

Shimon Ballas: a *ma'abará* como não-lugar

Shimon Ballas: the *ma'abarah* as a non-place

LUIS S. KRAUSZ

Mestre em Letras Clássicas pela Universidade da Pennsylvania (USA) e Doutor em Literatura e Cultura Judaica pela Universidade de São Paulo, com estágio de pesquisa na Universidade Livre de Berlim (Alemanha). Professor Livre-Docente de Literatura Hebraica e Judaica na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Brasil.

RESUMO Este artigo aborda a obra literária do escritor israelense de origem iraquiana Shimon Ballas (1930-) e, em particular, seu romance de estreia, intitulado *Há-ma'abará*, publicado pela primeira vez em 1964. Neste romance Ballas explora o paradoxal tema do exílio na terra da Redenção, isto é, a marginalização sofrida pelos judeus iraquianos logo após sua chegada à terra de Israel. Ambientada num campo de trânsito, a narrativa tem como centro a desterritorialização sofrida por estes imigrantes, que eram identificados com os árabes pela cultura hegemônica em Israel à época, e sua situação liminar, dentro dos campos de trânsito, que não eram mais o Iraque mas tampouco eram Israel, na medida em que permaneciam isolados do país por vários tipos de barreiras. Ballas foi um dos pioneiros num gênero literário que ganharia importância a partir dos anos 1970 e foi também um crítico severo da sociedade israelense.

PALAVRAS-CHAVE Literatura de exílio, desterritorialização, literatura israelense, judeus orientais, *mizrachim*, Shimon Ballas, não-lugar.

ABSTRACT This article discusses the literary oeuvre of the Iraqi-born Israeli novelist Shimon Ballas (1930-) and, in particular, his first novel, *Ha ma'abará*, first published in 1964. In this novel Ballas discusses the paradoxical theme of exile in the land of redemption and the marginalization suffered by Iraqi Jews after their arrival in Israel. The narrative unfolds in a transit camp and its central theme is the displacement and estrangement suffered by immigrants who tended to be identified with the arabs by Israel's hegemonic culture as well as their liminal situation inside the camps, which were no longer in Iraq but neither were in Israel, since they were isolated from the country by different kinds of barriers. Ballas was one of the pioneers in a genre that was to gain importance from the 1970's onwards and was also a severe criticizer of Israeli society.

KEYWORDS Exile literature, displacement, Israeli literature, Oriental Jews, *mizrachim*, Shimon Ballas, non-place.

DENTRE TODOS OS DIFERENTES GRUPOS DE IMIGRANTES DE ORIGEM LEVANTINA E norte-africana que chegaram a Israel a partir de 1948, e que foram incluídos sob o título de *mizrachim*, orientais, o maior contingente foi o dos iraquianos, com cerca de 120.000 pessoas, na chamada *Grande aliá*, a onda migratória que se estendeu até 1952.

Ao contrário dos judeus do Norte da África, da Síria e do Líbano, os judeus do Iraque não tinham qualquer tipo de ligação com a língua e com a cultura francesa, nem eram, na maior parte das vezes, portadores de cidadanias europeias. Tendo sido expulsos do Iraque dirigiram-se, em sua grande maioria, a Israel, em parte por causa de suas convicções, em parte porque não tinham outra opção.

A comunidade judaica iraquiana existia havia cerca de 2.500 anos à época da *Grande aliá* e os judeus iraquianos eram, de um modo geral, mais educados e mais urbanizados do que os iemenitas ou do que os marroquinos, e muito mais profundamente integrados na cultura árabe-islâmica do que os judeus egípcios. Segundo Nancy Berg (1996), os judeus de classe média do Iraque não diferiam substancialmente dos muçulmanos de mesma classe, nem no que dizia respeito aos seus hábitos quotidianos, nem no que dizia respeito à sua língua.

No passado medieval, a comunidade judaica do Iraque fora a mais importante do mundo e o centro intelectual e religioso do judaísmo mundial. A Babilônia sediou as célebres *yeshivot* de Nehardea, Sura e Pumbedita, nas quais foi compilado o *Talmude* da Babilônia, texto fundamental da espiritualidade e da lei religiosa judaica, cerne do judaísmo medieval e ainda hoje fulcral para a religião judaica.

Sob o domínio inglês do Iraque (1917-1932), os judeus iraquianos, que sabiam árabe e inglês, desfrutaram de excelentes oportunidades de trabalho e de carreira na administração colonial, conquistando empregos nos serviços públicos, nas empresas de transporte, nos bancos, na indústria petrolífera e em outros empreendimentos controlados pelos britânicos.

As comunidades judaicas de Bagdá e de Basra eram as mais prósperas do todo o Oriente Médio e, ao fim da I Guerra Mundial, os judeus formavam o maior grupo étnico e religioso da capital depois dos muçulmanos: cerca de 100.000 judeus viviam em Bagdá, cuja população total era de 300.000 pessoas. Durante o período colonial britânico e ainda durante toda a década de 1930, os judeus do Iraque contribuíram, de forma significativa, no comércio, na medicina, mas também na esfera cultural e sua participação na cena literária iraquiana não tinha precedentes no mundo árabe. Sob o mandato britânico, os judeus floresceram e desfrutaram de prosperidade e de segurança incomuns.¹

Depois da saída dos ingleses, em 1932, o Iraque rapidamente se transformou num centro de sentimentos nacionalistas árabes e antibritânicos, estimulados, também, pelos diplomatas da Alemanha nazista. Em decorrência da aproximação entre o governo nacionalista iraquiano com a Alemanha, já em 1934 os funcionários judeus do governo foram expulsos dos seus cargos. No mesmo ano, o

estudo do hebraico passou a ser coibido e quotas passaram a limitar o ingresso de judeus nas instituições públicas de ensino superior. Em maio de 1941, um grande *pogrom* resultou na morte de cerca de 180 judeus em Bagdá.

O *pogrom*, que se tornou conhecido como *Farhud*, levou muitos dos jovens judeus a se ligarem ao comunismo ou ao sionismo. Os sionistas acreditavam que não haveria futuro para os judeus no Iraque e passaram a por em marcha uma campanha com vistas à emigração para Israel enquanto os comunistas atribuíram o *pogrom* ao sistema político vigente, supondo que implantação de um regime comunista poria fim à opressão aos judeus. A partir de 1938, o comunismo foi considerado um crime passível de pena de morte no Iraque e, a partir de 1947, os judeus que desejassem emigrar foram obrigados a pagar ao governo taxas que, na prática, representavam o confisco de seus bens e propriedades. A partir de 1948, o sionismo foi acrescentado à lista de filiações proibidas, passíveis de pena capital.

Neste mesmo ano, Shafiq Addas, empresário judeu iraquiano de muito sucesso, foi preso e acusado de ser comunista e sionista. Foi enforcado em praça pública em setembro de 1948, no que foi entendido como uma demonstração do que se estava preparando para a comunidade judaica no horizonte político do Oriente Médio pós-independência de Israel.

A partir de então, a emigração dos judeus do Iraque passou a ser organizada pelo Estado de Israel. As autoridades iraquianas, num primeiro momento, estimavam que cerca de 7 a 10 mil judeus estariam dispostos emigrar; as autoridades israelenses calculavam esta cifra em cerca de 10 a 20 mil. No entanto, entre 15 de maio de 1948 e 5 de agosto de 1951, período durante o qual se estenderam as operações Ezra e Nehemia, 121.512 judeus

do Iraque chegaram a Israel, levados pela rápida deterioração das condições de vida em seu país natal. A maior parte deles deixou o Iraque por acreditar que não haveria futuro para eles e para suas famílias no país onde seus antepassados tinham vivido por mais de 2.500 anos. Quando a operação terminou, no início de 1952, permaneceram no país apenas cerca de 6.000 judeus.

Ao chegarem a Israel, estes imigrantes sofreram imediata queda de status social, decorrente das diferenças culturais e dos preconceitos por parte da nova sociedade, que os via como árabes vindos de países árabes e, portanto, como pessoas menos educadas e menos modernas do que a média da sociedade israelense. Um profissional bem-sucedido de Bagdá deveria dar-se por muito satisfeito se, ao chegar a Israel, encontrasse trabalho como diarista, encanador ou eletricitista.

Assim como os imigrantes de outros países não ocidentais, os iraquianos foram rotulados como *mizrachim* e frequentemente julgados como inferiores e primitivos. Os judeus mais modernizados de países como o Iraque, a Síria e o Líbano e o Egito foram julgados tão mal quanto os menos modernizados de países como o Curdistão e o Iêmen.

Em Israel, o operário judeu é Oriental, apesar do fato de ter nascido de país que, com toda a probabilidade, não eram empregados como operários em seus países de nascença e que provavelmente não teriam se tornado operários se tivessem continuado a viver neles – e, portanto, ele atribui o fato de ser um operário ao fato de ser um Oriental em Israel. Ele é Oriental porque, faça ele o que fizer, seu status social é apresentado como o resultado de atributos típicos dos Orientais – famílias grandes, nível educacional baixo, origem num país subdesenvolvido etc. Ele é Oriental porque está habituado a encontrar – e espera encontrar

– Orientais em posições semelhantes à dele e *ashkenazitas* acima dele. (SWIRSKI, 1989, p. 26)

Shimon Ballas faz parte da comunidade de judeus que se mudaram do Iraque para Israel durante os anos da chamada *Grande aliá*. Sua chegada a Israel, assim, deu-se nos momentos iniciais de existência do novo Estado.

Se a tradição judaica diaspórica se constituiu sobre o imperativo da memória (*zecher*), o pressuposto fundamental para a integração dos imigrantes no novo Estado de Israel era o imperativo do esquecimento: a ideologia hegemônica, o sionismo socialista, baseava-se no pressuposto de que seria necessário romper com as lembranças da diáspora, com as línguas da diáspora, com as memórias da diáspora e com as culturas da diáspora para poder dar início, em Israel, a uma nova fase na história do povo judeu, a um novo capítulo na história do povo judeu.

Para os judeus do Iraque, emancipados, cultos, socialmente bem-sucedidos, a separação do lar criou uma condição paradoxal: a condição de exílio na terra da Redenção. A literatura de Shimon Ballas revolve em torno deste paradoxo e, portanto, pode ser considerada como uma literatura de exílio, isto é, uma literatura que se ocupa, especialmente, de questões de identidade, de língua e de cultura, de comparações entre o presente e o passado, de comparações entre o lá e o aqui e que se contrapõe, de maneira diametral, aos ditames da ideologia hegemônica à época da chegada de Ballas a Israel.

A escrita de exílio, segundo Nancy Berg (1996), tende, naturalmente, à autobiografia e assim funciona como um instrumento de mediação entre o passado e o presente, fazendo com que o ato de contar fique decisivamente impregnado pela memória. Assim, para compreender a literatura de Shimon Ballas deve-se, primeiro, considerar alguns

conceitos que dizem respeito, especificamente, à literatura de exílio. O primeiro destes conceitos é a polaridade entre lar e exílio. O lar é reconstruído, em algumas das narrativas de exílio, como o abrigo seguro de uma infância perdida há muito tempo. E o exílio é a alienação, em relação a este passado tanto quanto em relação ao ambiente presente: o exílio significa uma descontinuidade do tempo e no espaço e a condição do exilado é a de alguém que já não está mais no lugar que foi forçado a deixar, mas que ainda não chegou ao lugar para onde foi levado.

Assim, a condição do exilado é uma condição liminar: é a condição de alguém que, estando entre dois lugares, não está em um e não está no outro, ou seja, a condição de alguém que se encontra atolado num *não-lugar*, isto é, num lugar de trânsito, que está confinado às margens de uma sociedade, onde são mantidos os egressos de uma outra sociedade. Mas o lugar, e a mudança de lugar, é o tema central de toda a literatura de exílio e de toda a literatura de imigração. A sociedade israelense sendo uma sociedade de imigrantes, é possível compreender ao menos uma parcela da literatura nela produzida como literatura do exílio, ainda que a cultura israelense hegemônica tenha insistido, desde sempre, em atribuir às diásporas judaicas o significado de exílio e à permanência em Israel o significado de retorno ao lar.

O exilado, ainda segundo Nancy Berg (1996), é uma pessoa que foi involuntariamente separada de seu lar ou de seu país. À medida que passa o tempo, a distância no espaço, que o separa de seu lugar original desde o início, é reforçada pela distância no tempo, em vez de ser atenuada pela distância no tempo. O exilado é alguém que foi privado de seu lar, ao qual está impedido de retornar, o que conduz ao desenvolvimento de formas alternativas de tentar franquear esta distância.

Muitas vezes, para o exilado, as memórias do passado se tornam mais ricas e mais interessantes do que o próprio presente: a perda do lar cria o desejo de reconquistá-lo, seja por meio do retorno, seja por meio da rememoração. O lar se torna, para ele, mais precioso por ter sido perdido, e ainda mais precioso por ter sido perdido para sempre. (BERG, 1996, p. 3)

O exilado é uma pessoa privada de um lar, o que significa tanto a perda de um lar original quanto a necessidade de encontrar outro lar. O escritor no exílio é levado a mediar esta falta e esta ausência por meio do processo criativo, recriando o seu lar por meio de uma escrita que faz a mediação entre o passado e o presente e entre o lá e o aqui.

O estado de exílio é um estado de descontinuidade, que conduz a uma crise de identidade. Os exilados sentem que já não são mais as mesmas pessoas que foram antes e, em seus novos lugares, permanecem fora, olhando para dentro, de forma crítica ou de forma nostálgica. A existência dupla, de viver aqui e de viver lá, é o que dá origem à literatura do exílio.

Uma vez que o exilado pare de pensar em voltar para o seu lar e comece a fincar raízes no seu novo lugar, o estado de exílio chega ao fim. A partir deste momento, o exilado passa a ser definido como imigrante. Ao contrário dos exilados, os imigrantes se mudam de um lugar para outro lugar com o propósito específico de se estabelecerem ali. O reassentamento, e não o retorno, é a questão chave para o imigrante.

Shimon Ballas escolheu um caminho literário difícil, entendendo a si mesmo como um exilado e não como um imigrante. Empenhando-se, sempre, em reafirmar sua identidade como judeu árabe, começou sua trajetória literária em 1950, aos 20 anos de idade, em língua árabe. Ballas publicou seus primeiros contos no periódico mensal árabe

do partido comunista israelense, *Al jadid*, e só depois disto é que passou a publicar em hebraico, no jornal do mesmo partido, *Kol ha'am*.

Sua profunda ligação com a cultura árabe, porém, manteve-se viva ao longo de toda sua trajetória. No fim de 1955, Ballas começou a trabalhar no *Kol ha'am* como editorialista sobre assuntos árabes, posto no qual permaneceria até 1961, exercendo, também, a partir de então, a função de editorialista no jornal árabe do partido comunista israelense.

Seu primeiro livro publicado em Israel, que enfoca as questões relativas à *Grande aliá* dos judeus norte-africanos e asiáticos, foi *Ha ma'abará* (BALLAS, 1964), cujo título remete aos campos de trânsito nos quais eram instalados os imigrantes que chegavam a Israel na década de 1950, e onde permaneciam por anos a fio antes que pudessem encontrar moradia definitiva. Ballas reitera, neste livro, o estranhamento dos imigrantes iraquianos que são confrontados, em Israel, com uma ideologia que se desenvolveu à sua revelia, isto é, a ideologia do sionismo socialista de origem europeia, proveniente de outro contexto e de outro ambiente, e que se mostrou hostil ao Oriente Médio e aos seus habitantes.

Assim, os imigrantes retratados por Ballas em *Ha ma'abará* deparam-se com sua exclusão da sociedade israelense *ashkenazi* e permanecem confinados às margens desta sociedade: eles contemplam o ambiente geográfico e a paisagem em que se encontram e veem esta paisagem e este ambiente como parte de sua experiência médio-oriental e *mizrachi*. Mas, ao mesmo tempo, sentem que não pertencem a este lugar: há uma continuidade territorial aparente com o lugar de suas nascenças mas, ao mesmo tempo, este novo espaço é um *não-lugar*.

A narrativa de *Ha ma'abará* é uma narrativa de distopia e de deslocamento, cujos personagens são identificados pelos dirigentes da sociedade em

meio à qual se encontram com os árabes e por isto mesmo são considerados como estranhos à sociedade, como estrangeiros e, portanto, tratados por aqueles responsáveis por eles – os responsáveis pelos campos de trânsito ou a polícia – como membros de um grupo hostil.

Em entrevista a Nancy Berg, Ballas afirma que compreende as relações entre *mizrachim* e *ashkenazim* em Israel no contexto mais amplo das atitudes do Ocidente colonialista em relação ao Oriente:

Eu venho do Oriente, eu vim para Israel de um país que era regido pela hegemonia colonial, como todas as nações árabes. Como um judeu árabe, era natural que minha atitude com relação ao Ocidente não fosse significativamente diferente daquela de um árabe diante do Ocidente, que governou e oprimiu e explorou e corouu tiranos e depôs tiranos a seu bel-prazer. É por isto que minha postura anticolonial é fundamental, e não necessariamente ligada ao fato de eu ser um comunista. (BERG, 1996, p. 65)

Em *Ha ma'abará*, Ballas mostra como um grupo de imigrantes judeus iraquianos é percebido como hostil e estrangeiro pelo *establishment* israelense e como este *establishment* exerce seu poder sobre este grupo. Seu esforço para definir a consciência *mizrachi* na Israel da década de 1960 o posiciona de maneira crítica em relação à sociedade israelense e à cultura ocidental, que baseia as estruturas desta sociedade e da ideologia do sionismo socialista, fundamentando-se na ideia de progresso, e que estimula e exige um desenvolvimento e uma mudança que só se dão à custa de destruição e de desenraizamento. (BERG, 1996, p. 79)

A temática do judeu-árabe e os paradoxos inerentes à identidade judaico-árabe ocupam toda a produção literária de Ballas, desde *Há ma'abará*

até seus romances mais recentes, como *Tel Aviv mizrach*, de 1968, *Vehu ehad*, de 1984 e *Yaldei hutz*, de 2003.² Em sua obra, Ballas faz uma avaliação, em retrospecto, dos caminhos da identidade árabe em Israel e esta avaliação evidencia que a ligação profunda destes imigrantes com a língua árabe e com a cultura árabe do Iraque faz deles imigrantes figuras problemáticas, que se recusam a aceitar os imperativos da israelização, e que se mantêm ligados ao seu mundo e ao seu idioma de origem, o que reforça e de alguma maneira justifica sua marginalização e sua exclusão da sociedade.

Iossef Shabi, personagem que aparece nos três volumes da trilogia *Tel Aviv mizrach* de Ballas olha para a praia em Tel Aviv e se lembra da vista do Tigre em Bagdá; ouve a voz da cantora Umm Khulsum e esquece de todos seus problemas, pensa em comida e se lembra dos pratos tradicionais da culinária iraquiana. Quando se refere à *ma'abará*, entende-a como um lugar árabe.

Assim, a vida em árabe continua a existir, para ele, ao lado da necessidade de criar também uma vida israelense em hebraico, levando à formação de uma cultura híbrida, meio árabe, meio israelense, composta de duas identidades conflituosas que existem uma ao lado da outra, uma dentro da outra, em parceria e em contradição com os imperativos ideológicos vigentes na sociedade israelense da época.

Os romances de Ballas contrapõem-se ao cânone da literatura israelense porque são a obra de um autor de fonte dupla, judeu e árabe, uma fonte heterogênea que o coloca em oposição à abordagem hegemônica da literatura da geração do Estado, empenhada na criação de uma literatura israelense nativa e de uma cultura israelense nativa, que tendia para o universalismo em sua postura, e cujo universalismo tendia para a representação da realidade israelense como a realidade correta, que cor-

respondia, em suas realizações, a uma afirmação positiva dos valores sionistas, enraizados na Europa e ao mesmo tempo distanciados da Europa.

Ballas habita as margens deste cânone e a coletividade *mizrachi* por ele representada habita as margens desta “sociedade correta”, pois é uma comunidade que foi sistematicamente rebaixada e excluída. As palavras iniciais da versão hebraica de *Ha ma'abará* estão escritas em árabe. Com isto Ballas sinaliza, desde o princípio, sua postura e sua identidade pessoal e política: a do portador de uma identidade judaico-árabe, que combina duas categorias fundamentalmente opostas naquele contexto social.

Ocupando a posição liminar de judeu-árabe numa situação de exílio, Ballas ambienta sua escrita num lugar liminar, num *não-lugar* que se situa na fronteira entre dois mundos opostos. A *ma'abará* ainda não está em Israel, isto é, encontra-se separada da sociedade israelense, isolada por cercas físicas tanto quanto por barreiras sociais, porém já não está mais no Iraque. O cronotopo do limiar corresponde às expectativas do sionismo, de que a *ma'abará* seja um lugar de transformação, um lugar do qual, se tudo corresse bem, os imigrantes árabes sairiam como novos israelenses.

Segundo Batya Shimoni, a Terra de Israel corresponde, segundo os princípios sionistas, ao cronotopo da Redenção. Neste sentido, o ingresso na identidade israelense e o ingresso na sociedade israelense corresponderiam à transformação do imigrante e a sua ascensão à Terra Prometida, enquanto a *ma'abará* é o limiar, o lugar onde se dá a ruptura na identidade dos imigrantes, o lugar que os aprisiona numa condição liminar e que não lhes possibilita habituarem-se à nova vida da opção sionista, nem lhes possibilita viverem de acordo com os parâmetros e as circunstâncias de seus lugares, países e culturas de origem. Conforme o retrato

de Ballas, a *ma'abará* torna-se a forma institucionalizada de obliterar as identidades anteriores de seus moradores e, ao mesmo tempo, de negar-lhes o acesso à Terra de Israel, aprisionando-os num limbo, num entre-lugares que representa a perpetuação da condição de exílio e a impossibilidade de redenção.

O uso de termos em árabe, que se repetem ao longo de toda a narrativa, tem como objetivo registrar o estranhamento que domina a relação entre os imigrantes dos países árabes com seu novo ambiente. Os termos árabes são uma maneira de manifestar oposição em relação à narrativa dominante e, ao mesmo tempo, são uma maneira de manter vivos os vínculos com um mundo oriental, que é totalmente ignorado e desconsiderado pela narrativa sionista.

Como afirma Hanan Hever,³ a identidade árabe é distante da literatura e da cultura israelense-sionista. Na literatura hebraica canônica, o árabe é definido como o inimigo, é o outro ultimativo, para o qual não há lugar na narrativa hebraico-israelense constituída, desde a sua origem, como instrumento de afirmação da identidade israelense de seus autores. Quem escrevia em hebraico forçosamente se identificava com Israel e com o projeto sionista de ressurreição nacional e, portanto, não deveria e não poderia escrever em ídiche, em russo, em alemão ou em árabe.

O conceito de israelidade, como vimos, traz oculta em si uma vinculação com a Europa. A escrita de Shimon Ballas, em vez de vincular-se à Europa, vincula-se ao Oriente Médio e ao mundo árabe. A origem árabe e os vínculos com a cultura árabe teriam que ser ocultados para que seu autor pudesse ser acolhido em meio à literatura hebraica canônica e este é um gesto que Shimon Ballas se recusou, terminantemente, a fazer. Sua literatura é, portanto, uma literatura de resistência aos

imperativos e às exigências ideológicas do sionismo socialista e é a representação de uma outra realidade israelense, que permanecia oculta dos olhos da sociedade mais ampla.

Nancy Berg (1996, p. 67) chama a literatura da *ma'abará* de um subgênero na literatura israelense. Escrita, sobretudo, por autores de origem iraquiana, esta literatura caracteriza-se pelo forte contraste entre as expectativas dos recém-chegados com sua recepção fria em Israel, assim como pela descrição das condições precárias dos campos de trânsito em contraste com a vida que levavam em seus países de origem. O choque entre a cultura dos recém-chegados com a cultura dos veteranos, a fragmentação de famílias desorganizadas pela impossibilidade de integração social e econômica, sobretudo das gerações mais velhas, e as crises de identidade decorrentes de um deslocamento involuntário e irreversível estão no cerne desta literatura.

A *ma'abará* retratada por Ballas é, antes de qualquer outra coisa, um lugar geográfico concreto, que possui características específicas, físicas. É um lugar escuro e enlameado, às margens da sociedade, incapaz de oferecer segurança a seus moradores, sujeitando-os a condições de vida quase sub-humanas.

Mas esta *ma'abará* literária é também e sobretudo um símbolo, uma representação de uma etapa crítica no processo de absorção, que não se completa. Nas narrativas que fazem parte do gênero sionista, os moradores da *ma'abará* completam o processo de absorção, enquanto na literatura de oposição, como a de Ballas, eles permanecem na etapa liminar, não são capazes de escapar do limbo que a *ma'abará* representa. Permanecendo no limiar, têm sua identidade obliterada, mas não dispõem nem dos meios nem dos instrumentos necessários para a reconstrução de si mesmos e das suas famílias.

Assim, Batya Shimoni propõe os conceitos de cronotopo da redenção e de cronotopo do limiar, que correspondem, respectivamente, à integração na sociedade israelense e à permanência na *ma'abará*. No primeiro, há uma transformação do imigrante, de acordo com os parâmetros do sionismo, que leva à sua integração; no segundo, representa-se uma ruptura na sua identidade e o aprisionamento numa condição liminar, que não possibilita aos imigrantes habitarem-se à nova vida da opção sionista.

Ha ma'abará de Shimon Ballas começa com a descrição da inauguração de um café junto à entrada da *ma'abará* Oriah. Uma tabuleta escrita em árabe, com os dizeres *Café A-Nasser de Sahib Shlomo Hamra*, colocada acima de um casebre de madeira junto à entrada do campo de trânsito, anuncia o novo estabelecimento que, sendo frequentado pelos judeus iraquianos confinados ao campo, torna-se o ponto fulcral da narrativa: o café torna-se o ponto de encontro da população local, o lugar onde se trocam ideias, se fazem planos, se avaliam os ecos dos acontecimentos e, sobretudo, onde se criam aqueles consensos da comunidade de imigrantes por meio dos quais a grande *aliá* dos judeus iraquianos é posta em perspectiva.

Situado no limite entre o mundo externo, que é a realidade israelense, e o mundo interno do campo de trânsito, o café é o lugar de passagem que aguarda aqueles que vão e voltam de seus trabalhos em Tel Aviv. O proprietário do estabelecimento, Shlomo Hamra, olha, ao mesmo tempo, para a sociedade israelense, que está fora dos limites da *ma'abará*, e para a sociedade dos iraquianos desterrados, dentro da *ma'abará*. Junto ao café de Hamra está o portão da *ma'abará* e também está o lugar de onde saem os caminhos enlameados que levam a todos os cantos da *ma'abará*: “quando se

chega à esquina que fica ao lado do café, abrem-se os caminhos de terra batida, que levam a todos os pontos da *ma'abará*”. (BALLAS, 1964, p. 7)⁴

Postado à porta do seu estabelecimento, ele saúda os passantes, interroga-os a respeito de sua saúde, de seu trabalho e de sua família, convida-os a entrarem em seu estabelecimento, ouve tudo o que eles têm para lhe dizer, investiga, levado por uma curiosidade sem limites, seus assuntos particulares, reflete a respeito deles e tenta aconselhá-los. Assim, ele fica sabendo de tudo o que se passa nas vidas dos moradores da *ma'abará* e também fica conhecendo os sentimentos dos corações dos moradores da *ma'abará*.

Os discursos com os quais ele entra em contato constituem representações dos aspectos objetivos e dos aspectos subjetivos da vida da *ma'abará*. São narrativas de caráter fragmentário que, agrupadas no romance, tematizam a imigração iraquiana e expõem diferentes aspectos e diferentes pontos de vista sobre suas especificidades. O leitor, por sua vez, encontra-se do outro lado das cercas da *ma'abará*. Por meio das narrativas aí apresentadas, ele passa a conhecer um universo de preocupações e de problemas humanos que está apartado da sociedade mais ampla e cujos segredos parecem confinados pelas cercas de arame que rodeiam a *ma'abará*.

Como todos os demais *olim hadashim*,⁵ os novos imigrantes, Shlomo Hamra começou sua vida em Israel realizando diferentes tipos de trabalhos agrícolas. Porém, um acidente de trabalho o levou a ser internado por nove meses num hospital e quando ele finalmente sai do hospital, está impedido de continuar a realizar o trabalho agrícola. Tendo ficado parcialmente mutilado, já não é mais capaz de realizar trabalhos braçais pesados. A condição do imigrante incapaz de se adaptar às exigências da sociedade israelense, assim, é metaforicamente representada por Shlomo Hamra. Ele é

alguém que está predestinado a permanecer na condição liminar, e que transforma esta sua condição liminar numa nova e precária identidade.

Eliahu Eini, um dos homens importantes da *ma'abará*, o ajuda com dinheiro e o ajuda a obter as permissões necessárias do administrador da *ma'abará* para que ele abra, então, seu estabelecimento.

Simbolicamente, Hamra escolhe como nome para seu estabelecimento *A-Nasser*, que é o nome de um antigo café em Bagdá, de propriedade de Hadji Hassin A-naiimi, um amigo muçulmano. Ao se preparar para a inauguração do estabelecimento, Hamra se lembra das palavras de seu amigo muçulmano de Bagdá: “Hadji Hassin é um homem igual a quem só há poucos. Que Alá se lembre dele para o bem! Ele me disse: ‘Ya Abu-Fuad, não embarque no avião. Você vai se arrepender!’” No dia em que o letreiro foi colocado, Hamra evoca a memória de Bagdá e diz à sua mulher: “Com a ajuda de Alá tivemos sucesso!”. Ao mesmo tempo, este sucesso está marcado pela nostalgia em relação a Bagdá, e ao arrependimento, pois a imigração aos poucos se revela como uma tragédia.

No café ouve-se música árabe, fala-se árabe e seus frequentadores continuam a referir-se ao Iraque como *etzlenu*, isto é, “em nossa casa”. A meio caminho entre Israel e o mundo das memórias iraquianas, o estabelecimento de Shlomo Hamra torna-se emblemático da realidade do campo como um lugar entre lugares, como um *não-lugar* apto a representar a situação liminar dos moradores da *ma'abará*, que são apresentados como figuras do limbo, como os habitantes de uma zona de penumbra da qual é impossível voltar para trás e também da qual é impossível avançar em direção à integração na sociedade israelense, organizada segundo parâmetros estranhos aos seus moradores.

O grande acontecimento das tardes no café *A-Nasser* é a transmissão do noticiário em árabe da

rádio *Kol Israel*, a Voz de Israel. O notável da comunidade, Eiahu Eini, é conhecido pelos moradores da *ma'abará* como Abu Sabach e se distingue dos demais frequentadores do café porque, ao contrário deles, que usam roupas grosseiras, está sempre vestido com um terno azul e com uma gravata borboleta. Para ele, Shlomo Hamra reserva um lugar de honra no café, numa cadeira com encosto – os outros se sentam em bancos –, que fica bem ao lado do aparelho de rádio. Seu chá, além disto, lhe é servido por Shlomo Hamra num copinho coroado com um fio de ouro reluzente, bem diferente dos copos grosseiros que são oferecidos aos demais clientes.

Eliahu Eini desfruta de privilégios e, ao mesmo tempo, torna-se o porta-voz do discurso hegemônico e excludente da sociedade israelense, que considera os imigrantes como preguiçosos e inaptos. Recai sobre ele a suspeita de ser um colaborador com as autoridades israelenses, que se aproveitam de seu prestígio para, por meio dele, interferir na e controlar a população. Ao ouvir, por exemplo, as queixas de um jovem que trabalha como barbeiro e que reclama da falta de clientes e da inexistência de alternativas de trabalho, Eini imediatamente lhe responde:

Em Israel as pessoas não passam o dia mastigando sementes. Eu sei bem o que você quer: você quer ganhar dinheiro e se casar. Mas você não é o único que quer isto. Milhares de pessoas querem a mesma coisa. Veja...’, ele diz, e tira de seu bolso uma folha de jornal dobrada e aponta para uma manchete que anuncia a chegada de milhares de imigrantes a Israel no dia anterior. (BALLAS, 1964, p. 10)

O jovem barbeiro fica atônito ante o discurso complicado de Eini que, a seguir, põe-se a vociferar contra a indolência e contra a passividade dos

imigrantes, assim ecoando um discurso corrente na sociedade israelense, que é uma reprodução dos discursos colonialistas europeus. O jovem barbeiro passa, então, a se perguntar: quem é o culpado? Ele? Os novos imigrantes? As terras de onde eles saíram? Sua perplexidade é representativa, também, da perplexidade dos próprios moradores da *ma'abará*, que são capazes de identificar seus sofrimentos, mas que não são capazes de entender qual é sua origem, nem de encontrar o caminho para a solução destes sofrimentos.

Apesar da virtual inexistência de integração dos imigrantes iraquianos na sociedade israelense, os jovens da *ma'abará* são alistados pelo exército israelense e participam dos combates nas fronteiras de Israel. A tragédia de famílias que perdem seus filhos nas guerras de um país que não percebem como realmente seu é representada em *Ha ma'abará* por Nahum Bazaz, um dos frequentados do café de Shlomo Hamra, que enlouqueceu depois que seu filho caiu numa batalha, e que interrompe a tranquilidade do decurso da tarde no café de Shlomo Hamra, com seu noticiário, com seus jogos de *shesh-besh* e com suas discussões, por meio de alucinações que o levam a acreditar que está ouvindo batidas no telhado do café e que o levam a pedir uma faca para se defender.

Nahum Bazaz representa uma figura trágica, mas a tragédia central da narrativa de *Ha ma'abarah* é a de Naim Al-Habaz, cuja mulher estava para dar à luz. Ele saiu para chamar o médico e o médico se recusou a vir à *ma'abara*, dizendo, simplesmente: “Nesta podridão não entrarei. Há lama demais na *ma'abará*”. (BALLAS, 1964, p. 97) Logo no início da narrativa, quando Naim Al-Habaz, Shaul Rashti e Iossef Shabi saem da *ma'abará* apressados, em busca de uma ambulância do Magen David Adom, para buscar socorro para a parturiente, o leitor é confrontado, de maneira brutal,

com as barreiras de discriminação e de preconceito que cercavam os imigrantes iraquianos na Israel da década de 1950.

A narrativa, portanto, começa *in medias res*: os acontecimentos diários da vida dos moradores da *ma'abará* e os desdobramentos das diferentes tragédias da imigração são apresentados em sucessão avassaladora. Não há, no romance, um protagonista propriamente dito: Ballas traça um grande panorama dos dramas de famílias dilaceradas pela imigração, que parecem irreversivelmente atoladas nos lamaçais que enchem os caminhos da *ma'abará* na época das chuvas.

Doenças, mortes, preconceitos, arbitrariedades e todos os tipos de sofrimento causados pela pobreza são o pão de cada dia dos imigrantes, que não têm a possibilidade de retornarem às suas terras natais e também não veem perspectivas de melhora em sua situação. A exceção a este quadro de desesperança é Iossef Shabi, jovem imigrante que, revoltado com as condições de vida da *ma'abará*, lidera uma mobilização dos imigrantes contra as autoridades, que terminará com violência policial e com o aprisionamento dos seus líderes.

À vergonha que é o cotidiano dos moradores da *ma'abará* contrapõe-se uma figura imaginária, que é denominada por todos de *ha-idish*, isto é, o ídiche, maneira de referir-se aos judeus de origem leste-europeia, que eram falantes de ídiche e que constituíam a maior parte da população de Israel à época, e que representa o *establishment* israelense. Como afirma um jovem da *ma'abará* que observa as súplicas proferidas por uma viúva, “Deus não nos ouve. Até mesmo o Deus de Israel é o *idish*”. (BALLAS, 1964, p. 16) O exílio, assim, completa-se por meio do alheamento em relação a um Deus que é percebido como injusto e parcial.

Assim, *Há ma'abará* é um quadro de costumes da vida dos refugiados iraquianos, privados de seu

ambiente natal e confinados a um território liminar, onde continuam a falar árabe, onde continuam a se vestir como árabes e onde permanecem em situação de alteridade com relação aos representantes do *establishment* israelense.

Muito embora o livro tenha sido traduzido ao hebraico por Ballas, a língua verdadeira dos seus personagens é o árabe e o uso de termos em árabe também tem como objetivo registrar o estranhamento que domina a relação entre os imigrantes e seu novo ambiente e manifestar a oposição com relação à narrativa dominante.

Outro eixo da narrativa, que permite situá-la dentro do contexto da literatura de exílio, é a contraposição entre o presente e o passado, entre o lá e o aqui, assunto que ocupa, de maneira quase obsessiva, as reflexões íntimas dos personagens. No capítulo VII, por exemplo, que se desenrola na tenda de Avi Neeman, faz-se uma comparação entre a vida israelense e a vida no Iraque: “Em Israel, as meninas não aprendem nada de útil. Ensinam elas a dançar a *hora* e a dizer: este é o meu namorado e aquele é meu namorado. O que fazer? No nosso tempo, uma menina com a idade dela ia para debaixo da *hupá*. (...) Minha mãe casou-se com a idade de doze anos”. (BALLAS, 1964, p. 16)

A dissolução dos costumes tradicionais no novo ambiente, sem que seja oferecida uma alternativa consistente de cultura e de sociedade aos imigrantes, e a situação liminar em que se forma a nova geração, cristalizam a cultura da *ma'abará*, que se perpetua, de maneira trágica, nas vidas dos descendentes dos imigrantes confinados à *ma'abará*, que são empurrados para as margens da sociedade. Para Avi Neeman, a vida em Israel significa trabalhar duro de dia e embriagar-se à noite para descansar. E quando não se tem trabalho, afirma ele, “nem mesmo um cão terá piedade de mim”. (BALLAS, 1964, p. 33)

A esta realidade amarga contrapõem-se suas memórias da vida no Iraque, despertadas, por exemplo, pelo café preparado à moda beduína, aromatizado com cardamomo, que remete aos nômades com quem Avi Neeman aprendeu a preparar aquele café, longe de Bagdá, no deserto do sul do Iraque, quando era um comerciante respeitado em seu país. (BALLAS, 1964, p. 34)

As aldeias do deserto iraquiano são o cenário que cerca suas lembranças de uma sociedade tradicional, na qual um mercador judeu de Bagdá como Avi Neeman era respeitado pelo xeque e por toda a população local, que a ele acorria em busca de conselhos para todos os problemas e em busca de curas para todas as doenças.

O xeque, lembra-se Avi Neeman, o hospedava em sua própria casa, reafirmando o prestígio que o judeu da cidade tinha em meio à população muçulmana da província. É também a oportunidade para que ele relembre a história de uma mulher notável, que liderou uma insurreição dos beduínos contra os colonizadores ingleses. “Não sou um homem que lê livros, mal e mal leio os jornais”, diz Avi Neeman, “mas aprendi com minhas experiências e eis que já sou velho. Nunca estudei na escola. Mas com a vida aprendi muito” (BALLAS, 1964, p. 36), diz ele, encarnando, assim, o narrador tradicional, o porta-voz de uma sabedoria acumulada pelas gerações, e começa a relatar a história de uma moça de dezenove anos que, mesmo quando os ingleses subjugarão e escravizaram a população beduína do Iraque, continuava a amar a liberdade e cujos feitos heroicos eram cantados pelos poetas.

Não podendo suportar o sofrimento da sua gente, esta jovem beduína invadiu o quartel dos ingleses e por eles foi morta a tiros. Sua morte foi o estopim para uma revolta beduína, na qual, então, todos os ingleses que se encontravam no quartel foram mortos. Avi Neeman afirma que ouviu esta

história da boca do próprio xeque que o hospedava, pois aquela heroína tinha sido sua esposa. “Ela era uma santa, que Deus se apiede dela”, conclui. (BALLAS, 1964, p. 36)

A tentativa de recuperar os fragmentos de um mundo carregado de sentido, de heroísmo, de vida autêntica, contrapõe-se, na narrativa, à alienação e à desorientação que são as marcas da vida quotidiana na *ma'abará*. Assim, a lenda verdadeira, a história plasmada pela crença, tem uma lição moral a ensinar: se você acredita numa coisa justa, não há força no mundo capaz de derrotá-lo. E o propósito da narrativa de Avi Neeman é, evidentemente, o de encorajar seus ouvintes a se insurgirem contra os que oprimem os imigrantes iraquianos. Dirigindo-se aos representantes do establishment, ele diz: “No Iraque, vocês amarguraram as nossas vidas. Vivíamos em paz... éramos os donos de nós mesmos. Até que veio o problema da Palestina... Vamos viajar, disseram vocês. Abandonar tudo e partir. O que foi que vocês não fizeram? E desde que chegamos aqui e chegamos a estas *makbarot* (árabe para cemitério), ainda acrescentam mais problemas aos nossos problemas. Assembleias, movimentos, protestos e no fim também presídios”. (BALLAS, 1964, p. 119)

O discurso de Avi Neeman evidentemente ignora os percalços sofridos pelos judeus do Iraque ainda antes da independência de Israel, à época da saída dos colonos ingleses e da aproximação entre o Iraque e a Alemanha de Hitler. Ainda assim, afirma que a crença em “alguma coisa justa” é, pois, o que falta aos moradores da *ma'abará*, que não confiam nas autoridades israelenses nem na cultura israelense e, ao mesmo tempo, veem-se privados dos paradigmas que estruturavam suas vidas nas suas terras de origem.

Segundo Eliahu Eini, “desde o exílio da Babilônia não sobreveio aos judeus da Mesopotâmia uma

catástrofe tão terrível quanto a que nos sobreveio nestes dias. Todo o antigo judaísmo e toda a juventude foram transformados em pó e foram dispersos pelas terras da *ma'abará*.” (BALLAS, 1964, p. 51)

Recorrendo ao texto bíblico, Eliahu Eini, que afirma ser um homem que conhece a tradição textual do judaísmo, afirma o que as autoridades dizem: que a *ma'abará* é o lugar de passagem em direção à completa absorção pela sociedade israelense. Mas Eini afirma também que o nome que encontraram para o campo de imigrantes é uma expressão do seu destino. “Perguntei por que chamaram a estes campos de *ma'abará* e me disseram que eles são a passagem para a absorção completa na vida de Israel”, diz ele. “Procurei por esta palavra no *Tanach* e a encontrei no livro de Samuel. (...) há um versículo que fala de Jonathan, que passava em meio às *ma'abarith*, onde havia um penhasco deste lado e um penhasco daquele lado. Eis a *ma'abará*: abismos de ambos os lados.” Segundo o livro de Samuel, afirma Eini, a *ma'abará* é um lugar onde as pessoas têm que quebrar pedras. “Não é isto uma *galut*?”,⁶ ele conclui.

Ao mesmo tempo, o termo usado por Eini para se referir à “catástrofe” é o hebraico *shoah*, o mesmo termo que designa o genocídio judaico perpetrado na Europa, e no qual, como afirma Leila Danziger (2007), “está contida a representação deuteronômica da devastação e sentença divinas.”

Assim, o paradoxo do exílio, da *galut*, na terra da redenção e a visão da emigração do Iraque como catástrofe avassaladora perpassa as histórias de todos os moradores da *ma'abará*: o sionismo, que tinha como objetivo anular a *galut* e suas tradições, terminou por criar uma nova *golá* dentro de Israel.

A *ma'abará*, assim, torna-se um destino cruel onde, nas palavras de Eliahu Eini, “nosso respeito foi destruído. Tudo foi esquecido nos corações das pessoas: as origens familiares, o nome da família,

o estudo, tudo. Os costumes não são mais os costumes dos pais. A mulher não é mais a mesma mulher. O filho não é mais o mesmo filho. O pai não é mais o mesmo pai. O que se pode dizer?”. (BALLAS, 1964, p. 52)

A perda irreparável da identidade anterior e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de reconstrução desta identidade no novo país, no qual os imigrantes não ingressam realmente, permanecendo presos a um universo de reificação como objetos ou joguetes nas mãos das autoridades é também discutida por Eliahu Eini, que aponta para o implacável maquinismo da proletarização que é posto em marcha por meio do processo de exclusão dos imigrantes da nova sociedade: “Veja a mim mesmo, Eliahu Eini. Eis que o nome de nossa família era conhecido por todos. Quem não nos conhecia? No Iraque nos sentávamos junto com os ministros, com os senadores e com os xeques. Quando eu entrava na sala de visitas do xeque, todos os presentes se levantavam. E aqui – quem é que me conhece? Me transformei num desses ignorantes. É o nosso destino. (...) No Iraque cada qual sabia seu lugar na sociedade. Nos conselhos da comunidade, por exemplo, quem participava? Pessoas de respeito, rabinos, grandes comerciantes, proprietários de terras, altos funcionários do governo, em resumo, pessoas cujas palavras, ao saírem de suas bocas, eram consideradas dignas de escuta atenta. (...) Veja esta *ma'abará*. Mais de dez mil pessoas vivem aqui e não há um único representante de toda esta gente!” (BALLAS, 1964, p. 52)

Esther, a filha de Nahum Bazaz, cujo irmão mais velho morreu lutando pelo exército de Israel, e cuja mãe também morreu em Israel, se lembra dos dias distantes de sua infância e das vésperas de *Shabat*, no Iraque: o banho quente de banheira, o *kidush*, a mesa posta com uma toalha limpa. (BALLAS, 1964, p. 55) Ainda anteontem estavam eles recostados à

mesa, ouvindo a canção rebuscada do pai dela, cantando *Eshet Hail, mi imtzeh*. Mas, desde o dia da morte da mãe, uma tristeza terrível recaiu sobre a família, de tal forma que até mesmo a celebração do *Shabat* se tornou um momento de tristeza.

Os sofrimentos tradicionalmente atribuídos à condição de *galut*, assim, acirram-se na *ma'abará*. O quotidiano cinzento, que envolve a tudo e a todos como uma calamidade, destrói as identidades dos moradores da *ma'abará* enquanto a terra da redenção parece estar logo ali, do outro lado das cercas de arame que separam a *ma'abará* e seus moradores de Israel propriamente dita. E, no entanto, o acesso a esta terra da redenção não se realiza e permanece como uma ilusão.

Shaul Rashti, outro dos moradores da *ma'abará*, perambula pelas ruas de Tel Aviv. Sentado num banco na *Sderot Rothschild*, ele vê as pessoas passando, umas apressadas, outras tranquilamente. Um olham para ele, outras não. “O mundo estava tranquilo e silencioso como a superfície do Tigre no início do outono. Cada um se ocupa dos seus próprios assuntos”. (BALLAS, 1964, p. 75)

Neste mundo de Tel Aviv, tudo parece em ordem: os funcionários dos bancos diante de seus papéis, os lixeiros que depositam o lixo nos caminhões, os homens de negócios e os corretores da bolsa de valores, que seguem seus trabalhos habituais. As crianças são limpas e bonitas e mulheres cujas mãos não conhecem o trabalho empurram carrinhos com seus bebês. Velhos apoiados em suas bengalas, contemplam o mundo a partir de suas costas encurvadas, com voz calma e tranquila.

A Shaul Rashti parece que Tel Aviv não conhece a desgraça: seus habitantes permanecem sentados em suas casas aquecidas e seu espírito está tranquilo. Quem conhece a desgraça são os filhos da sua comunidade de Rashti “Eliahu Eini estava certo: este era um segundo exílio da Babilônia, Talvez

os *olim* do Iraque estejam aprisionados numa desgraça sem fim” (BALLAS, 1964, p. 75), ele conclui.

A queda de estatuto social dos imigrantes, isto é, sua proletarização e reificação, é um dos temas fulcrais do romance de Ballas. Outro exemplo é o de Salim Shebat, que trabalha como operário na fábrica da *Tnuva*, muito embora tivesse sido um funcionário graduado das ferrovias britânicas no Iraque. Insultado por seu superior na fábrica da *Tnuva*, ele afronta seu superior hierárquico e diz que, para falar com ele, ele teria que falar em inglês, pois em Bagdá ele tinha sido gerente da companhia ferroviária britânica.

É para comprovar este seu passado prestigioso, e contrapô-lo ao seu cotidiano cinzento de operário, que Shebat busca no armário da sua casa a carta de recomendação de seu antigo chefe, que fala do tempo que ele trabalhou no Iraque, onde se lê: “*Mr. Shebbat proved to be reliable, efficient and hardworking. His resignation is much regretted*”. (BALLAS, 1964, p. 75)

Esta carta, que o leva às lágrimas, é tudo o que restou da vida anterior de Salim Shebat, destruída irreparavelmente pela emigração. A assinatura, na carta, é do General Smith em pessoa. “Só poucos foram dignos de uma recomendação assim”, enfatiza Salim Shebat. “E aquele ignorante”, diz, referindo-se a seu superior hierárquico na empresa *Tnuva*, “disse para mim: ‘por acaso você deixou de ser árabe lá?’ E eu aponte para ele com o dedo e disse: ‘*Zionism is my shoes*’, e aponte para os meus sapatos. E ele me xingou e me amaldiçoou em romeno.” (BALLAS, 1964, p. 75)

Salim Shebbat não suporta seu trabalho na empresa *Tnuva* porque está convencido de que este trabalho está abaixo de sua dignidade: “Este trabalho é para mim? Eu costumava me sentar à mesa e falar ao telefone, e os serventes vinham e me traziam chá e faziam o que eu lhes mandava. E is-

to aqui... é esta a minha sorte?” Ele tampouco pode suportar a língua hebraica: “Não suporto esta língua. Quando eu ouço *ha-idish* falando nesta língua, sou tomado de nojo. Esta não é uma língua de homens, como o árabe, na qual cada palavra tem um peso, ou mesmo como o inglês, rico e melodioso.” (BALLAS, 1964, p. 100)

Sua voz fica embargada. Miriam, de pé ao lado dele, tenta acalmá-lo. “O que passou, passou. Esqueça o passado”, diz ela, ecoando o discurso hegemônico na sociedade israelense. “Esquecer? Como? Eis que à noite o sono não vem aos meus olhos quando eu me lembro da greve. Foi terrível. Foi além das minhas forças. Fomos como mendigos. Ficamos sentados pedindo por misericórdia” (BALLAS, 1964, p. 100), ele responde.

Outra questão abordada por Ballas em *Ha-ma'abará* é a frustração das esperanças dos imigrantes iraquianos de que, por fazerem parte da cultura árabe, acreditam que poderiam desempenhar um papel importante na criação de laços com a população árabe de Israel e no estabelecimento de uma paz duradoura com os vizinhos árabes.

Hayim Vaad, o personagem que se coloca na posição de líder do movimento de protesto dos moradores da *ma'abará* contra suas condições atroz de existência, afirma que “os iraquianos não são como as outras etnias. Eles estão destinados a governar este país no futuro, a conversar e a negociar com os árabes em sua própria língua, e não há aqui ninguém que esteja mais próximo da cultura deles.” (BALLAS, 1964, p. 94) Qual é o problema central de Israel, pergunta-se Hayim. E ele mesmo responde: “A água. E a água vem do Jordão. E o Jordão não só nosso. E quem será capaz de fazer as pazes com a Jordânia? O *idish*? Não! Nós. Nós sabemos quem são eles, os árabes. Nós sabemos como conversar com eles. Eles vão nos ouvir e eles vão confiar

em nós. Este é o nosso destino. Este – e não a *ma'abará*.” (BALLAS, 1964, p. 102)

Em vez de ver os imigrantes dos países de língua e cultura árabe como possíveis intermediários num processo de integração do Estado de Israel com o mundo árabe, porém, o *establishment* israelense empenhou-se em impor um espírito e uma visão de mundo ocidentais sobre estes imigrantes, cuja presença era vista como uma ameaça às conquistas do *ishuv*⁷ e do Estado, desde sempre fundamentadas em parâmetros europeus.

Neste sentido, o caráter oriental dos imigrantes se transforma numa desvantagem e até mesmo em objeto de escárnio. Como diz Hayim Vaad, “os *idish* estão rindo de nós. Os iraquianos são primitivos, dizem eles. Um homem agarra o seu irmão pela goela. Nas terras deles (i.e., na Europa), nenhum era sequer uma sola de sapato furada. Eles vêm para cá e se colocam como nossos senhores.” (BALLAS, 1964, p. 108)

A marginalização dos judeus *mizrachim* significa, também, a frustração de suas ambições políticas. O Estado, convicto de seus valores ocidentais, que parecem inquestionáveis, parece preferir arcar com o ônus da criação de um grupo de cidadãos de segunda categoria do que abrir-se às ideias e visões de imigrantes cujos valores são, de imediato, identificados com o inimigo. Assim, os moradores da *ma'abará* veem a si mesmos como perseguidos: “Vocês escrevem: é preciso que nos deem trabalho. Quem dará? A agência judaica? A *Histadrut*?⁸ O *Knesset*?⁹ Quem? Pois não é que todos estão contra nós?” (BALLAS, 1964, p. 109)

*

Com a chegada dos imigrantes do Iraque estabeleceu-se uma situação em que de um lado estavam os suplicantes e de outro lado estavam os pro-

vedores. Os cidadãos israelenses veteranos viam-se na situação de detentores do conhecimento e de detentores do poder e os imigrantes *mizrachim* eram reduzidos a uma condição de ignorantes. Alguns dos imigrantes tinham deixado seus lares confortáveis pela manhã e, ao cair da tarde do mesmo dia, viram-se nas tendas de um campo de trânsito distante e esquecido, de onde levariam muitos anos para sair.

No entanto, a *ma'abará* não é representada no romance como um agrupamento de vítimas estereotípicas e sim como um território político. Se os *mizrachim* como vítimas e a cultura *mizrachi* como vítima, se tornaram, de certa forma, clichês na cultura israelense, Ballas foge a esta representação estereotipada porque aponta para a mobilização política dos moradores da *ma'abará* como o único caminho possível de êxodo de um marasmo, ao qual se encontram aprisionados pelas circunstâncias.

Na medida em que a vida da *ma'abará* passa por uma politização, por meio da luta pelo estabelecimento de um conselho, por meio da convocação de uma assembleia, por meio da distribuição de um jornal, Ballas aponta para a construção de uma nova *mizrachiut*, que não se resigna mais à sua condição marginal, mas se torna uma criação dinâmica, que é resultado do encontro conflituoso com a sociedade israelense, e cujas narrativas concorrem com as narrativas hegemônicas em busca de espaço na consciência pública. Esta nova identidade está na base de movimentos populares compostos por imigrantes judeus de origem norte-africana e asiática que eclodiriam na década de 1970, como o movimento dos Panteras Negras, que buscavam uma identidade alternativa para uma sociedade que tinha sido moldada por valores europeus.

À época em que Shimon Ballas publicava *Ha ma'abará* as narrativas relativas ao genocídio na Europa, que até então eram uma espécie de tabu

na literatura e na cultura israelense, começavam a ganhar cada vez mais espaço, como um desdobramento do julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, em 1961. Escritores como Aharon Appelfeld, cuja obra se volta sobre o mundo obliterado e calcinado dos judeus da Europa Central, e que antes de 1961 tinham grande dificuldade em encontrar espaço no cenário literário israelense, começavam a publicar suas obras, antes desprezadas pela crítica.

Tradicionalmente, até então, os escritores da nova literatura hebraico-israelense abstinham-se, na maior parte das vezes, de escrever a respeito do “outro lugar”, das terras de origem que não eram mais consideradas como um lar. Israel deveria servir como o lugar de nascimento de uma nova cultura e como um novo capítulo na história do povo judeu, representando uma ruptura completa com o passado recente. A partir da perspectiva sionista, Israel é o lar nacional de todos os judeus, e tudo o que ficou para trás deixa de ser considerado como um “lar”. Como afirma Nancy Berg, “qualquer outro lugar não passa de uma residência temporária, pouco importando por quantos anos ou por quantas gerações os judeus tenham vivido ali.” (BERG, 1996, p. 175)

A partir do início da década de 1960, este “outro lugar” começa a ser revisto e revisitado por alguns autores. Além de Appelfeld, Yehuda Amichai publica seu primeiro romance ambientado na Alemanha – *Lo me kan, lo me achshav*, no qual a Alemanha não aparece como o país dos perpetradores do genocídio, mas sim como o lugar de nascimento e de origem do protagonista, que se sente ligado visceralmente a este país – o que evidentemente constitui-se numa espécie de heresia do ponto de vista da ideologia sionista.

Da mesma forma, escritores *mizrachim* passaram a compartilhar a experiência de seu grupo.

Segundo Nancy Berg, “seus escritos serviam para reconstruir suas identidades e reafirmar seu estatuto social marginal. Eles também desafiam a narrativa sionista hegemônica, que dominou a história israelense até recentemente: uma história de pais *ashkenazitas* e de filhos sabras, rompendo com seu passado europeu e com a cultura da *galut* para construir o país e por ele serem construídos.” (BERG, 1996, p. 1)

NOTAS

1 Para um resumo detalhado e conciso sobre a história dos judeus do Iraque no século XX e sobre o alto grau de sua integração à cultura árabe, assim como para o seu destacado papel no desenvolvimento de uma literatura moderna em língua árabe no Iraque, ver Rozenchan, 2014.

2 *Ha-ma'abará*, o primeiro romance de Ballas, publicado em 1964, foi escrito primeiramente em árabe, nos anos 1950. Depois, ele criou uma versão em hebraico do mesmo livro, que foi publicada pela editora *Am Oved* em 1964. *Tel Aviv mizrach*, foi escrito desde o início em hebraico, nos anos 1960, porém foi publicado somente em 1998, pela editora *Keshet Hamizrach*, uma editora de vanguarda. *Yaldei hutz* foi publicado pela primeira vez, juntamente com reedições dos dois romances anteriores, na trilogia *Tel Aviv mizrach*, de 2003, que recebe o nome do segundo romance de Ballas e contém *Há-ma'abará*, *Tel Aviv mizrach* e *Yaldei hutz*. (BALLAS, 1964; 2003)

3 HEVER, Hanan. *Sofer iehudi-aravi*. Em BALLAS (2003).

4 Todas as traduções de trechos da obra de Shimon Ballas contidas neste artigo foram feitas por seu autor a partir do original em hebraico.

5 *Olim hadashim* é como são designados, em Israel, os imigrantes recém-chegados dos países da Diáspora judaica.

6 *Galut* é o termo hebraico por meio do qual a Bíblia se refere ao exílio, um exílio que está carregado por um sentimento de castigo e de punição.

7 *Ishuv* é o termo hebraico pelo qual são designadas as comunidades judaicas de modo geral, e a comunidade Judaica radicada na Palestina britânica em particular.

8 Central dos Trabalhadores

9 Parlamento

REFERÊNCIAS

BALLAS, Shimon. *Ha-ma'abará*. Tel Aviv: Am Oved, 1964.

_____. *Tel Aviv Mizrach*, Tel Aviv: Ha Kibutz ha-Meuhad, 2003.

BERG, Nancy. *Exile from Exile – Israeli writers from Iraq*. Nova York: State University of New York, 1996.

DANZIGER, Leila. “Shoah ou Holocausto? – A aporia dos nomes”. *Arquivo Maaravi*, Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, n.1, v.1, pp. 50-58, outubro de 2007.

ROZENCHAN, Nancy. “Exílio: do Iraque a Israel”. *WebMosaica*, Revista semestral de estudos judaicos do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall em parceria com a Universidade Federal do Rio Grande do Sul, v. 6, n. 1, pp. 50-61, 2014.

SWIRSKI, Shlomo. *Israel: The Oriental Majority*. Londres: Zeb Books, 1989.