemunhos nos fazem supor que a “mnemohistória” do Holocausto parece se enquadrar nesta estrutura, como também sugerem a catalização de outras histórias, enunciadas em conjunto; por se tornar algo concreto, material, físico em carne, fogo e fumaça, o conceito de Holocausto reúne em si dois passados assimétricos: um profano, factual, documentado pelo testemunho e pelos registros da barbárie; outro sagrado, bíblico, mitológico, confirmado por sua própria denominação de oferta sacrificial que “sobe aos céus com cheiro suave”. Portanto, como se estivesse em uma brecha do tempo entre os dois passados (o sagrado e o profano), o dever de memória do Holocausto marca a possibilidade da emergência de uma “consciência supra-histórica”. Uma consciência que, conhecendo a história e postando-se como que acima dela, emprega “poderes que desviam o olhar do vir a ser” levando-o a fixar aquilo que “dá à existência o caráter do eterno e do estável em sua significação” (NIETZSCHE, 2003, p.95). Em outras palavras, nos testemunhos supracitados o conceito de Holocausto aparece em um emprego transtemporal cuja síntese semântica conecta alegorias aparentemente dispersas na ordem do tempo. Ele abre precedente

30 “(...) farei uma distinção provisória entre memória (*mneme*) e lembrança (*anamnesis*). Para nossos fins, a memória será aquilo que é essencialmente contínuo, sem rupturas. A anamnese servirá para descrever daquilo que foi esquecido. De maneira verdadeiramente judaica, tomei emprestado esses termos dos gregos, especificamente a Platão, onde eles se referem não à história, mas ao conhecimento filosófico das Idéias eternas.” (YERUSHALMI, 1992, p.124).

para a utilização, como narrativas legitimadoras, de outros eventos axiais interligados por um ponto em comum: a natureza histórico-religiosa.

No episódio da *Shoah* a mnemohistória se relaciona com tragédias judaicas de eras mitológicas: ali, na criação dos guetos no Leste Europeu, lembra-se o Exílio babilônico, nova separação em terras distantes. E deste não-lugar o passado é revivido: com a “solução final”, sente-se e a ira do Faraó, tal como no Êxodo; durante a libertação dos campos de concentração e extermínio ao fim da guerra, enxergam-se os escravos deixando o cativeiro egípcio; frente à proibição de visitar o Monte do Templo durante o jugo do Império Otomano e do Mandato Britânico da Palestina, lembra-se a destruição do Segundo Templo pelos romanos em 70 E.C. Imagens do passado, cultivadas desde as letras e a história, lembram e fazem conhecer “Ideias eternas”, instaurando assim uma temporalidade que só pode completar-se no espaço. Sua expectativa é alimentada pela vontade de retornar ao lugar no qual as cisternas estão vazias, cujo “mercado está vazio, e ninguém mais frequenta o Monte do Templo” (SHEMER, 1967). Os usos do passado (sagrado e profano) dialogam com o encadeamento de eventos axiais (espaços de sacrifício e reparação). Portanto, puderam ser performados de modo a articular a legitimidade - ou a urgência - da criação do Estado de Israel.

Como ilustração desta urgência e do uso do passado que a valida, utilizo as seguintes passagens da Declaração de Independência de Israel:

“Impelidos por esta associação história, os judeus lutaram através dos séculos para retornar às terras de seus pais e retomar seu Estado. Em décadas recentes eles retornaram em massa. Eles reivindicaram o ermo reviveram a língua, construíram cidades e vilarejos, e estabeleceram uma comunidade vigorosa e sempre crescente com sua própria vida econômica e cultural. Eles buscaram a paz, mas estavam sempre preparados para se defender. Eles trouxeram a bênção do progresso a todos os habitantes da terra.

[...]

O Holocausto nazista, que engolfou milhões de judeus na Europa, provou novamente a urgência do re-estabelecimento de um Estado judeu, o que iria resolver o problema da falta de um lar para os judeus pela abertura dos portões a todos os judeus e erguendo o povo judeu à equidade na família das nações”³¹.

31 Tradução livre feita por mim. No original: Impelled by this historic association, Jews strove throughout the centuries to go back to the land of their fathers and regain their statehood. In recent decades they returned in

A primeira parte demonstra o status dos judeus pelo mundo, remetendo ao Exílio depois da destruição do Segundo Templo pelos romanos, e sua necessidade de retorno à pátria abandonada por uma força externa, utilizando esta narrativa como meio de embasar a reivindicação do “ermo”, o “reavivamento a língua”, a “construção de cidades e vilas”. A lembrança do passado sagrado produz o esquecimento do presente do outro: não se fala dos povos que habitavam e cultivavam a terra, das línguas faladas pela região, da destruição e tomada de vilarejos palestinos durante a *Nakba*.

Na segunda porção do texto, a necessidade de presteza no estabelecimento de um Estado israelense é exposta através do risco de um novo Holocausto, uma nova tentativa de destruição dos judeus em uma série de outras tragédias na história e na memória judaicas. A justificativa se estenderia até institucionalizar-se como política de memória do Estado de Israel, como podemos perceber no discurso do primeiro-ministro Benjamin Netanyahu durante as comemorações pelo aniversário de setenta anos da assinatura da declaração de independência:

A Judeia foi destruída no ano 70 AD. No ano 70 AD a luz do menorá foi apagada. Mas hoje, no 70º dia [*sic*] da Independência de Israel, o menorá é o nosso símbolo, e é mais forte do que nunca. Como Isaías disse: “mostre a luz, porque a luz agora está acesa”. Cidadãos de Israel, hoje há aqueles que querem apagar as luzes, aqueles que querem apagar as luzes que vêm de Sião. Eu garanto a vocês que isto não irá acontecer (NETANYAHU, 2018)³².

As comemorações podem ser entendida como a “vontade política da memória” (NAMER, 1987, pp. 5-6). Nelas se encadeiam, ao ritmo do calendário fixado através dos eternos ciclos naturais, eventos dispostos na longa duração; nelas esses eventos se articulam

masses. They reclaimed the wilderness, revived their language, built cities and villages and established a vigorous and ever-growing community with its own economic and cultural life. They sought peace yet were ever prepared to defend themselves. They brought the blessing of progress to all inhabitants of the country. [...] The Nazi Holocaust, which engulfed millions of Jews in Europe, proved anew the urgency of the re-establishment of the Jewish state, which would solve the problem of Jewish homelessness by opening the gates to all Jews and lifting the Jewish people to equality in in the family of nations.

32 Tradução livre feita por mim. No original: Judea was destroyed in the year 70 AD. In the year 70 AD the menorah’s light was turned off. But today, at the 70th day [*sic*] of Independence to Israel the menorah is our symbol and it is stronger than ever. As Isaiah said: “show the light, because the light is now on”. Citizens of Israel, today there are those who want to kill off the lights, those who want to turn off the light coming from Zion. I assure you this will not happen.

em uma performance: “um ato religioso através do qual pedimos aos vivos que se lembrem, ou seja, de agir em oração pelos mortos”. Ato medieval que na modernidade vai ser resgatado pela religião civil, supostamente secular mas ainda assim guardando a forma do culto. Na religião judaica (assim como na cristã), os números são dotados de valor simbólico: neles se realizam “Ideias eternas”³³ (BAGLIANI, 2002). Ideias que, alicerçadas em estruturas metrificadas, ligam a destruição do Segundo Templo à criação do Estado de Israel. Produzem assim a presença do passado, ao mesmo tempo em que colam nele um significado político. Para Bauer e Nicolazzi, o uso político do passado “deve ser pensado igualmente em seu caráter performático: é mais um lance entre os jogadores que atuam nestes embates que são combates pela memória” (BAUER, NICOLAZZI, 2016, p.831). Nesse sentido, a comemoração dos setenta anos da declaração de independência reafirma a memória israelense, unindo-a à história sagrada, ao mesmo tempo em que produz o esquecimento da memória palestina.

Na esteira desta prática de reforço da memória e da identidade de Israel vem sua materialização em forma de muros, erguido nas fronteiras da Faixa de Gaza e da Cisjordânia, estabelecendo atrás de concreto e arame a representação da solidez das “ideias eternas”; apesar de iniciar como um projeto temporário, os muros foram erigidos tendo como base a perenidade do Estado de Israel, demonstrando ostensivamente que o Estado e a terra por trás das muralhas e portões eram destinados àqueles que estavam dentro deles, agora e para todo o sempre. Através dos muros a ideia de *qadosh* retorna ao presente, ligada, novamente, ao passado bíblico, de um povo *separado*, escolhido, sagrado, guiado por um deus histórico em direção à Terra Prometida; o muro suscita e reforça a “força única” da história do povo judeu ao constituir, ao mesmo tempo, uma barreira material, um fortalecimento das identidades sagrada e profana israelenses, a delimitação mínima de seu território (pois o processo de expansão ainda continua), e, conseqüentemente, a negação ao povo palestino à terra, retirando-a de sua posse física, histórica e memorial.

33 “O número 7 desempenha um papel determinante na formação do universo (as sete esferas, as sete estrelas do céu que controlam o ciclo de estações, os sete ventos, as sete estações, as sete idades do homem, as sete partes do corpo humano, as sete funções da cabeça, as sete vogais, as sete partes da alma e as sete partes da terra).” (BAGLIANI, 2002, p 560).

O muro, além de uma barreira física e humanitária, é também uma alegoria. A utilização desse tipo de ferramenta como uma modalidade de conexão de narrativas a estruturas poéticas pode ser observada dentro da própria Bíblia em dois famosos episódios ocorridos no livro de Daniel. Abrindo o primeiro capítulo do livro, a narrativa do sequestro de jovens hebreus pelo rei da Babilônia mostra como Daniel foi parar na corte de seus captores, depois de aprender a língua e os costumes dos caldeus. Durante sua estada junto aos reis babilônicos, medos e persas, o profeta serviria como intérprete de sonhos dos monarcas, dentro dos quais podemos identificar a metanarrativa alegórica acessando o arcabouço estético disponível ao autor da passagem, que, lido retroativamente, pareceria conhecer de antemão o desenrolar da história dos impérios e monarcas que sucederam à Babilônia; *lembranças* que, no vocabulário helenístico, fariam *conhecer* o significado da criação ao passo em que a “força única” (BAER, 2001) a temporalizava rumo ao horizonte de libertação.

Antes de continuar a listar os “estágios sucessivos” da história judaica, resta pontuar brevemente o uso que faço do conceito de alegoria. Baseio-me no artigo sobre alegoria histórica escrito por Daniel Lula da Costa e Janaína de Fátima Zdebskyi, que tem como parte de seu arcabouço teórico os escritos de Walter Benjamin, notadamente quando afirmam que:

Essa tensão temporal é o instrumento da alegoria que propomos como método de análise, na qual o mito, o rito e o culto, transmitem alegorias de presentificações do passado, na qual o tempo é descontínuo e dinâmico e transmite a tensão de mundos e experiências distantes, porém intensamente revividos pela estética de sua presença. É nesse sentido, que os povos medievais e antigos transmitem seus mundos e suas formas de inspiração em fontes artísticas, tais como as narrativas míticas e as esculturas e imagens pictóricas, as quais vivem em constelações que relacionam o nosso presente com esses mundos que tocam o véu dos tempos, sendo um misto de presente, passado e futuro (DA COSTA, ZDEBSKYI, 2018, p.30).

Conforme podemos perceber, a alegoria tem a capacidade de aglutinar temporalidades através de um elo estético; através dela o passado mitológico se presentifica no mundo profano, resgatado de um tempo distante que, ao mesmo tempo, lhe concede legitimidade pela

natureza sagrada atribuída a ele através de seu uso no presente. O círculo intelectual e sinestésico se fecha em si próprio.

Ao refletir sobre os processos de presentificação do passado, cabe-nos perguntar quais outros episódios da história judaica poderiam ser analisados sob a ótica desta aliança que propomos entre o olhar alegórico e a mnemohistória? A narrativa bíblica veterotestamentária, por ser considerada uma antologia histórica do povo judeu, é repleta de estruturas poéticas passíveis de serem acessadas, inclusive por outras narrativas encerradas dentro dela própria, como podemos observar nas histórias da origem política de Israel. No tempo dos juízes, os “filhos de Israel fizeram o que era mau aos olhos do Senhor”, e estes foram levados como servos por Cusã-Risataim, rei da Mesopotâmia, e posteriormente libertados por um enviado de YHWH. Através da ligação proporcionada pela alegoria histórica, o cativeiro egípcio é acessado pelo exílio mesopotâmico, que, por sua vez, será acessado pela captura de Israel pelos assírios e, ainda, pela tomada de Judá por forças babilônicas seguida pelo exílio da elite hebraica no leste, sob o domínio dos reis caldeus cujos sonhos são interpretados por Daniel. Entre esses eixos, várias histórias podem ser tecidas, muitas lembranças e vários esquecimentos podem ser precipitados pela atuação da “força única” em nome da realização das “Idéias eternas”. Essa “tensão temporal”, como nos sugere Zdebskyi e Costa, também evidencia um drama espacial a respeito da relação entre o outro e o silêncio, entre templos e muros.

A iniciar com o primeiro sonho interpretado por Daniel, tido pelo rei Nabucodonosor, um importante episódio alegórico passível de ser considerado como evidência de uma estrutura poética. No sonho o rei observava uma grandiosa estátua, cuja cabeça era feita de ouro. Seu torso e seus braços eram feitos de prata, seu quadril e suas coxas de bronze, as pernas de ferro e os pés moldados em uma mistura de ferro e barro. E depois de ter vislumbrado a estátua o rei viu, desprendendo-se sem a ajuda de mão alguma, uma grande pedra, que rolou e atingiu seus pés de barro e ferro, destruindo-a por completo. E no lugar da pedra surgiu uma montanha, que encheu toda a terra. Dentro da narrativa do episódio da interpretação do sonho, o profeta dá significado a ele, dizendo a Nabucodonosor que seu grande império, simbolizado pela cabeça de ouro, seria seguido por outro, menos grandioso, simbolizado pela prata; em seguida outro, ainda menor, representado pelo bronze; e por fim

outros dois, um de ferro, forte, porém não tão valioso, e o último em uma mistura de ferro e barro, dois materiais que não se misturam entre si, mas que serão unidos por intermédio de casamentos forçados. Mantenhamos a narrativa do sonho em mente para que possamos capturar sua racionalidade, à luz dos “estágios” de Baer, juntamente com outro episódio onírico envolvendo Daniel.

O próprio profeta teve um sonho, sobre o qual escreveu no livro que leva seu nome. Quatro bestas saíam de um mar agitado pelo vento: um leão alado, cujas asas foram arrancadas; um urso com três costelas na boca; um leopardo com quatro asas e quatro cabeças; e um animal

terrível e espantoso, e muito forte, o qual tinha dentes grandes de ferro; ele devorava e fazia em pedaços, e pisava aos pés o que sobejava; era diferente de todos os animais que apareceram antes dele, e tinha dez chifres. Estando eu a considerar os chifres, eis que, entre eles subiu outro chifre pequeno, diante do qual três dos primeiros chifres foram arrancados; e eis que neste chifre havia olhos, como os de homem, e uma boca que falava grandes coisas.

E, por último, “um ancião de dias se assentou; a sua veste era branca como a neve, e o cabelo da sua cabeça como a pura lã; e seu trono era de chamas de fogo, e as suas rodas de fogo ardente”.

Em seguida a interpretação do sonho é oferecida, explicando a alegoria onírica com uma alegoria histórica. Daniel diz que os três primeiros animais representariam três reis que se levantariam da terra, e o quarto, diferente dos demais, um quarto reino, que destruiria a terra com sua força e seu poder de destruição. Esse poder, porém, seria destituído pela autoridade do ancião, que estabeleceria o juízo, “o reino, o domínio e a majestade dos reinos debaixo de todo o céu”. O sonho do profeta é acessado em diferentes ocasiões, mais notoriamente no esquema que segue a linha dos impérios babilônico, medo-persa, grego e romano, especialmente a ligação do último com a quarta besta, “terrível e espantosa”, depois da destruição do Segundo Templo.

As estruturas poderiam ainda ser acessadas novamente tendo como referência não os impérios, mas os próprios imperadores romanos no comando das forças que puseram fim às guerras judeo-romanas: Vespasiano, Tito e Adriano. Vespasiano como general responsável pela invasão romana à Galileia durante a primeira das três guerras; Tito como o destruidor do

Templo e líder do cerco a Massada; e Adriano, que venceu os rebeldes de Bar Kokhba e trocou o nome de sua província e sua cidade sagrada. Poderia mais tarde preencher suas estruturas de significado com outras sucessões, revelando uma recorrência transcultural: Eusébio de Cesareia (265-369) já coordenava as histórias de judeus, cristãos e pagão através de colunas paralelas. O leitor de sua *Crônica*, ao comparar histórias individuais dispostas em paralelo e seguindo o mesmo ritmo no tempo, poderia ver "a mão da providência trabalhando".

Os estágios sucessivos mencionados por Baer não apenas reproduzem o processo de reforçar a “força única”, mas também criam novas estruturas estéticas que podem ser acessadas adiante, numa repetição ritualística. Yerushalmi, porém, atenta para a natureza deste rito:

Os rituais e festas no antigo Israel não são mais repetições de arquétipos míticos destinados a aniquilar o tempo histórico. Quando evocam o passado, não mais se trata do passado primevo, mas do passado histórico, no qual realizaram-se os momentos cruciais e grandiosos da história de Israel. Longe de tentar uma fuga da história, a religião bíblica se permite ser impregnada por ela, e não pode ser concebida se apartada da história (YERUSHALMI, 1992, p. 29).

Por outro lado, a história judaica ganha a legitimidade dos feitos divinos realizados em seu passado, conforme atesta Yerushalmi mais adiante no mesmo texto: “Se a história é real, então o Mar Vermelho só pode ser atravessado uma vez, e Israel não pode residir duas vezes no Sinai, uma contraparte hebraica [...] à sabedoria de Heráclito. Mas o pacto deve continuar eternamente” (YERUSHALMI, 1992, p.30). Enquanto “não a história [...] mas apenas o tempo mítico se repete” (Idem, *Ibidem*), a “importância a qual um presente atribui ao passado” (ASSMANN, 1998, p.10) continuará a nos interessar também em suas projeções de futuro. Creio que as palavras desses dois autores, aliadas à definição de alegoria histórica exemplificada acima, ilustram e resumem a aliança de conceitos que propus usar como parte da metodologia deste trabalho.

Penso que a capacidade de usar este passado memorial constitui uma potencial “força única” à história política de Israel: através dele e de sua conexão com o passado histórico-mitológico, o Estado imita a própria historiografia bíblica. Com esta constatação, resta-me

ensaiar algumas reflexões finais. Pode a memória do Holocausto, sensível e sensorial mesmo que por vezes latente, emergir dos silêncios para assumir posição dentro da história sagrada? Poderia essa história sagrada, prefigurada pelas tragédias judaicas acessadas ritualisticamente através de alegorias, reforçada a cada menção de seu nome enquanto oferta, reconhecer igualmente o sacrifício do outro? Através desses pontos axiais, os testemunhos são capazes de conectar “estágios sucessivos” da história de Israel, antes de sua criação e depois dela. Neles, tão importante quanto fatos de seu passado são os eventos em seu futuro: o templo, o muro. Por fim deixo um último questionamento, talvez um ponto a ser retomado em pesquisa futura e mais detalhada: se o holocausto é também alegoria do sacrifício, qual será seu legado, sua reparação?

Considerações Finais

Como conclusão deste trabalho, resumirei as intenções de cada um dos subcapítulos, até convergi-los em um último ponto que acredito responder o principal questionamento feito na introdução, ao mesmo tempo em que deixei outras perguntas a serem respondidas em uma futura pesquisa ou, pela força da pergunta em si, não serem respondidas. Retomarei as partes iniciando pela narrativa do Reino de Davi, que apresentei como contextualização do leitor sobre as estruturas literárias bíblicas às quais estaríamos referenciando ao longo do texto. O reino davídico, e, posteriormente o de Salomão, foram representados como o ápice da cultura hebraica antiga, a epítome da força israelense contra os inimigos que os cercavam através de uma aliança com seu deus histórico.

Neste primeiro subcapítulo também explorei a função narrativa do personagem de Davi, enquanto herói mitológico, passível de falhas, mas em uma aliança eterna com YHWH. Em seguida apresentei a relação de Jerusalém com a centralidade do poder real justamente por ser o assento de Deus, local cuja presença divina, legitimadora do governo se localizava. O papel da cidade na narrativa bíblica se estende até a fundação do Estado de Israel, reafirmado pela urgência das tropas judaicas em recuperar a cidade velha de Jerusalém do controle árabe.

Ainda no primeiro subcapítulo discuti a comparação feita por Assmann acerca das diferentes cronologias bíblicas da chegada dos patriarcas hebraicos em Canaã, e, logo após, fiz uma comparação entre as análises feitas e as diferentes práticas de colonização judaica na Palestina, traçando paralelos entre a narrativa patriarcal e a história do período ao final do século XIX e início do século XX. Utilizei este contexto para introduzir o conceito de usos do passado como um dos meios possíveis para responder ao principal questionamento deste trabalho, a pergunta que o guia.

O segundo subcapítulo desenvolveu com maior profundidade a importância de Jerusalém na articulação identitária do povo judeu bíblico e do Estado israelense, com ênfase na utilização do passado da cidade durante a Guerra dos Seis Dias, momento em que o ainda jovem Israel tomou como oportunidade para consolidar sua posse sobre os territórios orientais da Palestina, em especial a captura do Monte do Templo e do Muro Ocidental.

Na esteira desta análise, segui com o desenvolvimento do papel das alegorias bíblicas presentes em Jerusalém e, mais especificamente, no Muro Ocidental, parte sobrevivente, para os judeus, do Segundo Templo. Explicando o contexto narrativo sagrado, localizei o contraponto profano do Muro na construção de uma memória histórica legitimadora de Israel.

Completando o primeiro capítulo, desenvolvi a ideia de mnemohistória, baseada nos escritos de Jan Assmann, comparando-a com os textos de Yosef Yerushalmi. Aqui me debrucei sobre a importância da memória e da história, sua inter-relação e a relação do povo judeu com este processo através do *zahor*, o *lembrar* judaico que remete aquele que lembra aos tempos históricos sagrados sem deixar de considerar o tempo presente profano.

O segundo capítulo é voltado para uma temporalidade mais atual, focada na criação do Estado de Israel e, aí então, para os usos do passado na construção de uma narrativa institucionalizada do passado. O primeiro subcapítulo abordou o início da chegada dos sionistas à Palestina, e a situação política da região. O *White Paper* de 1939 e a Declaração Balfour foram apresentados, trazendo o contexto da relação entre árabes, judeus e britânicos no início do século XX, de vital importância para o entendimento dos conflitos que se seguiram. As duas guerras que inauguram a série de conflitos na qual Israel se envolve ao longo de sua existência foram interpretadas, ainda nesta parte do texto, através de sua relevância política e simbólica/alegórica, que foi desenvolvida adiante no subcapítulo.

Primeiro explorei a Primeira Guerra Árabe-Israelense, e seu resultado político e humanitário. Ao tomar terras que não lhes cabia no Plano de Partilha da Palestina, Israel, em seu primeiro movimento expansionista militar institucional, deslocou cerca de 700 mil palestinos, enquanto perdia cerca de 1% de sua população, dando início a um desejo de retaliação que escalonaria até 1967, quando o segundo conflito relevante para este trabalho eclodiria. A campanha israelense na Guerra dos Seis Dias foi focada em um ataque preemptivo contra as forças egípcias, jordanianas e sírias, porém a agenda paralela consistia em capturar territórios a oeste, em especial Jerusalém Oriental e, com ela, o Monte do Templo, que se tornaram alvos prioritários durante a luta na cidade. Neste ponto do texto dei início à análise mais profunda do fortalecimento do processo de articulação identitário nacional israelense.

Por último, e mais importante, iniciei a convergência dos pontos levantados ao longo do trabalho para a resposta da questão principal apresentada em seu início, através de um ponto de análise: o Holocausto. Para tanto, parti de uma discussão etimológica acerca dos termos relacionados ao significado tanto da tragédia em si quanto das práticas ritualísticas grega e judaica: a palavra de raiz grega, normalmente mais utilizada pelo ocidente para se referir à “solução final”; a expressão hebraica que denomina o sacrifício expiatório de animais e à queima de sua carne, ossos e gordura em um altar; e, finalmente, o termo utilizado mais amplamente entre os judeus: *Shoah*, a catástrofe, que contrapôs ao nome árabe para o dia em que Israel deu início à campanha militar que expulsou os palestinos de suas casas em 1948.

A partir deste debate, ingressei no desenvolvimento de minha hipótese partindo do trecho de Baer sobre a “unidade orgânica” da história do povo judeu, e da “força única” que a guia através dos “estágios sucessivos”, a qual, novamente, acredito ser a capacidade de conexão entre a história judaica e estruturas poéticas. Para explicar este processo, me propus a dividir os conceitos em blocos para serem compreendidos individualmente, e, depois, reunidos em um conceito mais amplo, iniciando com o uso do passado e sua ligação com a mnemohistória, formando, juntos, um agente legitimador, através do resgate alegórico do passado.

Como base para este resgate alegórico, expus a estrutura poética acessada por ele através da brecha aberta pelo conceito de Holocausto, que reúne em si o passado sagrado e o passado profano de Israel, na possibilidade de criação de uma “consciência supra-histórica”. Em seguida listo alguns episódios bíblicos passíveis de serem conectados à mnemohistória israelense, ao molde de “ideias eternas”, “uma temporalidade que só pode completar-se no espaço”, explicando, assim, a criação do desejo de retorno a este passado cujo desejo é fomentado pela ânsia e pela urgência da criação de um lar nacional judeu dentro da pátria de seus antepassados.

Para tanto, utilizei trechos da própria declaração de independência de Israel, colocados ao lado do discurso do primeiro-ministro Benjamin Netanyahu, na intenção de demonstrar a *necessidade* de uma pátria judaica para os judeus, através de um discurso que atravessa temporalmente a política israelense desde sua criação. Ainda ligada a este assunto, a parte

seguinte do texto que trata sobre muros (físicos, políticos, religiosos e identitários) e seu significado alegórico.

No trecho que segue, tratei acerca dos sonhos de Daniel, tanto o que foi interpretado pelo profeta quanto o sonhado por ele mesmo. A intenção desta análise foi a de identificar e exemplificar o que Baer diz ser os “estágios sucessivos” da história do povo judeu, em uma metanarrativa bíblica dada na explicação dos sonhos. É também neste ponto em que apresento o conceito de alegoria histórica que utilizei ao longo do trabalho, exemplificada na explicação das narrativas oníricas e suas interpretações.

Por último trago a hipótese final proposta, o ponto fulcral de convergência dos itens explicados acima: a “força única” do Estado de Israel reside em sua capacidade de utilizar o passado histórico através da conexão alegórica que o liga ao presente, nos moldes da historiografia bíblica. Esta *praxis* tem como grande expoente a memória da história do Holocausto, e sua utilização na legitimação estatal e identitária israelense, nas práticas expansionistas e colonialistas de Israel e em sua manutenção enquanto Estado.

Referências Bibliográficas

ALTER, Robert. **A Arte da Narrativa Bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Tradução de Vera Pereira.

ARMSTRONG, Karen. **Jerusalém: uma cidade, três religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Tradução de Hildegard Feist.

ARONSON, Shlomo. **David Ben-Gurion and the Jewish Renaissance**. Nova York: Cambridge University Press, 2011. Tradução de Naftali Greenwood.

ASSMANN, Jan. **Moses, the Egyptian: the memory of egypt in western monotheism**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

_____. Exodus and Memory: remembering the origin of Israel and monotheism. In: **UCSD Exodus Conference: Out of Egypt: Israel's Exodus Between Text and Memory, History and Imagination**. San Diego: University of California, 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rSMO1Knz4JM&t=1232s>>

ASSMANN, Jan; CZAPLICKA, John. Collective Memory and Cultural Identity. **New German Critique**, No. 65, Cultural History/Cultural Studies. (Spring - Summer, 1995), pp. 125-133.

BAGLIANI, A.P. “Idades da Vida”. In: LE GOFF; SCHMITT (org). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol 1. 2002.

BAER, Yitzhak. **A History of The Jews In Christian Spain**. Volume I: from the Age of Reconquest to the Fourteenth Century. Illinois: Varda Books. 2001 [Versão Hebraica: Am Oved, Tel Aviv, 1945]

BAUER, Caroline Silveira; NICOLAZZI, Fernando Felizardo. **O Historiador e o Falsário: Usos públicos do passado e alguns *marcos* da cultura histórica contemporânea**. Varia Historia, Belo Horizonte, vol. 32, n. 60, set/dez 2016, p 831.

BREGMAN, Ahron. **Israel's Wars: a history since 1947**. 2. ed. Nova York: Routledge, 2002.

COSTA, Daniel Lula; ZDEBSKYI, Janaína de Fátima. Alegoria histórica: uma possibilidade para operacionalizar tempo e espaço na antiguidade e no medievo. **Roda da Fortuna: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo**, S/l, v. 2, n. 6, p.29-43, ago. 2017.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. Capítulo II: o tempo sagrado e os mitos. In: ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 63-98.

_____. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Coleção Debates). Tradução de Pola Civelli.

FELDESTSTEIN, Ariel L.. **Ben-Gurion, Zionism and American Jewry: 1948–1963**. Nova York: Routledge, 2006.

GARFINKLE, Adam. **Politics and Society in Modern Israel: myths and realities**. Londres: Routledge, 1999.

GLUSKA, Ami. **The Israeli Military and the Origins of the 1967 War: government, armed forces and defence policy 1963-1967**. Nova York: Routledge, 2007.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Usos da História: refletindo sobre identidade e sentido. **História em Revista**. Pelotas, v. 6, dezembro de 2000, pp. 21-36. 1.

HALL, Stuart. The Question of Cultural Identity. In: HALL, Stuart. **Modernity and its futures**. Cambridge: Polity Press In Association With The Open University, 1992.

KEREN, Michael. **Ben Gurion and The Intellectuals: power, knowledge and charisma**. Illinois: Northern Illinois Press, 1983.

KING, Rebecca M.. **The Sacred State: Religion, Politics and the Jerusalem Temple**. 2012. 72 f. TCC (Graduação) - Curso de Artes - Bacharelado, Scripps College, Claremont, 2012. Disponível em: <http://scholarship.claremont.edu/scripps_theses/92>. Acesso em: 13 jun. 2018.

KLAR, Yechiel; SCHORI-EYAL, Noa; KLAR, Yonat. The “Never Again” State of Israel: the emergence of the Holocaust as a core feature of Israeli identity and Its Four Incongruent Voices. **Journal Of Social Issues**, Omaha, v. 69, n. 1, p.125-143, jan. 2013.

LUSTHAUS, Jonathan. Religion and state violence: legitimation in Israel, the USA and Iran. **Contemporary Politics**, [s.l.], v. 17, n. 1, p.1-17, mar. 2011. Informa UK Limited. <http://dx.doi.org/10.1080/13569775.2011.552683>.

NAMER, Gérard. **La commémoraton en France: de 1945 à nos jours**. Logiques Sociales l’Harmattan. Paris. 1987, p 5-6.

NETANYAHU, Benjamin. FULL: Israeli Prime Minister. **Youtube**. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ABtEcS6CoJA>. Acesso em: 17 jun. 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003 p 95

NOTH, Martin. Aspecto Literário. In: **O Deuteronomista: 1943 - 1993 50 anos de crítica autoral**. Fortaleza: Nova Jerusalém, 1993. Tradução e complementos de Caetano Minette de Tillese.

PEEKE, John Louis. **Zionist Terrorism and the Establishment of Israel**. 1977. 131 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-graduação Naval, Naval Postgraduate School, Monterey, 1977.

PHILOLOGOS. Move on up (toward your destination). **Forward**, 2010. Disponível em <https://forward.com/culture/132111/move-on-up-toward-your-destination/>. Acessado pela última vez em 16 de maio de 2018.

PIOSKE, Daniel D.. **Placing the Past: on writing a history of “David’s Jerusalem”**. 2014. Disponível em: <<http://www.bibleinterp.com/articles/2014/11/pio388012.shtml>>. Acesso em: 13 jun. 2018.

_____. Introduction. In: PIOSKE, Daniel D.. **David’s Jerusalem: between memory and history**. Nova York: Routledge, 2015. p. 1-7.

PROVISIONAL GOVERNMENT OF ISRAEL. **The Declaration Of The Establishment Of The State Of Israel**. Official Gazzete, n. 1. Disponível em: <https://www.knesset.gov.il/docs/eng/megilat_eng.htm>. Acesso em: 13 jun. 2018.

ROSENBERG, Daniel; GRAFTON, Anthony. **Cartographies of time: A history of the timeline**. Princeton Architectural Press. New York, 2010.

SAID, Edward W.. **A Questão da Palestina**. São Paulo: Unesp, 2011. Tradução de Sônia Midori.

SAND, Shlomo. **A Invenção da Terra de Israel: da terra santa à terra pátria**. São Paulo: Benvirá, 2014. Tradução: Lúcia Brito.

_____. **A Invenção do Povo Judeu: da bíblia ao sionismo**. São Paulo: Benvirá, 2011. 576 p. Tradução: Eveline Bouteiller.

SCHWARTZ, Baruch J. Burnt Offering. In: WERBLOWSKY, R. J. Zwi; WIGODER, Geoffrey (Ed.). **The Oxford Dictionary of the Jewish Religion**. Nova York: Oxford University Press, 1997. p. 143-144.

SHEFFER, G.. Intentions and Results of British Policy in Palestine: Passfield's White Paper. **Middle Eastern Studies**, Oxfordshire, v. 9, n. 1, p.43-60, jan. 1973. Bimestral.

SHEMER, Naomi. **Yerushalayim Shel Zahav**. Jerusalém, 1967.

SHLAIM, Avi. The Debate About 1948. **International Journal Of Middle East Studies**, S.l., v. 3, n. 27, p.287-304, jan. 1995.

SIX Days in June. Direção de Stephen Phizicky, Ilan Ziv. Jerusalém: Alma Films, Instinct Films, Point Du Jour, 2007. (108 min.), son., color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=y8jLKyHZTFM>>. Acesso em: 24 jan. 2017.

SMITH, William. Sacrificium. In: SMITH, William. **A Dictionary of Greek and Roman Antiquities**. Londres: John Murrey, 1890. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0063:entry=sacrificium-cn>>. Acesso em: 17 jun. 2018.

TORÁ, a Lei de Moisés. São Paulo: Sêfer, 2001.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Os Assassinos da Memória**: "Um Eichmann de papel" e outros ensaios sobre o revisionismo. Campinas: Papiros. 1988.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. **Zahor**: história judaica e memória judaica. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

ZENGER, Erich. Os Livros da História de Israel. In: ZENGER, Erich et al. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.