

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

REPRESENTAÇÕES DE JERUSALÉM NA LITERATURA:
A CIDADE SONHADA DE MOACYR SCLiar E
A CIDADE DESSACRALIZADA DE AMÓS OZ

FERNANDA DOS SANTOS SILVEIRA MOREIRA

RIO DE JANEIRO
2016

REPRESENTAÇÕES DE JERUSALÉM NA LITERATURA:
A CIDADE SONHADA DE MOACYR SCLIAR E
A CIDADE DESSACRALIZADA DE AMÓS OZ

FERNANDA DOS SANTOS SILVEIRA MOREIRA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da
Universidade Federal do Rio de Janeiro, como
requisito para a obtenção do

Título de Mestre em Ciência da Literatura
(Literatura Comparada)

Orientador: Prof^ª. Dr^ª. Teresa Cristina Meireles de
Oliveira

Co-orientador: Prof. Dr. Leopoldo Osório
Carvalho de Oliveira

Rio de Janeiro
2016

CIP - Catalogação na Publicação

M835r Moreira, Fernanda dos Santos Silveira
 Representações de Jerusalém na literatura: a
 cidade sonhada de Moacyr Scliar e a cidade
 dessacralizada de Amós Oz / Fernanda dos Santos
 Silveira Moreira. -- Rio de Janeiro, 2016.
 156 f.

 Orientadora: Teresa Cristina Meireles de
 Oliveira.

 Coorientador: Leopoldo Osório Carvalho de
 Oliveira.

 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal
 do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, Programa
 de Pós-Graduação em Ciência da Literatura, 2016.

 1. Ciência da Literatura. 2. Literatura
 Comparada. 3. Jerusalém. 4. Moacyr Scliar. 5. Amós
 Oz. I. Oliveira, Teresa Cristina Meireles de,
 orient. II. Oliveira, Leopoldo Osório Carvalho de,
 coorient. III. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Representações de Jerusalém na literatura:
a cidade sonhada de Moacyr Scliar e
a cidade dessacralizada de Amós Oz
Fernanda dos Santos Silveira Moreira

Orientadora: Professora Doutora Teresa Cristina Meireles de Oliveira
Co-orientador: Professor Doutor Leopoldo Osório Carvalho de Oliveira

Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da
Literatura da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como requisito
necessário para obtenção do Título de Mestre em Ciência da Literatura (Literatura
Comparada).

Examinada por:

Presidente, Prof^a Doutora Teresa Cristina Meireles de Oliveira -UFRJ

Prof. Doutor Eduardo de Faria Coutinho – UFRJ

Prof^a. Doutora Cláudia Andréa Prata Ferreira – UFRJ

Prof. Doutor Marcelo Diniz Martins – UFRJ – Suplente

Prof. Doutor Adauri Silva Bastos – UFRJ – Suplente

Rio de Janeiro
Abril, 2016

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a Deus por ser o auxílio presente em todos os meus dias e Aquele que renova minhas esperanças.

Aos meus pais, que me ofereceram amor e suporte necessários durante toda a minha vida, não medindo esforços para que eu pudesse estudar.

E à memória de minha tia Cláudia Aparecida, que hoje habita a Jerusalém Celeste na qual sempre acreditou.

AGRADECIMENTOS

Nenhum grande sonho se concretiza sozinho. Cada uma de nossas conquistas pessoais conta sempre com o carinho e o suporte de pessoas queridas, que nos auxiliam das mais variadas formas, nos incentivando a caminhar sempre na direção de nossos objetivos.

Agradeço ao meu marido, Daniel Moreira, meu maior incentivador e companheiro ao longo destes dois últimos anos, em que se iniciaram, concomitantemente, o mestrado e nossa vida de casados. Obrigada por me ajudar a ver mais longe. Amo você.

Aos meus pais, meu irmão, meus sogros, meus cunhados e sobrinhos, pela paciência e compreensão de muitas ausências ao longo deste período.

Aos meus queridos amigos. Não citarei todos para não esquecer de alguns. Mas agradeço, em especial, à Jéssica Rodrigues e à Caroline Botelho, que me acompanharam mais de perto neste processo, sempre me ouvindo e dando palavras de incentivo.

Agradeço especialmente à minha amiga Karla Petel, que tem caminhado comigo nos últimos dez anos nos estudos de língua e literatura hebraicas, sempre me socorrendo nos momentos de dúvidas e questionamentos. Obrigada por todo incentivo e carinho.

À minha orientadora Teresa Cristina Meireles de Oliveira, pelos valiosos conselhos e orientações nestes dois anos, por acreditar na realização desta pesquisa, pela disponibilidade em esclarecer minhas muitas dúvidas e por toda a motivação.

Ao meu co-orientador Leopoldo Osório Carvalho de Oliveira, que vem me acompanhando desde a graduação, pela disposição em me ajudar nesta caminhada de estudos de língua e literatura hebraica, me incentivando sempre a prosseguir em minha carreira acadêmica.

Aos professores e amigos que tive a oportunidade de conhecer durante esta etapa de meus estudos e que me auxiliaram na transformação de minha forma de pensar: Nilton dos Anjos, Victor Manuel, Beatriz Resende, Ronaldo Lima Lins e Cinda Gonda; aos colegas mestrandos Mário Neto e Luciana Camara.

Aos meus amigos/família da Casa Verde, com os quais caminhei em fé e crescimento, torcendo sempre para que meus sonhos se concretizem.

Ao Yair Mau, que gentilmente permitiu a utilização de suas traduções das poesias de Yehuda Amichai. Elas foram de fundamental importância para o texto.

Agradeço também à CAPES pelo financiamento que tornou possível a pesquisa e a redação desta dissertação durante os dois anos de mestrado.

*“Teu nome queima os lábios
Como o beijo de um serafim
Se eu te esquecer, Jerusalém,
Que é toda de ouro”*
(*Yerushalayim shel zahav* – Naomi Shemer)

“No ano que vem, em Jerusalém.” (Prece judaica)

RESUMO

MOREIRA, Fernanda dos Santos Silveira. **Representações de Jerusalém na literatura: a cidade sonhada da Moacyr Scliar e a cidade dessacralizada de Amós Oz.** Rio de Janeiro, 2016. Dissertação (Mestrado em Literatura Comparada) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2016.

A presente dissertação tem como objetivo analisar as representações da cidade de Jerusalém na literatura israelense e na literatura brasileira de temática judaica, após a criação do Estado de Israel. Para tal fim, foram escolhidos dois romances: *Os Voluntários*, 1979, do escritor judeu brasileiro, Moacyr Scliar, e *Meu Michel*, 1968, do escritor judeu israelense Amós Oz. A cidade de Jerusalém é um dos mais significativos símbolos da religião e cultura judaica, e sempre esteve no centro da representação de uma terra ancestral, em particular para as comunidades da diáspora, que para ela sempre se voltaram em orações e preces. Com a efetivação de um lar nacional judeu no final da primeira metade do século XX, viver em Jerusalém tornou-se uma opção para milhares de judeus diaspóricos, mas as demandas da cidade real se confrontaram com a imagem utópica que seu nome evocara nos últimos dois milênios. Tendo sido palco de inúmeros conflitos ao longo de sua história, Jerusalém está ainda hoje no centro de reivindicações religiosas e políticas de judeus e palestinos, sem deixar de ocupar o imaginário de pessoas das três maiores religiões monoteístas. A fim de compreender como se caracterizam os vínculos de diferentes grupos judaicos, pelo viés da literatura, foram analisadas as obras de dois importantes escritores judeus, que foram contemporâneos, mas que escreveram sob diferentes perspectivas: a do judeu da diáspora e a do judeu nascido em Israel. Suas obras descortinam importantes aspectos sociais e políticos que envolvem a cidade jerosolimita e apontam para as multiformes maneiras de se relacionar com um espaço sagrado milenar diante dos novos rumos traçados durante o século XX.

Palavras-chave: Literatura, Jerusalém, Moacyr Scliar, Amós Oz.

ABSTRACT

MOREIRA, Fernanda dos Santos Silveira. **Representations of Jerusalem in literature: the city dreamed by Moacyr Scliar, and Amós Oz' desacralized city.** Rio de Janeiro, 2016. Master's Thesis on Comparative Literature) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

This thesis aims at analyzing the representations of Jerusalem city in both Israeli and Brazilian literature, which presented a Jewish theme, after the State of Israel had been created. In order to do so, two novels were chosen: *Os Voluntários* “*The Volunteers*”, written in 1979 by the Brazilian Jewish writer Moacyr Scliar, and *Meu Michel* “*My Michael*”, written in 1968 by Amós Oz, a Israeli Jewish writer. Jerusalem is one the most meaningful symbols of the Jewish culture and religion. It was once located in the center of the representation of an ancient land, mainly to the diaspora communities that have always faced it for prayers. After the establishment of a national Jewish home in the first half of the twentieth century, living in Jerusalem became an option for millions of diasporic Jews. The demands of the real city were opposed, however, to the utopian idea that its name had evoked in the past two millennia. Despite the fact that countless conflicts have taken place there, the city is still the cause of political and religious claims between Jews and Palestinians. The city is also present in the minds of the three most monotheistic religions. In order to understand how the bonds between different Jewish peoples have been established, through literature, two works written by important Jewish writers were analyzed. Although both writers were contemporaries, they wrote from two distinct perspectives: the angle of the Jew from the diaspora, and the view from the Jew who was born in Israel. Their works unveil important social and political aspects regarding Jerusalem besides showing different ways to interact with a sacred place that has lasted for millennia and that experienced new paths in the twentieth century.

Key words: Literature, Jerusalem, Moacyr Scliar, Amós Oz.

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA	iii
AGRADECIMENTOS	iv
RESUMO	vi
ABSTRACT	vii
INTRODUÇÃO	1
1. JERUSALÉM: UMA CIDADE DE ESPELHOS	4
1.1. As cidades e os homens.....	5
1.2. Cidade e Literatura	10
1.3. A cidade de Jerusalém.....	12
1.3.1. Construção do ideal de uma Cidade Sagrada	15
1.3.2. Da cidade pagã à herança dos filhos e das religiões de Abraão	17
1.3.3. A Jerusalém dos judeus	19
1.3.4. A Jerusalém dos cristãos	25
1.3.5. A Jerusalém dos muçulmanos	30
1.4. As Jerusaléns utópicas.....	33
1.5. Uma cidade heterotópica.....	39
1.6. A cidade sob a perspectiva distópica.....	42
2. JERUSALÉM E O JUDEU DA DIÁSPORA: A CIDADE IDEALIZADA EM MOACYR SCLiar	47
2.1. Os judeus da diáspora brasileira.....	49
2.2. Moacyr Scliar e a literatura de temática judaica	51
2.3. A cidade de Jerusalém em obras de Scliar	55
2.4. <i>Os voluntários</i>	56
2.4.1. A Jerusalém de Benjamim.....	59
2.4.2. Uma cidade em miniatura	65
2.4.3. A Jerusalém de Samir.....	72
2.4.4. A Cidade de Jerusalém e os não judeus de <i>Os voluntários</i>	73
2.4.6. O Caminho de Jerusalém.....	79
2.5. Uma Terra Prometida no Brasil: legitimidade dos espaços da diáspora	81
3. JERUSALÉM E O JUDEU ISRAELENSE: A CIDADE SOMBRIA EM AMÓS OZ	83
3.1. Sionismo, Literatura e o Estado de Israel.....	84
3.2. Amós Oz: a biografia de um escritor jerosolimita.....	87
3.3. <i>Meu Michel</i>	92

3.3.1.	<i>Meu Michel</i> : a narrativa.....	94
3.3.2.	As diferenças entre as gerações do romance	101
3.3.3.	<i>Meu Michel</i> e <i>De amor e trevas</i> : obra e vida do escritor.....	104
3.3.4.	A Jerusalém de <i>Meu Michel</i>	106
3.3.5.	Dantzig e Jerusalém	112
3.4.	Jerusalém no início da década de 1960	117
3.5.	Jerusalém e a dessacralização dos espaços.....	119
	CONCLUSÃO	124
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	127
	ANEXOS – MINHA JERUSALÉM	132

INTRODUÇÃO

A tarefa de apresentar um projeto de pesquisa que se proponha a analisar, comparar e/ou contrapor as representações da cidade de Jerusalém na literatura não é uma tarefa simples, em parte, pois há uma grande e significativa bibliografia sobre a cidade, principalmente no que diz respeito a sua história, seus símbolos, seus textos. Mas, sobretudo, porque a milenar cidade não se apresenta apenas como um lugar de habitação que gera um vínculo natural com seus moradores.

Jerusalém é uma cidade que evoca um pertencimento que ultrapassa os limites de tempo e distância geográfica, de etnia e religião, cuja arquitetura e a paisagem natural estão impregnadas de símbolos cujas significações podem ser concebidas de maneiras distintas e sincréticas. É constituída de uma história que se manifesta, que não pode ser calada, impregnada do amor que os homens podem ter por um espaço e todos os desdobramentos relacionados a esse amor. É uma cidade controversa, que viveu inúmeras guerras, e que, entretanto, se constitui como um dos grandes símbolos da paz.

Há ainda uma importante característica a ser destacada: as percepções e relações estabelecidas com esta cidade são heterogêneas por vários aspectos – as diferentes religiões que a ela se vinculam, os conflitos políticos que a envolvem, as utopias de uma Jerusalém celeste que descera e suplantará a terrena, dentre tantos outros vieses através dos quais a cidade poder ser lida e sentida. Tão complexa como seus vários estratos históricos, simbólicos e religiosos, Jerusalém é uma cidade que guarda dentro de si um emaranhado de existências tão diferentes que, ao mesmo tempo, são tão conectadas entre si.

O encantamento e a devoção voltados para esta cidade gerou um sem número de manifestações artísticas, dentro e fora da religião, e tem seus primeiros registros em forma de versos que podem ser lidos em antigos textos bíblicos que continuaram ecoando no imaginário, em particular judaico, de geração em geração. Representando não apenas a si mesma, mas o ideal de paraíso perdido, centro de transcendentis experiências místicas, naturalmente suas aparições e representações na literatura manifestam importantes formas de narrar a relação entre os homens e os espaços.

Dentre as muitas questões que motivaram esta pesquisa estão, por exemplo, as seguintes: Jerusalém é considerada a Cidade Santa, mas de que forma se originou e se desenvolveu esta essência de santidade? Como conviveram e convivem hoje os grupos que a ela se vinculam e a reclamam como *sua* cidade sagrada? Como se relacionam com sua aura de

santidade aqueles que não se vinculam fielmente a uma religião, mas estão culturalmente ligados a ela? Como a imagem desta cidade se mantém diante dos processos de dessacralização? E ainda, quais as diferenças e/ou proximidades de percepções e relações entre aqueles que habitam seus espaços e aqueles que dela possuem uma visão idealizada pela distância? São questões que nortearam a reflexão neste projeto de pesquisa.

Dadas as amplas possibilidades de análise, o recorte utilizado para esta pesquisa foi o seguinte: analisar duas visões diferentes da cidade através da literatura. A saber: a visão e a relação estabelecidas com a cidade pelos judeus israelenses e a visão e a relação desenvolvidas pelos judeus que vivem na diáspora. O foco foi colocado na relação pessoal com a cidade dentro do grupo judaico, e não a partir de um discurso hegemônico cultural ou religioso. Para esse fim, foram analisados dois romances. A primeira análise debruçou-se sobre a obra *Os voluntários*, de 1979, do escritor judeu brasileiro Moacyr Scliar. Para a segunda análise foi escolhida a obra *Meu Michel*, de 1968, do escritor judeu israelense Amós Oz. Ambos os romances se passam nos anos seguintes à criação do Estado de Israel (1948), logo, em um momento histórico em que os judeus, depois de cerca de dois milênios de diáspora, tiveram a possibilidade de retornar a um país instituído por valores e preceitos judaicos.

O tema desta dissertação surgiu a partir dos desdobramentos do projeto de pesquisa sobre *Literatura e Etnicidade: o caso judaico brasileiro*, sob a orientação do Professor Doutor Leopoldo O. C. de Oliveira, que desenvolvi entre os anos de 2009 e 2011. Durante a Iniciação à Pesquisa pude fazer levantamentos, leituras e análises iniciais da profícua obra de temática judaica de Moacyr Scliar.

Esta dissertação foi dividida em três capítulos. No primeiro, se apresenta um panorama da história da cidade de Jerusalém, começando pelo período no qual a cidade ainda não era habitada pelo povo judeu. Neste capítulo, pretendeu-se mostrar como se deu a trajetória percorrida até que a cidade se tornasse o símbolo de pátria e de pertencimento do povo à religião judaica, sem deixar de apresentar os fortes vínculos estabelecidos com os seguidores de duas outras religiões a ela ligadas, o cristianismo e o islamismo.

Antes de focar na cidade de Jerusalém em si, foram discutidos alguns conceitos relacionados à relação entre os homens e as cidades, e entre a literatura e as cidades, buscando entender o vínculo entre os homens e o espaço. Discutiu-se também a cidade de Jerusalém iluminada pelos conceitos de utopia, heterotopia e distopia.

No segundo capítulo deste trabalho foi feita uma análise da experiência dos judeus da diáspora em relação a Jerusalém, tomando em particular a diáspora no Brasil. Embora a

presença judaica em terras brasileiras date ainda do período das navegações, é a comunidade de judeus que se formou no Brasil, a partir do século XVIII, que será aclarada a partir da obra de Moacyr Scliar, filho de imigrantes judeus.

Da obra de Scliar foi selecionado o romance *Os voluntários*, na qual Jerusalém se manifesta a partir de multiformes relações com os personagens. Antes de analisar a obra em si, foram apresentadas algumas características das comunidades dos judeus da diáspora e sua relação com a Terra da Promissão que já não era por eles habitada há quase dois milênios, diante das perseguições que se desencadearam em diferentes momentos históricos e culminaram nos horrores promovidos pelos nazistas em meados do século XX. Para diversos grupos de judeus da diáspora, o Brasil, como outros países do Novo Mundo, constituía-se como a nova terra prometida, onde poderiam viver livre e dignamente. Apesar disso, o sonho de uma possível viagem a Jerusalém é a base temática para a construção da narrativa de Scliar.

No terceiro capítulo, foram apresentados aspectos característicos da vida dos judeus israelenses, nos primeiros anos após a criação do Estado de Israel, em sua maior parte imigrantes ou filhos de imigrantes que fizeram parte de uma primeira geração israelense. Sob o olhar de Hana Gonen, a protagonista de *Meu Michel*, são descortinados detalhes da sociedade israelense da década de 1950, seus valores e problematizações, bem como a relação dos judeus com a cidade de Jerusalém, então dividida em duas partes: a Jerusalém Ocidental, sob governo israelense, e a Jerusalém Oriental, sob domínio da Jordânia. O pano de fundo da narrativa é a desilusão diante de sonhos que não se concretizam na realidade, ameaçada por vários fatores, inclusive pelo conflito árabe-israelense presente no ar em meio à descrição da cidade.

Amós Oz é um grande pacifista e um expoente escritor, cujas obras revisitam importantes acontecimentos da História recente de Israel, apresentando relatos sensíveis a partir de perspectivas particulares da sociedade israelense, que se contrapõem às narrativas de foco coletivo encontradas em obras anteriores às da sua geração. Ele adentra os espaços íntimos, como as casas, as reuniões de família, a vida nos *kibutzim* e o interior das vidas dos personagens para exibir detalhes que passam despercebidos sobre os diferentes grupos que tiveram a oportunidade de viver e erguer um novo país em sua terra ancestral.

1. JERUSALÉM: UMA CIDADE DE ESPELHOS

*Por que Jerusalém é sempre duas, a de cima e a de baixo?
E eu quero viver na Jerusalém do meio
Sem bater a cabeça em cima e sem machucar as minhas
pernas embaixo.
E por que Jerusalém se diz no plural como mãos e pernas?
Eu quero viver apenas em uma Jerusalém
Porque eu sou apenas um e não dois!*

(Yehudah Amichai)

Yehudah Amichai foi um dos grandes poetas israelenses do século XX. Nascido na Alemanha, Amichai imigrou para a Palestina fugindo dos terrores do nazismo e com sua família foi morar na cidade de Jerusalém. Seu nome recebido no nascimento era Ludwig Pfeuffer. Ao chegar à Palestina, mudou nome e sobrenome, como muitos imigrantes judeus fizeram. Amichai pode ser traduzido do hebraico como “meu povo vive”, um sobrenome carregado de significado, que reafirmava a continuidade do povo judeu apesar das muitas perseguições e das tentativas de aniquilação (OZ, 2012/2015). Escreveu sobre Jerusalém muitos versos como estes citados acima, em que constata que Jerusalém não é, e não pode ser, apenas uma.

A palavra Jerusalém em hebraico é pronunciada *Yerushalayim*, possuindo uma terminação em dual, usado apenas para aquilo que está em par no mundo, como as mãos, os olhos e os pés. O poeta cita duas cidades, a Jerusalém de cima e a de baixo, uma cidade celeste e uma terrena, estando ele entre ambas. Cidades que parecem se espelhar, mas que se diferenciam. Ser múltipla é uma das principais características que a cidade tem.

Jerusalém pode ser experienciada e sentida por maneiras diferentes. É uma cidade que pode ser vista, idealizada ou vivida de formas tão prismáticas como as imagens refletidas por um espelho, imagens que, por vezes, se completam, mas também se contradizem. Seguindo o proposto pelo escritor Amós Elon (1989), Jerusalém pode ser observada como nas imagens de um caleidoscópio, no qual “os reflexos que se veem (...) estão sempre mudando, a cada volta” (ELON, 1989/1992, p.20). São imagens multiformes.

Por apresentar tantos vieses e possibilidades de apreensão, este primeiro capítulo começará por tentar compreender o conceito de cidade e da relação entre os homens e os espaços que para eles se constituíram como sagrados para então adentrar na história e nos símbolos relacionados e atribuídos às idealizações de Jerusalém, a fim de compreendê-la como cidade que não só reúne espaços e fatos históricos, mas também aspectos míticos e

¹ Tradução de Yair Mau. Disponível em: < <http://www.conexaoisrael.org/jerusalem-meio/2014-05-28/yairmau> >
Acesso em 01 de outubro de 2015, às 21:30.

utópicos. Embora o foco central deste trabalho seja a experiência judaica, serão também apresentadas as perspectivas de cristãos e de muçulmanos, para quem a cidade possui valores simbólicos, religiosos e políticos.

1.1. As cidades e os homens

O conceito do que é uma cidade parece bastante simples, uma vez que a maior parte das sociedades se organiza social e politicamente dentro de suas divisas. Quando a população urbana é cada vez maior e para fins de administração e controle do território, cidades maiores se decompõem em cidades, distritos ou zonas menores com suas características e símbolos específicos, suas edificações e pontos turísticos, seus sistemas de habitação e transporte, torna-se difícil lembrar que as estruturas citadinas que são visíveis hoje têm suas origens em um passado muito distante.

Mas o que se vê ou se sabe sobre as cidades é, muitas vezes, apenas parte de um espaço mais complexo, intrincado, uma imagem que delas se construiu, se cristalizou no discurso ou no imaginário. Ao ouvirmos o nome de uma cidade são acionadas mentalmente imagens, por exemplo, de seus principais cartões postais, seus epítetos, como a “A Cidade Luz” para Paris, “Cidade Maravilhosa” para o Rio de Janeiro ou “Cidade Santa” para Jerusalém. Símbolos que se construíram ao longo do tempo e se cristalizaram no discurso e no imaginário e que, por vezes, não abarcam vivências e espaços ocultados, obscuros, que, no entanto, pulsam e se fazem mostrar, ainda que socialmente marginalizados e evitados.

As histórias das cidades podem ser descobertas ou lidas de várias formas como, por exemplo, através de sua arquitetura. Ao caminhar pelas ruas de grandes cidades pode-se perceber o convívio de traçados e nomes de ruas, construções antigas convivendo com enormes arranha-céus, denunciando um desenvolvimento ou progresso carregado de história. As cidades são feitas das “relações entre as medidas de seu espaço e os acontecimentos do passado”, pois ele está contido nela “como as linhas de uma mão” (CALVINO, 1979/2014, p. 14-15).

A maneira como cada cidade se apresenta e se organiza arquitetonicamente aponta diretamente para a maneira como os homens, que nela habitaram ou ainda habitam, concebem-na e sobre ela agem. Segundo Carolina D. de Figueiredo (2001), “a cidade é um lugar de comunicação na medida em que diz algo aos seus habitantes e visitantes” (FIGUEIREDO, 2001, p. 124). Entretanto, o espaço de uma cidade pode modificar-se de maneira tão profunda que, a um primeiro olhar, podem não transparecer muitos dos marcos de

suas transformações. O construir, demolir, reconstruir é uma dinâmica comum às cidades ao longo do tempo.

As cidades são organismos vivos e, por isso, bastante complexos pelo agir dos homens que as constroem e nelas habitam e que, mesmo depois da morte ou do desaparecimento de sua população, estão cheias de inscrições diversas que revelam quem e de que modo viviam os indivíduos que decidiram habitar determinado local. O surgimento das cidades revela uma transição no modelo de organização da vida humana que, aos poucos, foi abandonando o nomadismo. Segundo Jean Chavelier (1991), a estabilidade que os homens desenvolveram pode ser, por exemplo, observado na construção de cidades no formato quadrangular, distinguindo-se dos acampamentos em tendas organizados em círculos (CHAVELIER, 1991, p. 238).

Por razões como o desenvolvimento da agricultura e a necessidade de abrigo e segurança, os homens começaram a fixar-se e a organizar-se ao redor ou arredores de lugares que pudessem de alguma maneira satisfazer suas necessidades – como as antigas cidades que se desenvolveram na região da Mesopotâmia, com grande oferta de água para o consumo humano e para a prática da agricultura.

Consequentemente, a presença humana, e suas novas formas de organização de vida em grupo trouxeram inúmeras transformações à natureza da qual antes apenas extraíam aquilo de que necessitavam. Ao habitarem fixando-se em um lugar, os homens construíram, cultivaram o solo, prepararam pastos, delegaram-se funções específicas a fim de dar conta de suas novas demandas. Estas características podem ser encontradas nas cidades de tempos os mais remotos, por volta do quarto milênio a.C., no final do período da Nova Idade da Pedra, como afirmam ABIKO et al (1995):

Aproximadamente no ano 4000 a.C., começam a se formar os primeiros agrupamentos humanos, com características de cidade. O aumento da densidade populacional vai, aos poucos, transformando as antigas aldeias em cidade, e, consequentemente, provocando alterações na esfera da organização social (ABIKO et al., 1995, p. 5).

Segundo a urbanista e pesquisadora Raquel Rolnik, em seu livro *O que é cidade*, de 1988, a organização engendrada pelos homens nas estruturações de cidades está intrinsecamente relacionada a uma ação e uma organização coletiva, política, no qual a cidade é:

Fruto da imaginação e trabalho articulado de muitos homens, (...) é uma obra coletiva que desafia a natureza. Ela nasce com o processo de sedentarização e seu aparecimento delimita uma nova relação homem/natureza: para fixar-se em um ponto para plantar é preciso garantir o domínio permanente de um território. Imbricada portanto com a natureza mesma da cidade está a organização da vida social e conseqüentemente a necessidade de gestão coletiva. Indissociável à existência material da cidade está sua existência política (ROLNIK, 1988/1995, p. 7-8).

Para garantir o domínio permanente do território como proposto por Rolnik, muitas cidades antigas foram construídas em meio a montanhas que dificultavam o acesso de grupos inimigos, ou eram circundadas por muralhas com a mesma finalidade. Mas também contavam com uma outra forma de proteção: a advinda das divindades, que não só relacionavam-se com a proteção do território, mas também com a fertilidade do solo e dos homens, a origem e o futuro daquela cidade. A cultura que foi aos poucos se desenvolvendo nas cidades estava envolta por crenças e símbolos que se incorporavam ao cotidiano e auxiliavam na compreensão dos fenômenos naturais. Política e religião estavam essencialmente relacionados. Não aleatoriamente uma das principais edificações das cidades antigas eram os santuários dedicados às divindades locais.

A cidade, analisada como um símbolo, pode representar a figura de uma mãe que é capaz de proteger seus filhos. Esta é uma das definições apresentadas no *Dicionário de símbolos*, 1991, organizado por Jean Chevalier. Como a mãe, a cidade oferece proteção e limite para seus habitantes. O autor atenta para o fato de que muitas deusas eram representadas com muralhas em suas coroas, relacionando a figura feminina às cidades edificadas.

Segundo R. J. Zwi Werblowsky, a relação com o espaço é uma das mais importantes formas através das quais os seres humanos experimentaram e concretizaram um sentimento de santidade (WERBLOWSKY, 1995, p. 1). A veneração de um espaço diferenciando-o de todos os outros envolve inúmeros sentimentos e símbolos nem sempre fáceis de compreender, mas que se constroem coletivamente e se reforçam com o passar do tempo, combinando acontecimentos históricos a eventos de fé.

De acordo com a historiadora Karen Armstrong no livro *Jerusalém: uma cidade três religiões*, de 1996, o poder exercido pela esperança na proteção e provisão a serem concedidos pela divindade era de suprema importância para a vida emocional das populações da cidade, uma vez que poderiam desaparecer tanto por catástrofes naturais quanto pela conquista do território por povos inimigos. Segundo a historiadora, era comum o pensamento

de que as cidades haviam sido fundadas pelos deuses e, portanto, era natural que os povos antigos buscassem construir seus assentamentos tanto em locais que lhes proporcionassem recursos para a manutenção da vida diária, quanto naqueles que também fossem considerados sagrados pela crença na habitação ou na aparição de um ser divino a fim de que de alguma forma pudessem com ele se conectar.

Nas sociedades arcaicas, o povoamento ocorria nos lugares que tornavam possível esse contato. (...) Estamos sempre em busca de significados e, se perdemos o que nos serve de orientação, não sabemos viver ou situar-nos no mundo. É por isso que os antigos construíram suas cidades em torno de santuário e templos que abrigavam a divina Presença. (...) Só a associação com essa realidade mais poderosa podia assegurar aos seres humanos a sobrevivência de suas sociedades. A civilização era frágil: cidades inteiras podiam desaparecer da noite para o dia, como ocorreu na Palestina no início da Idade do Bronze. Sua única esperança de continuidade consistia em partilhar, em algum grau, a vida mais potente e efetiva dos deuses (ARMSTRONG, 1996, p. 31).

A relação com uma divindade local é característica de várias cidades antigas principalmente no que diz respeito às edificações. Ainda de acordo com Armstrong, os líderes que assumiam o governo de determinado espaço deveriam edificar ali um santuário que, além de mostrar um privilégio divino daquele governante e sua conseqüente afirmação como líder, afirmavam também a sua filiação dentro de uma sociedade maior. Além disso, construções empreendidas por um soberano marcavam sua presença naquele espaço por um longo período de tempo. O projeto arquitetônico engendrado pelos líderes de cada cidade são, ainda hoje, um memorial de seu exercício de poder.

Embora tivessem um papel fundamental na vida da comunidade citadina, os santuários não eram os únicos a estabelecer uma identidade ou um atrativo de uma cidade. Uma vez fixando-se em um determinado local, e com o tempo antes utilizado em suas migrações, os homens foram capazes também de desenvolver e aprimorar suas habilidades gerando uma cultura de trabalhos e vivências específicas, distinguindo-se, assim, dos demais grupos e, se prosperando, atraindo o olhar conquistador. Daí, além das muralhas e fortificações, a organização de exércitos de proteção da população e da cultura ali desenvolvida.

Viver em uma cidade conferia, como ainda confere, uma relação de pertencimento e familiaridade com determinado território e com os demais habitantes daquela região. Constitui-se o viver em um lar no qual todos se reconhecem e se protegem mutuamente. Esses sentimentos se transformam em afeto, e o lugar se torna o seu lugar no mundo com todas as implicações subjacentes a isso, conferindo a ele um valor que, ao mesmo tempo, o liga aos

habitantes da cidade, e se diferenciam de todos aqueles que habitam fora daquela cidade. Utilizando o termo lugar como o apresentado por Yi-tu Tuan, distinguindo-o de espaço: “se pensamos o espaço como algo que permite movimento, então lugar é pausa; cada pausa no movimento torna possível que localização se transforme em lugar” (TUAN, 1977/1983, p. 6). Na pausa e fixação os homens tomam posse de espaços, tornando-os lugares e passam simultaneamente a pertencer a ele, experienciando-o e transformando-o a partir de pensamento e sentimento. Segundo Tuan, a experiência humana com os lugares se dá de duas formas: primeiro através de nosso sistema sensorial, tato, visão, audição; mas também a partir dos símbolos que os homens criam e atribuem a lugares e objetos. E nesta conexão desenvolvida com o lugar e as demais pessoas que nele residem os homens caracterizam a si mesmos.

O valor atribuído a uma cidade e a cada um de seus lugares se dá, mesmo com os sentimentos particulares dos indivíduos, de forma coletiva. Os valores e símbolos são construídos em conjunto ainda que inconscientemente. É preciso que a comunidade como um todo afira significado a um lugar para que ele tenha um papel importante para a sociedade que integra. Assim, quando uma cidade era conquistada e os estrangeiros não compartilhavam da simbologia de um determinado lugar, não viam problema algum em destruir seus edifícios e construir por cima outros novos com seus próprios valores e significados.

A dinâmica de construir, destruir e reconstruir é parte da história das cidades e se relaciona tanto a ataques estrangeiros ou aos fenômenos naturais, quanto a terremotos e a alagamentos, e ao próprio ímpeto dos homens de modificar o lugar em que habitam na direção de obter uma vida mais confortável e prática, remodelando os espaços e atribuindo novos valores considerados essenciais para a vida. Quanto mais organizada vai se tornando uma cidade, maior se torna seu grau de complexidade e vão sendo erigidas a cada dia novas edificações e novos símbolos. Mesmo a maneira como se ordena a vida cotidiana, na qual cada pessoa é capaz de reconhecer suas tarefas e seu papel diante dos outros, nos mais variados setores, é uma forma de sensação de segurança, do estar e fazer parte da estrutura de uma cidade, da qual cada cidadão é um participante e contribuinte.

Nas *Seis propostas para o novo milênio*, de Italo Calvino, encontra-se uma interessante definição de cidade, como o símbolo capaz de “expressar a tensão entre racionalidade geométrica e o emaranhado das existências humanas” (CALVINO, 1988/1990, p. 85). Para Calvino a cidade é um símbolo complexo onde se encontram misturados os homens e os espaços no qual habitam. De fato, a cidade se compõe através da presença e das relações estabelecidas entre os homens e o seu agir coletivo na transformação do espaço. Uma

cidade sem habitantes é apenas um espaço para a apreensão de um passado ou uma possibilidade de habitação no futuro. Só pela presença humana e os valores e símbolos que ela constrói é que se atribui à cidade sua vida e seu motivo.

Mesmo hoje, com as noções de sentimento pátrio e identidade mais fluidas, quando os homens se consideram cidadãos globais, devido o esgarçamento do conceito de nação e estejam cada vez mais em voga os estudos relacionados ao termo território², as cidades são ainda um importante núcleo de organização humana, no qual os homens são caracterizados como cidadãos e partícipes da vida política e cultural. Ainda que não queiram, os homens, ao nascerem em determinado lugar, carregarão epítetos de sua cidade, estado e nação. Estão essencialmente ligados ao lugar de natividade, mesmo que venha a migrar e adotar outra cidade como seu lar. Era comum as pessoas receberem epítetos relacionados ao seu lugar de nascimento e hoje é estampada em seus documentos sua cidade de origem

Diferentemente das cidades antigas, separadas umas das outras por enormes distâncias e ligadas por sinuosas e perigosas estradas – como no pensamento medieval de que os homens eram peregrinos entre duas cidades (CHEVALIER, 1991, p. 239) – hoje nos locomovemos de uma cidade para outra, cruzando divisas, mas estando sempre no território de uma cidade. Porém, ainda que não haja divisas visíveis, cada habitante reconhece as fronteiras e sabe se pertence a uma ou outra cidade. Será sempre sua cidade natal, mesmo que ele venha migrar um dia.

1.2. Cidade e Literatura

As cidades possuem outros registros de sua história que não a sua arquitetura ou o conhecimento geográfico de sua paisagem. Em particular, podem ser elencados os registros escritos, nos mais variados gêneros, que, quando preservados, auxiliam na compreensão de sua história e são importantes fontes para a compreensão do desenrolar de seus processos

² Conceito bastante debatido e que ganha novas significações e desdobramentos nos estudos desenvolvidos por Milton Santos, em *O retorno do território*, publicado em 2005, e por Arjun Appadurai, em *Soberania sem territorialidade: notas para uma geografia pós-nacional*, de 1996, dentre outros. Nas palavras de Guattari e Rolnik: “O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos” (GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 388).

culturais e políticos. Segundo Renato Cordeiro Gomes em *Todas as cidades, a cidade*, de 1994, as cidades possuem um livro de registro materializando sua própria história³, que:

preenche-se do que ela produz e contém: documentos, ordens, inventários, mapas, diagramas, plantas baixas, fotos, caricaturas, crônicas, literatura... que fixam a sua memória, cidade e escrita, indissolivelmente ligadas, impulsionam-se pela necessidade de memorização, medida e gestão do trabalho coletivo (GOMES, 1994/2008, p. 23-24).

Através de seus textos, as cidades podem ser lidas sob formas sensíveis (GOMES, 1994/2008, p. 24), considerando as relações que se estabelecem entre ela, seus habitantes e os demais homens que com ela se identificam, entrelaçando discursos e símbolos, e também as relações de poder exercido pelos homens sobre o espaço da cidade a fim de ordená-la e controlá-la. Segundo o autor, os textos da cidade são escritos em folhas que são colocadas uma sobre a outra, mostrando as várias cidades que uma mesma cidade, ou um mesmo nome dado a uma cidade, fora com o transcorrer do tempo. Assim, através dos textos, podem-se unir os diversos fragmentos da história de uma cidade, que nem sempre são contínuos, e ler o que por vezes não é imediato ou legível. O leitor destes textos das cidades lê o que foi captado em um determinado momento histórico e é o responsável por atribuir relações e conexões com outros textos dantes lidos (GOMES, 1994/2008, p. 43).

Estabelece-se, portanto, uma importante relação entre os textos da cidade e a rememoração dos muitos outros textos sobre ela escritos e as impressões visuais, quando o leitor a conhece pessoalmente. Os registros da cidade fixam sua memória como em uma fotografia que apresenta um recorte e necessariamente precisa ser vinculado a outros tantos recortes. Estes fragmentos serão analisados e atualizados pelo seu leitor, mesmo que sejam reinterpretados de maneira diferente ao compará-la com a cidade na qual se tornou. Logo, é preciso ter em conta quem escreve ou inscreve textos na e sobre a cidade e o momento determinado do registro.

Mas a cidade escrita não pode ser confundida como uma representação inequívoca da cidade real. Marco Polo, em conversa com Kublai Khan, nas *Cidades Invisíveis*, adverte que, como bem sabe o imperador, “nunca se deve confundir a cidade com o discurso que a descreve”. Mas é também preciso compreender que “no entanto, há uma relação entre ambos” (CALVINO, 1979/2014, p. 59). Como aponta Beatriz Sarlo em *A cidade vista: mercadorias e cultura urbana*, de 2009:

³ O autor baseia-se no proposto por Raquel Rolnik, no livro *O que é cidade*, p. 9.

Os discursos produzem ideias de cidade, críticas, análises, figurações, hipóteses, instruções de uso, proibições, ordens, ficções de todo tipo. A cidade escrita é sempre simbolização, e deslocamento, imagem, metonímia. (SARLO, 2009, p. 139).

A cidade escrita baseia-se na cidade real, pois “A cidade real faz pressão sobre a ficção por sua força simbólica e seu potencial de experiência, mesmo em textos que não se ocupam deliberadamente dela” (SARLO, 2009, p. 140). Como bem explicita a autora, durante o século XIX a cidade formava o espaço no qual se desenvolviam as obras literárias tanto na literatura realista como na naturalista, apresentando-a em suas questões práticas e espaciais, e as relações entre homens e as formas de organização da vida cada vez mais complexas. Na literatura são produzidos muitos discursos diferentes, ouvem-se muitas vozes, fragmentadas, que compõem um discurso maior, multifacetado, que vai se atualizando e somando com outras formas de se ver e se pensar sobre uma cidade.

1.3. A cidade de Jerusalém

Todo mundo tem duas cidades: a sua própria e Jerusalém.

(Teddy Kollek)⁴

Dentre as muitas cidades reais e fictícias, imaginadas ou sonhadas, Jerusalém ocupa um lugar de destaque não apenas por sua arquitetura, sua paisagem, sua história ou sua localização. Sua principal característica está nas relações que os homens com ela estabeleceram, sejam aqueles que nela nasceram ou aqueles que dela construíram uma imagem idealizada nos mais distantes pontos do mundo. Jerusalém é uma cidade sagrada, mística, cujas montanhas e pedras exalam fé, suscitam um passado de pertencimento e um futuro de redenção. É a representação de um lar perdido ou fervorosamente desejado, o lugar para onde os cansados das perseguições e agruras desejam retornar, ainda que não nesta vida. Uma cidade chamada Santa que perpassa o imaginário de homens e mulheres, crentes ou não.

Desde os tempos bíblicos, motivou os mais diversos textos que vão do louvor e prece, à música, à poesia e à ficção, dentre tantas outras manifestações artísticas, principalmente depois que se iniciou o período da diáspora. Na experiência judaica, como afirma Leopoldo O. C. de Oliveira, em sua tese de doutorado, intitulada *A 'Estranha Nação'*

⁴ Apud *Jerusalém: a biografia*, de Simon Sebag de Montefiore, p. 479.

de Moacyr Scliar: a ficcionalização de lugares, identidades e imaginários judaicos e brasileiros, 2006:

A volta a Jerusalém, enquanto ela mesma e enquanto metonímia de toda a Terra de Israel, sempre esteve no imaginário popular e religioso judaico desde o Exílio da Babilônia e da destruição do Segundo Templo e rendeu, como ainda rende, os mais variados tipos de texto (cabala, lendas pós-bíblicas, páginas talmúdicas e midráshicas, poesia religiosa etc.). A volta dos exilados se daria no advento do Messias e seu constante diferimento aguçava tanto o desespero do povo quanto sua esperança no cumprimento da promessa, buscando meios de entender o adiamento e de apressar a vinda da redenção (OLIVEIRA, 2005, p. 39).

Caminhar ainda hoje pelas ruas da Cidade Velha, na região central de Jerusalém, em que se encontram santuários das três maiores religiões monoteístas, é permitir o envolver-se em uma atmosfera de profunda sacralidade e reverência, é voltar no tempo e estar diante de monumentos que remontam milênios de história. O sol que ilumina as construções de pedra, todas da mesma cor, das casas e templos trazem sensações únicas em seus visitantes e também em seus moradores. Cidade que inspirou fé e também arte abriga dentro de suas muralhas colunas, cisternas, mosaicos, inscrições, pátios, altares que inspiraram literatura e música, preces e poesias, que podem ser encontradas desde os tempos bíblicos.

As descrições idealizadas de seus templos construídos e destruídos, suas representações e promessas extraídas dos textos sagrados, em particular da Bíblia, arraigaram-se fortemente ao imaginário ocidental, seja pela presença judaica, seja pela adoção do cristianismo como religião principal de vários países, ou, mais recentemente, com a expansão da fé islâmica nos países da Europa e da América. Mas não é preciso praticar fervorosamente uma destas religiões para possuir uma imagem construída da cidade. Jerusalém é um lugar que, ainda que nunca tenha sido visto, se apresenta como familiar, uma personificação do Éden, do paraíso do qual a humanidade foi afastada, e que representa a possibilidade de uma reconexão com a divindade e com a essência primordial da humanidade. É como ter acesso a um pedaço do céu na Terra.

Jerusalém é um símbolo, como proposto por C.G. Jung: “um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós” (JUNG, 1964/2008, p. 16). Ao mesmo tempo em que se apresenta como algo familiar, representa um rico conjunto de imagens nem sempre completas, dadas as diversas formas de apreensão que seu nome pode evocar.

Segundo Amós Elon, em *Jerusalém: a cidade de espelhos*, de 1989, cujo título inspirou este primeiro capítulo, “em nosso tempo, os homens já pisaram na Lua, procurando novas Jerusaléms em galáxias estranhas, mas até hoje a velha Jerusalém não foi substituída. Ela exerce um domínio extraordinário sobre a imaginação” (ELON, 1989/1992, p. 20).

Suas representações e seu lugar no coração dos crentes de cada uma das religiões que a reivindicam como *sua* cidade sagrada – a saber judaísmo, cristianismo e islamismo – motivam e inspiram fervor e devoção. Jerusalém é, há milênios, uma cidade ímã, como proposto por Raquel Rolnik, 1988, “um campo magnético que atrai, reúne e concentra os homens” (ROLNIK, 1988/1995, p. 12), na qual se encontram os homens com sua divindade, com seu Deus. Nela estão incrustadas construções e símbolos das três religiões, e está edificada hoje sobre camadas e camadas de pedras das muitas cidades que foi no transcorrer do tempo.

Seu nome fora mudado pelos romanos, quando passou a se chamar *Aelia Captolina*, em uma tentativa de apagar sua memória e viu seu território mudar diversas vezes na já citada dinâmica de destruir para construir. Foi chamada posteriormente de Palestina. É hoje uma cidade que combina aspectos da vida contemporânea com outros de tempos e lugares remotos, solenes. Seu tão famoso silêncio que, segundo Amós Oz (1993), pode ser ouvido mesmo em meio a muitas vozes, conchama à reflexão, à espiritualidade.

O poeta Yehudah Amichai escreveu que "O ar sobre Jerusalém está saturado de preces e sonhos/ como o ar sobre as cidades de indústria pesada."⁵ Às preces recitadas misturam-se os sons dos sinos das igrejas, dos *muezin*⁶ convocando os muçulmanos para suas preces, o som da sirene indicando o início do *shabat*. Mas podem ser também entoadas em silêncio, pensadas, sentidas, escritas em pequenos pedaços de papel a serem inseridos entre as frestas do Muro das Lamentações ou em grutas que abrigam as imagens de santos católicos. Uma cidade repleta de turistas que procuram uma conexão com o sagrado a partir da experiência de uma das mais antigas geografias sagradas do mundo. Há mesmo um fenômeno que acontece com frequência dentre os turistas que viajam para lá todos os anos: a síndrome de Jerusalém. Os visitantes criam tantas expectativas de estar em um local de tamanha sacralidade que passam a acreditar e a assumir uma dentre as personalidades bíblicas como Moisés ou Elias.

⁵ Versos de um poema que faz parte do livro *Shalva gdolah: sheelot uteshuvot*, de 1980. Tradução livre de Yair Mau. Disponível no link <http://www.conexaoisrael.org/jerusalem-meio/2014-05-28/yairmau> (Acesso em 15 de outubro de 2015 às 21:07).

⁶ O responsável por anunciar, do alto de minaretes, o momento das cinco preces diárias.

Jerusalém é um lugar de peregrinação e promessa, que desperta esperança de uma vida nova, um lugar que se tornou a metonímia do lar do qual se está separado. Mesmo sendo uma cidade milenar e distante geograficamente para muitos que a ela se referem, Jerusalém é um lugar de devoção e comoção ainda hoje. Nas sinagogas, mesquitas e igrejas espalhadas pelo mundo, podem ser ouvidas preces e canções a ela direcionadas ou sobre ela entoadas, ainda que a Jerusalém a que se refiram seja muito diferente da cidade que é hoje a capital do Estado de Israel. Uma cidade idealizada, utópica, celeste, que reúne esperanças de paz, ainda que, em seu solo, e, por sua causa, muitos conflitos tenham se originado.

Mas uma Jerusalém real existe e sob suas camadas de pedra ecoam milênios de história de povos diversos que nela habitaram e que com ela possuem mais do que uma relação de cidadania, pois está no centro de sua própria formação identitária. As lutas que por Jerusalém se desenrolaram, ao longo dos séculos, não está terminada: a cidade é palco de uma disputa que envolve questões religiosas e políticas. Jerusalém não é a única cidade sagrada do mundo, mas é, para aqueles que a enaltecem o modelo de paraíso primário, o Éden. A questão que se coloca é, parafraseando a canção entoada na noite de *Pessach*⁷: o que diferencia esta cidade de todas as outras?

1.3.1. Construção do ideal de uma Cidade Sagrada

Foi a partir da construção do Primeiro Templo, durante o reinado de Salomão, que Jerusalém passou a desenvolver, de forma crescente, um grande sentido de sacralidade dentro da vida individual e coletiva dos israelitas, que se desdobraria e influenciaria posteriormente nas crenças cristã e islâmica. Ao longo de seus quase quatro milênios é possível identificar que os israelitas, ancestrais dos judeus atuais, desenvolveram com a cidade e seu monte santo, Sião, uma relação de afeição e identidade muito intensa que foi um dos fortes elos do povo durante os períodos de dispersão. Identificada como metonímia da Terra de Israel, é para Jerusalém que se voltavam os sonhos e as expectativas de retorno nos longos períodos de exílio enfrentado pelos judeus. Em sua tradição profética e mística, os judeus a identificavam como o centro do mundo, de onde irradiava santidade e paz para todos os povos.

De fato, é possível verificar em mapas antigos Jerusalém como o “umbigo” do mundo até então conhecido, como o mapa desenvolvido por Heirich Bunting, em 1581, no qual o mundo é representado como um trevo de três folhas e Jerusalém representada no centro, uma ideia que ficou arraigada durante muito tempo no imaginário medieval. Na

⁷ Festa Judaica que comemora a saída dos hebreus do Egito.

tradição judaica acredita-se que no Monte do Templo foi formado o primeiro homem, Adão e por isso deveria abrigar o núcleo da vida religiosa judaica.

A cidade é também essencialmente importante dentro das crenças cristãs e islâmicas por todo um conjunto de símbolos que se desenvolveram ao longo dos dois últimos milênios, durante os quais a presença judaica na cidade jerosolimita era quantitativamente menor. Suas causas, e em particular a causa palestina, ainda hoje não solucionada, não podem deixar de ser abordadas quando o assunto em questão é Jerusalém, assim como não podem ser debatidas de forma simplista. A presença de vários grupos dentro da cidade aponta para a complexidade de sua constituição e para as dificuldades e possibilidades de coexistência.

Mas a cidade não atrai a devoção e o afeto apenas de seus moradores. Ainda hoje é crescente o número de pessoas que desejam morar ou ao menos visitar Jerusalém. Suas ruas, portões, muros, seus espaços sagrados atraem pessoas que desejam uma ascensão ao divino, a fim de aperfeiçoar sua experiência com o sagrado, e caminhar por onde seus mestres estiveram. Estes movimentos migratórios podem ser observados há séculos e são importantes indicadores da relação entre os homens e os espaços que se constituíram como sagrados.

A cidade de Jerusalém figura também na literatura de diferentes autores e épocas. Seja na prece, na prosa ou na poesia, estando seus autores dentro ou muito longe da cidade, são apresentados olhares diferenciados, que indicam que um mesmo lugar pode ser experienciado ou idealizado de maneiras multiformes. Uma cidade em que se busca um encontrar-se com algo conhecido, com um sentido, ou mesmo uma aproximação com que está oculto e restrito, numa tentativa de encontrar-se consigo mesmo e responder a importantes e inquietantes questões. Como a cidade descrita por Ítalo Calvino da qual “não aproveitamos”, apenas, “as suas sete ou setenta e sete maravilhas, mas a resposta que dá às nossas perguntas.”⁸.

Embora seu próprio nome se relacione com o termo que, em hebraico, quer dizer paz – *shalom* – e que esteja revestida de símbolos religiosos, Jerusalém foi e ainda é palco de constantes conflitos entre os grupos que a reivindicam como sua Cidade Santa, sua Terra Prometida. Experimentou durante sua história inúmeras conquistas, como a tomada pelos babilônios, pelos persas, pelos helenos, pelos romanos, dentre outros, grandes impérios que se estabeleceram na cidade que viu sendo derramados sobre si o sangue e os corpos de vários fiéis vítimas da intolerância, fanatismo e do poder despótico. A cidade gerou diversas vezes um amor tão profundo e obstinado que, de forma controversa, levou muitos homens ao

⁸ CALVINO, Ítalo. *As cidades invisíveis*. 1979/2014.

confronto, à violência, à impiedade que é contrária às suas crenças. A cidade, desde os tempos mais remotos, fora palco de sangrentos enfrentamentos que continuam sendo travados ainda hoje, cotidianamente, no ainda complexo e truncado conflito árabe-israelense. Muitos desses conflitos envolvendo o discurso pautado nas crenças de direito à posse da terra, que teria sido entregue a cada um deles por Deus.

1.3.2. Da cidade pagã à herança dos filhos e das religiões de Abraão

A cidade de Jerusalém tem cerca de quatro mil anos de história e, ainda hoje, é um importante espaço no imaginário religioso. Tendo sido palco de importantes eventos histórico-religiosos para as três religiões de Abraão, a cidade não ocupou desde sempre o importante papel na construção identitária daqueles que a reclamam como seu lugar sagrado. Foram séculos desde suas primeiras menções até constituir-se como a Terra Prometida para judeus, cristãos e muçulmanos.

Historicamente, dentre as três religiões citadas, o judaísmo foi a primeira a ter Jerusalém como cidade sede de sua devoção religiosa. Mas a história de Jerusalém começa antes de a cidade se tornar a capital de Israel e local de culto do povo judeu. Para traçar um breve panorama histórico sobre a cidade é necessário retornar à Idade do Bronze e ao território de Canaã, atual Israel.

Segundo Karen Armstrong, em seu já citado livro *Jerusalém: uma cidade, três religiões*, de 1996, durante o quarto milênio antes de Cristo, sob o domínio político do Egito, desenvolveram-se cidades como Jericó, Meguido e Laquis com construções de casas, ruas, e condutos de água. Essa região tinha grande valor estratégico, uma vez que sua localização geográfica possibilitava um elo entre diferentes e importantes povos como os fenícios e mesopotâmicos. Entretanto, Jerusalém só passaria a ser povoada e reconhecida a partir do século XIX a.C., quando as regiões montanhosas de Canaã começaram a se desenvolver. Armstrong apresenta, em seu livro, um panorama detalhado da história de Jerusalém e é a principal referência bibliográfica deste primeiro capítulo.

Armstrong afirma que, ainda que Jerusalém neste período ainda não tivesse grande expressão enquanto cidade, seu nome figura em textos de Execração⁹ dos inimigos do Egito em inscrições que datam de antes do reinado do faraó Sesóstris III, que reinou na maior parte

⁹ Inscrições sobre pessoas ou povos que os egípcios queriam eliminar. As inscrições eram feitas em recipientes que seriam partidos em rituais.

do século XIX a.C. O nome que pode ser lido nestas inscrições é “Rushalimum”, que era governada por dois príncipes.

Embora o nome Jerusalém seja frequentemente associado ao termo em hebraico *shalom*, “paz”, muitos autores o associam ao deus sírio *Shalem*, divindade importante daquele período histórico. Sendo assim, o significado do nome da cidade seria “*Shalem* fundou”, o que aponta para dois importantes aspectos: o fato de que, neste período histórico, a terra de Canaã estava sob influência religiosa da Síria, bem como para o pensamento do mundo antigo de que as cidades eram obra dos deuses. Esses mesmos deuses eram os protetores da cidade, a quem invocar nos momentos difíceis, como nas guerras ou nos períodos de grande fome. A concepção de que as cidades eram fundadas pelos deuses se amplia na mentalidade de que estes lugares eram sagrados e possibilitavam um contato mais profundo com as divindades. Um lugar que oferecia proteção e transcendência.

Antes do desenvolvimento do povo e religião dos hebreus na cidade, a divindade cultuada era a do deus *Baal*, principal deus sírio, filho do deus *El*, nome que figura nos textos bíblicos mais antigos e que depois seria vinculado à divindade cultuada pelo povo de Israel. Armstrong chama a atenção para o fato de que *Baal* era um deus forte e ativo, que, assim como outras divindades do Oriente Próximo, inspiravam uma concepção de governo dos reis baseado na justiça social, sem a qual não era possível que uma cidade pudesse ser considerada santa e seu governo legitimado.

Durante o século XII a. C., Canaã passou a ser governada pelos filisteus, do hebraico *Pelishtim*, nome do qual vai derivar, posteriormente, o termo Palestina. Pouco antes, havia chegado à Canaã um grupo que seria designado como os israelitas, cuja ocupação dos territórios canaanitas suscita diferentes posições dos estudiosos. O povoamento do território de Canaã se deu através de batalhas ou de modo pacífico? Os israelitas eram, de fato, o grupo conhecido como *Hapirus*, ou teriam saído do Egito e da escravidão a que estavam subjugados, ou eram, ainda, colonos caananitas? São questões muito importantes e que ainda geram discussões que tem sido debatidas e reavaliadas.

Embora a maioria das referências acerca da pré-história do povo de Israel seja encontrada nos textos bíblicos, existem importantes fontes extra bíblicas como as Tabuinhas de Tel El-Amarna, as estelas comemorativas e mesmo os textos de historiadores como Flávio Josefo, que escreveu a *História dos Hebreus*, que auxiliam senão em repostas definitivas, ao menos a pontos de partida para a investigação sobre a formação e estruturação do povo israelita no território de Canaã. Embora parte do que se encontra escrito nestes textos bíblicos cause controvérsias entre historiadores e arqueólogos, a narrativa bíblica é uma importante

fonte para analisar a história não só dos hebreus, que passariam a se chamar judeus após o exílio da Babilônia, que ocorreu no ano de 586 a.C., mas também dos territórios que ocuparam e que reivindicam. Na narrativa bíblica podem-se encontrar algumas características da história de Jerusalém antes que ela fosse anexada a Israel pelo Rei Davi.

Conclui-se, portanto, que a Jerusalém adorada pelas religiões provenientes de Abraão fora, em sua história até então conhecida, a morada de um deus pagão, e que havia sido povoada por grupos anteriores à colonização empreendida pelos hebreus. Mas foi no seio da sociedade e da religião hebraica que Jerusalém se tornaria a icônica cidade que encantou e confrontou o poderio de grandes conquistadores e impérios. Segundo Amós Elon a pequena cidade jebuseia, quase sem importância, teria seu futuro mudado para sempre quando os israelitas a escolheram como sua capital sagrada e por sua escolha acabariam por dividi-la com toda a humanidade (ELON, 1989/1992, p. 50).

1.3.3. A Jerusalém dos judeus

*Ah, se eu pudesse, voaria para ti com asas de águia,
E com minhas lágrimas regaria tua terra.¹⁰*

(Yehudah Halevi)

Pela tradição judaica, a primeira menção a Jerusalém no texto bíblico encontra-se no livro de Gênesis, quando aquele que se tornaria o primeiro patriarca do povo de Israel, Abrão¹¹, encontrou-se com o rei Melquisedeque¹² durante uma guerra entre reis. Note-se que, neste texto, a cidade se chama Salém: “E Melquisedeque, rei de Salém, trouxe pão e vinho; e era este sacerdote do Deus Altíssimo”¹³. Outra referência bíblica que situa Salém como uma cidade de Siquém, em Canaã é: “E chegou Jacó salvo à Salém, cidade de Siquém, que está na terra de Canaã, quando vinha de Padã-Arã; e armou a sua tenda diante da cidade”¹⁴. O Deus Altíssimo a quem o rei de Salém adora, *El-Elyion*, é mais uma das indicações que Armstrong aponta para o fato da junção posterior feita entre a divindade *El*, já mencionada, e Javé, o Deus de Israel. Embora o texto que se refere ao encontro entre o patriarca Abraão e o rei de Salém apareça no livro do Gênesis, acredita-se que esta narrativa foi incorporada posteriormente a fim de legitimar a conquista e anexação da cidade pelo rei Davi séculos depois.

¹⁰ Apud *Jerusalém: a biografia*, de Simon Sebag de Montefiore, p. 226.

¹¹ Que viria, posteriormente, a se chamar Abraão Gênesis 17.5.

¹² Melech-tzedec, cuja tradução é rei de justiça.

¹³ Gênesis 14.18.

¹⁴ Gênesis 33.18.

Durante o período de expansão dos israelitas, Jerusalém também ainda não possuía um lugar de destaque, mesmo durante o governo dos juízes e no período da primeira monarquia, no reinado de Saul. Até este momento, Jerusalém estava sob o poder dos jebuseus. Em alguns textos bíblicos, a cidade é, inclusive chamada de “Jebus”¹⁵. Só com a chegada do Rei Davi ao poder é que Jerusalém será anexada ao território de Israel. E não apenas isso: foi nesse momento que a cidade se tornou a capital da junção dos reinos de Israel e Judá sob o poderio do rei Davi, que não massacrou os habitantes que ali já viviam, mas os incorporou ao seu reinado.

Como sua conquista pessoal, Jerusalém também ficou conhecida como *Yir David*, a “Cidade de Davi”. Entretanto, não coube a ele a construção do Templo, mas a Salomão, seu filho. No mundo antigo, os reis se responsabilizavam por construir e restaurar altares e templos das divindades do lugar que governavam. Entretanto, como narra o cronista bíblico, Davi havia proposto em seu coração edificar uma casa para o Senhor, mas fora desaprovado por sua trajetória de combates e mortes: “Mas Deus me disse: Tu não edificarás casa ao meu nome, porque és homem de guerra, e tens derramado muito sangue”¹⁶. Até este momento, Jerusalém ainda não havia se tornado o centro da vida religiosa dos israelitas, que tinham outros lugares de adoração, como Betel e Siló. Mas foi durante o reinado de Davi que a cidade de Jerusalém deixou de ser apenas uma cidade para iniciar sua trajetória de sacralização, e, com ela, a instauração da importância da linhagem real davídica.

Foi durante o reinado de Salomão, filho de Davi com a jebuseia *Batsheva*, que foi construído o Primeiro Templo, cuja edificação durou oito anos, segundo os detalhes que Deus havia dado a Davi. Nele habitaria a Arca da Aliança na qual estavam as Tábuas da Lei escritas pelo próprio Deus e entregues a Moisés. O Templo foi construído no monte Sião, o monte santo. Muitas vezes, Jerusalém é interpretada como um sinônimo de Sião. As montanhas possuíam uma importante significação, uma vez que representavam para muitos povos a morada dos deuses e inspiravam fé e devoção. Como escreveu o salmista, em momentos de dor e temor, os crentes miravam o alto e clamavam: “Elevo os meus olhos para os montes; de onde me virá o socorro? O meu socorro vem do Senhor que fez os céus e a terra”¹⁷. O monte Sião era o lugar que Deus havia escolhido para fazer morada, “porque ali o Senhor ordenou a

¹⁵ Josué 18.28 e Juízes 19.10, por exemplo.

¹⁶ Crônicas 28.3.

¹⁷ Salmo 121.1-2.

bênção, a vida para sempre.”¹⁸. Com a construção do Templo, Jerusalém desempenharia, até os tempos atuais, um importante papel na vida religiosa e identitária do povo judeu.

Pouco tempo depois da morte de Salomão, o Reino de Israel se dividiu, formando dois reinos diferentes: o Reino do Norte, cuja capital era Samaria, e o Reino do Sul, que manteve como sua capital a cidade de Jerusalém. Os dois reinos lutaram por anos a fio um contra o outro, enfraquecendo-se mutuamente, o que culminou com a conquista dos territórios por novas potências que emergiam naquele momento histórico. No ano de 722 a.C., o Reino de Israel, que ficava no norte, foi conquistado pelos assírios com um tipo de colonização que criou uma miscigenação entre a população que compunha o Reino do Norte e os estrangeiros que ali se instalaram. O Reino de Judá subsistiu por mais tempo, tendo sido conquistado pelos babilônios no ano de 586 a.C., quando o Templo construído por Salomão foi destruído e boa parte da população levada para o exílio na Babilônia.

Com a destruição do Templo foi atingido o centro de culto, ao redor do qual girava a vida religiosa de Israel. Entretanto, surpreendentemente, é neste momento que Jerusalém passou a ter um outro papel, ainda mais transcendente, na vida judaica, possibilitando ainda novas configurações da vida religiosa e cultural do povo judeu. É deste período o cântico do exílio, Salmo 137, que se tornaria um hino dos exilados desde então, e não exclusivamente do povo judeu:

1 Junto aos rios de Babilônia, ali nos assentamos e nos pusemos a chorar, recordando-nos de Sião. 2 Nos salgueiros que há no meio dela penduramos as nossas harpas, 3 pois ali aqueles que nos levaram cativos nos pediam canções; e os que nos atormentavam que os alegrássemos, dizendo: Cantai-nos um dos cânticos de Sião. 4 Mas como entoaremos o cântico do Senhor em terra estrangeira? 5 Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém, esqueça-se a minha destra da minha destreza. 6 Apegue-se a minha língua ao céu da minha boca, se eu não preferir Jerusalém à minha maior alegria¹⁹.

No exílio babilônico, embora muitos deportados tenham se adaptado à vida local, prosperando mais do que aqueles que haviam ficado em Judá, a lembrança recente do Templo e sua destruição estavam presentes. A cidade tornou-se a metonímia do Reino de Judá e Israel, o lar do qual foram afastados. Entretanto, o estilo de vida que não mais existia reconfigurou o centro da vida religiosa judaica. Quando não havia mais um espaço sagrado físico, o Templo, para a prestação de culto e para morada de Deus, o que permitiu que se permanecesse ligado à religiosidade ancestral foi a Lei Mosaica, na qual estavam as instruções para o viver diário, em que se encontram, além dos dez mandamentos, diversos preceitos que os diferenciavam

¹⁸ Salmo 133.3

¹⁹ Salmo 137.1-6.

dos demais povos e configuravam uma identidade específica do povo judeu. Deus se mostrava, então, em sua característica onipresente, e acompanharia seu povo quando deportado, caracterizando uma abstração cada vez maior, mostrando-se mais que uma divindade territorial.

Durante o exílio, a cidade passou a ser idealizada. A partir da visão do profeta Ezequiel, vislumbra-se uma Jerusalém diferente, mais mística, da qual irradiaria a glória de Deus, e onde se congregariam homens vindos de diferentes partes do mundo. Mas a Jerusalém real se encontrava em ruínas e o Templo não mais existia. O que o profeta viu não foi uma lembrança da cidade, mas uma visão para o futuro, da cidade que ela se tornaria. É neste lugar que Deus habitará “no meio dos filhos de Israel para sempre”²⁰. No último versículo de Ezequiel dá-se a saber que esta cidade, que está nos montes, se chamará *Yaweh Sham*, “Javé está lá”. Esta cidade pode apontar para Jerusalém, que passaria a se apresentar, a partir de então, como uma cidade utópica. Este *lá* tanto no tempo quanto no espaço para o qual eles deveriam se por a caminho.

Segundo Amós Elon, “os exilados judeus, lamentando-se no cativeiro da Babilônia por sua cidade perdida, foram os primeiros a postular a Jerusalém celestial como alternativa mística à real” (ELON, 1989/1992, p. 54). À distância de sua cidade sagrada, os judeus no exílio idealizaram uma Jerusalém transcendente para a qual retornar seria sinônimo de salvação vindoura. Entretanto, quando, sob o governo de Ciro, imperador persa, obtiveram permissão para voltar para seu lugar de origem e reconstruir o Templo, a maior parte dos judeus da Babilônia decidiu aí continuar. As ondas de migração para o retorno eram compostas por grupos de poucas pessoas lideradas por importantes líderes, como Zorobabel e Neemias, e por fim, Esdras. Esses grupos que retornaram a Jerusalém e seus arredores e que foram reconstruindo aos poucos o que os babilônios haviam destruído conseguiram inaugurar, finalmente, o Segundo Templo em 515 a.C. Entretanto os tempos eram outros e a cidade não se converteu num lugar de glória como esperado. Como escreveu Armstrong:

Javé nunca retornou a Sião na maneira predita (...), mas seus devotos continuaram sonhando com o dia em que ele haveria de criar em Jerusalém “um novo céu e uma nova terra”. As velhas esperanças não morreram, e Jerusalém se converteu num símbolo da salvação final: integração, harmonia, intimidade com Deus e um regresso ao paraíso. A nova Jerusalém seria diferente de todas as outras cidades: os que nela morassem teriam vida longa e feliz e cada qual habitaria sua própria casa. Ali não haveria lágrimas, e os sofrimentos do passado seriam esquecidos (ARMSTRONG, 1996, p. 124-125).

²⁰ Ezequiel 43.7b.

Esta concepção de uma Jerusalém vindoura perpassaria dois milênios não só para a religião judaica, uma vez que, através da figura de Jesus, uma Jerusalém celeste seria disponibilizada a todos aqueles que nele cressem. O que se tem, a partir de então, é a divisão entre a Jerusalém de então, com todas as suas questões sociais e políticas imediatas, e a Jerusalém vindoura, como promessa para aqueles que herdarem a vida de paz, fartura e alegria, como a terra que fora prometida aos patriarcas. Uma vez introduzida no imaginário religioso, esta nova concepção de Jerusalém, a relação dos homens com esta cidade estaria transformada para sempre.

A cidade de Jerusalém continuou sua história intercalando momentos de paz e conflitos, tendo sido dominada e conquistada diversas vezes pelos importantes impérios que se levantaram nos últimos séculos antes do nascimento de Cristo, como os persas, os gregos e os romanos. Por diversas vezes o templo se viu profanado com esculturas de outros deuses, com o serviço sacerdotal não sendo realizado pelas famílias que tradicionalmente eram as responsáveis e, principalmente pelo, derramamento de sangue, e todas essas coisas se contrapunham ao seu ideal de paz.

A grande destruição de Jerusalém e seu de Templo aconteceu no ano de 70 d. C., quando exércitos romanos, sob o poderio de Tito, destruíram o local sagrado e expulsaram os judeus do território da Judeia, dando início à grande diáspora do povo judeu. Depois deste marco histórico, por quase dois milênios, os judeus não estiveram no governo, estando presentes na cidade em grupos pequenos, muitas vezes marginalizados pelos sucessivos dominadores da região. Só retornariam a governar a cidade após a Guerra dos Seis Dias, em 1967, dezenove anos após a criação do Estado de Israel.

Distantes da cidade central, os judeus desenvolveram costumes profundos como a continuidade da realização das festividades de acordo com as datas das estações da cidade, como esclarece Amós Elon:

Os serviços de Pessach (Páscoa judaica) e Yom Kipur (Dia da Expição) terminavam com a exortação “No ano que vem em Jerusalém”. Durante séculos, os judeus se voltaram em oração na direção de Jerusalém, três vezes por dia: “Retorna em mercê à Tua cidade Jerusalém e habita nela como prometeste; reconstrói-a logo, em nossos dias. Bendito sejas, ó Senhor, construtor de Jerusalém” (ELON, 1989, p. 61).

No calendário judaico, cujos meses são marcados por importantes festividades histórico-religiosas, há também dias de luto e jejum. Dias como o Yom Kippur, o Dia do Perdão, são datas solenes nas quais as vidas individuais, e também a memória coletiva, são

postas diante dos olhos, dias repletos de símbolos. E Jerusalém vincula-se a importantes dias solenes. O primeiro deles acontece no dia dez de Têvet²¹, ou *Assará Betevêt*, que relembra a destruição do Primeiro Templo pelos babilônios. O segundo acontece no dia 28 de Iyar²², *Yom Yerushaláim*, ou Dia de Jerusalém, que comemora a reunificação da cidade, que aconteceu durante a Guerra dos Seis Dias, em 1973. Em dezessete de Tamuz, relembra-se a destruição do Templo pelos romanos em 70 d.C.. Mesmo em datas festivas, como nos casamentos, faz-se uma rememoração da destruição do Templo pelo ato simbólico no qual o noivo despedaça uma taça com o pé.

Com as preces entoadas, os textos escritos e a utopia de uma Jerusalém vindoura a ser estabelecida com a chegada do Messias, Jerusalém constituiu-se como pátria memorial do povo judeu e o lugar de desejo de retorno, em particular nos muitos períodos nos quais os judeus foram maciçamente perseguidos e mortos, como na Inquisição, nos *pogroms*²³ da Europa Oriental e, mais recentemente, durante o Holocausto. O lar ancestral tornou-se o destino necessário diante dos inúmeros massacres sofridos pelos descendentes de Abraão. Pela tradição, o retorno dos judeus para Jerusalém seria empreendido pelo Messias, que se colocaram a aguardar. São também muito interessantes as referências femininas encontradas nos textos bíblicos sobre Jerusalém que, como uma mãe, se alegraria com o retorno de seus filhos, ou ainda como a noiva que adornada aguardará o dia de suas bodas.

Entretanto, retornar para o antigo Israel não foi uma tarefa simples, uma vez que, durante o período em que os judeus estiveram na diáspora, embora houvesse presença judaica na Palestina em números reduzidos, outros povos não só dominaram a região, mas viveram durante tanto tempo em seus territórios que foi inevitável o surgimento de conflitos no retorno dos judeus. E a ligação com a terra não era apenas a de ocupação. Outras duas religiões conceberam Jerusalém como sua Cidade Santa. O cristianismo e o islamismo se revezaram mais de uma vez no domínio sobre a cidade e reconfiguraram espaços e símbolos visíveis ainda hoje.

²¹ Mês judaico que ocorre entre os meses de dezembro e janeiro do calendário gregoriano.

²² Mês judaico que ocorre entre os meses de abril e maio do calendário gregoriano.

²³ Palavra russa que designa movimentos populares contra judeus.

1.3.4. A Jerusalém dos cristãos

*Jerusalém, Jerusalém! (...) Quantas vezes quis eu ajuntar os teus filhos, como a galinha os seus pintos debaixo das asas, e não quiseste?*²⁴

(Jesus)

Dentro da cidade da atual Jerusalém encontra-se a Cidade Velha, um território de cerca de um quilômetro quadrado cercado por muralhas que datam de períodos medievais. Dividida em quatro quarteirões – um judeu, um muçulmano, um católico e um armênio – representa, em suma, não apenas as religiões que reivindicam Jerusalém como sua terra sagrada, e alguns dos mais profundos períodos de dominação da cidade. Dentro destas muralhas estão a Cúpula da Rocha, a mesquita da cúpula dourada, o Kotel haMaaravi, conhecido como o Muro das Lamentações e a Igreja do Santo Sepulcro, dentre tantos outros espaços sagrados. As três religiões monoteístas possuem santuários no seio da cidade de Jerusalém, sem contar os espaços fora das muralhas, memoriais que são motivos de reclamação da cidade para si, como muitos lugares no Monte das Oliveiras.

Cronologicamente, o cristianismo foi a segunda grande religião a vincular-se a Jerusalém. O movimento religioso iniciado por Jesus, o Nazareno, e seus discípulos no primeiro século, surgiu no seio do judaísmo, uma vez que ele e seus discípulos eram de origem judaica. Segundo os evangelhos, Jesus não estava revogando a Torá, a Lei Mosaica ou Pentateuco, mas cumprindo-a. Sua pregação e a de seus discípulos é que todos aqueles que diziam amar a Deus deveriam amar aos semelhantes e praticar também a justiça social. Se, segundo a Lei, os homens deveriam amar seus amigos, Jesus os exortava a amar também seus inimigos, a dar a outra face e estarem dispostos a tornarem-se santos e justos, o que não se diferenciava tanto da essência do culto e da tradição judaica.

Em meio aos poucos relatos sobre a infância de Jesus, há, no Evangelho de Lucas, a narrativa de uma peregrinação feita por ele e seus pais para Jerusalém no período da Festa de Pessach, hábito comum no período de festividades. Mas seu ministério da fase adulta se iniciou fora das muralhas da cidade jerosolimita. Só por volta do ano 30 d.C. (ARMSTRONG, 1996, p. 172), é que Jesus retorna a Jerusalém, também no período de Pessach, pregando o arrependimento dos pecados e a chegada do reino de Deus. Muitos

²⁴ Lucas 13.34.

judeus creram que ele era o Messias que estavam aguardando, que os libertaria do jugo do Império Romano.

Dentre os últimos eventos de sua vida que podem ser encontrados nos evangelhos está sua passagem inflamada por Jerusalém. Antes de ser entregue àqueles que o crucificariam, Jesus visitou o Templo. Ao entrar no pátio do santuário, na parte separada para os gentios, expulsou, com veemência, os vendedores que lá estavam por estarem profanando a santidade do lugar. Proclamou que derrubaria o Templo e o reconstruiria em três dias. O texto dos evangelhos acrescenta a informação de que o Templo de que falava tratava de seu próprio corpo²⁵, mas, segundo Armstrong (1996), para os judeus que lá estavam, as palavras de Jesus soaram ameaçadoras por se referir ao Templo, que já havia sido destruído antes (ARMSTRONG, 1996, p. 175). A este acontecimento, se seguiram a Última Ceia, a crucificação e a ressurreição. Nos arredores da Cidade Velha está o Monte das Oliveiras, com diversas construções cristãs, como a Igreja de Todas as Nações, onde Jesus teria suado sangue²⁶ e muitos outros marcos em lugares onde Jesus esteve ou teria passado.

As últimas palavras de Cristo, antes de subir aos céus, foram uma ordenança e um encorajamento para que os discípulos fossem pelo mundo todo para proclamar as boas novas de salvação a todos os povos. E nisto reside uma essencial diferenciação em relação à religião judaica. Nos primeiros anos do cristianismo, os seguidores de Cristo espalharam-se por várias regiões a fim de apregoar o evangelho aos chamados gentios. Paulo, um judeu que se convertera durante uma viagem de perseguição aos cristãos, tornou-se o principal propagador do evangelho, fez muitas viagens para implantar e fortalecer as primeiras comunidades que se formavam em cidades como Filipos e Tessalônica. A Jerusalém que interessava aos cristãos era uma outra Jerusalém, a celeste, que desceria no retorno de Jesus, e da qual a Jerusalém terrena era apenas uma imagem espelhada e imperfeita. Nos textos da Revelação, também conhecido como *Apocalipse*, o profeta João via a Jerusalém celeste descendo com imenso resplendor depois que foram feitos novos céus e nova terra. Esse novo paraíso, onde não há nem dor nem choro, é ainda hoje o ideal de lugar de repouso e celebração que cristãos, de diferentes correntes, ao redor do mundo aguardam. Anseio esse que pode ser lido nos versos da canção abaixo, composta em 1918, que compõe um dos hinários cristãos:

Oh! Que saudosa lembrança
Tenho de ti, ó Sião
Terra que eu tanto amo,

²⁵ João 2.21.

²⁶ Lucas 22.42-44.

Pois és do meu coração
Eu para ti voarei
Quando o Senhor meu voltar;
Pois Ele foi para o céu,
E breve vem me buscar.
(HARRIS, Thoro in. Harpa Cristã)

A importância da cidade terrena de Jerusalém começou a se modificar completamente por volta do século IV, quando o imperador romano Constantino instituiu o cristianismo como religião oficial de seu império. Neste período, foi descoberto, em Jerusalém, o lugar onde teria ocorrido a crucificação, e aí foi erguida a Igreja do Santo Sepulcro.

Aos poucos começaram a ser identificados outros lugares importantes relacionados à vida terrena de Cristo e em cada um deles era construída uma nova igreja ou basílica, sendo apropriados de determinados territórios que se tornavam atrativos locais de peregrinação para os cristãos que passaram a gozar de liberdade para professar sua fé. Para lá se mudaram homens, mulheres e líderes religiosos da igreja que passaram a ver a cidade como principal local espiritual da religião.

Lado a lado à expansão do cristianismo no território de Jerusalém, se desenvolveu uma grande maledicência e perseguição aos judeus, acusados de terem matado a Cristo, e que, por isso deveriam sofrer e ser motivo de opróbrio: foram proibidos de realizar seus rituais de culto e viram o monte do Templo, aos poucos, se tornar um lugar inóspito e sempre mais profanado. O principal local da cidade de Jerusalém só reviveria um novo florescer quando chegaram à cidade os conquistadores árabes que ressignificaram muitos locais de acordo com a religião islâmica.

Embora no cristianismo primitivo a cidade terrena de Jerusalém ainda não tivesse papel primordial, com a descoberta dos lugares relacionados à vida humana de Jesus, em particular do Santo Sepulcro, a edificação de igrejas e mosteiros e a conseqüente visitação de peregrinos, construiu-se uma nova geografia sagrada, e a crença em um Deus invisível e presente em todos os lugares mesclou-se com a profunda ideia de um lugar especial no qual era ainda possível ver as marcas da vida e do sofrimento de Cristo, como o Getsêmani, no Monte das Oliveiras, e a Via Dolorosa. Iniciou-se, a partir de então, uma grande migração de pessoas não apenas para visitar, mas também morar neste lugar onde a sensação da Presença divina se fazia mais forte.

Os conflitos entre judeus e cristãos, entre cristãos e cristãos e as muitas dissensões neste período evidenciam interessantes aspectos relativos às próprias questões humanas. Muitas vezes o discurso religioso empreendido por determinados grupos componentes das

religiões imputaram à cidade e também aos seus moradores jugos extremamente pesados e cruéis, em discordância com a essência pregada de amor e respeito ao próximo. A cidade de Jerusalém foi palco de demasiados derramamentos de sangue e inúmeras mortes.

Nas Cruzadas, com o intuito de “libertar” Jerusalém dos infiéis, embora as motivações fossem diversas, exércitos compostos por grupos cristãos adentraram o território da cidade no final do século XI e quase aniquilaram por completo a população local. Dentre todos os povos que dominaram Jerusalém, e Israel como um todo, os cruzados foram os mais intolerantes e violentos. De acordo com Raymond de Aguiles, os cruzados “cavalgaram com sangue até os joelhos” (apud ARMSTRONG, 1996, p. 317-18).

Durante três dias eliminaram sistematicamente cerca de 30 mil jerosolimitas. (...) Massacraram 10 mil muçulmanos que se refugiaram no teto de al-Aqsã e passaram à espada os judeus que se reuniram na sinagoga, praticamente não deixando sobreviventes (ARMSTRONG, 1996, p. 317).

Depois da reconquista árabe, no ano de 1187 d.C, o imaginário ocidental passaria a idealizar ainda mais a cidade terrena de Jerusalém. Embora a presença cristã na cidade não tenha sido interrompida, as cruzadas não haviam conseguido o êxito pretendido e, portanto, a sensação de perda em relação à cidade passaria a compor as memórias da cristandade. Segundo Amós Elon, até o século XIX havia reis de nações europeias de crença católica que disputavam o título de “Rei de Jerusalém” (ELON, 1989/1992, p. 64).

Os conflitos no interior dos grupos cristãos continuaram por séculos, muitas vezes envolvendo corrupção e desejo de poder, manchando a imagem da fé de tantos cristãos que ansiavam seguir verdadeiramente os ensinamentos de Jesus. Em particular, em relação aos judeus, difundiu-se um grande ódio, sendo estes os descendentes daqueles que negaram e crucificaram Jesus, lançando conceitos errôneos que davam início a um forte sentimento antissemita que viria a influenciar as terríveis matanças empreendidas pela Inquisição e pelo Holocausto.

Embora os acontecimentos relacionados aos cristãos em Jerusalém envolvessem muitos aspectos políticos distantes da fé cristã, não se pode deixar de mencionar que não era ou é este um aspecto relativo a toda a cristandade. Os locais sagrados para o cristianismo em Jerusalém, como o local da crucificação, da ascensão, o Getsêmani, dentre outros, testificam os ensinamentos que receberam. A localização destes locais relativos à vida terrena de Jesus tornou-se um legitimador das crenças cristãs que passaram a ocupar um lugar especial dentro do cristianismo.

O principal legado do cristianismo, no que tange a cidade de Jerusalém, é a concepção de uma Cidade Celeste, para a qual os cristãos iriam no momento da segunda vinda de Cristo, quando serão feitos novos céus e nova Terra. Segundo a tradição cristã, Cristo governará e já não haverá mais dor ou sofrimento. A Jerusalém Celeste não é uma criação original do cristianismo, pois, como dito antes, já era uma concepção que se desenvolvia no período do Segundo Templo. Entretanto, a Jerusalém Celeste pela qual os cristãos anseiam possui um cunho mais escatológico. Embora a Jerusalém terrena seja o lugar em que ocorreram os mais importantes eventos bíblicos para a cristandade, ela não é o lugar ancestral dos crentes, que podem viver o cristianismo sem rituais que envolvam Jerusalém de uma forma mais prática. Entretanto, entre os evangélicos de vertente pentecostal é muito nítida hoje uma adoração fervorosa dos espaços sagrados em Israel. Anualmente, são organizadas caravanas de visitação advindas de vários países do mundo.

A ligação dos cristãos com a Jerusalém terrena pode ser observada na essência de alguns grupos dentre as diversificadas correntes de evangélicos, que começaram a incorporar símbolos judaicos em seus cultos, como a Estrela de Davi, o manto de orações, o *Talit*, e a comemoração de festas bíblicas como a Festa dos Tabernáculos. O ideal de alguns grupos de identificarem-se como parte do *povo eleito*, e de seguirem algumas tradições judaicas pode ser observado mesmo no Brasil. Em julho de 2014, foi inaugurada no estado de São Paulo uma réplica do Primeiro Templo, construído pela Igreja Universal do Reino de Deus e contou com a presença de representantes políticos de então como a presidente, Dilma Rousseff, o governador do estado de São Paulo, Geraldo Alckmin, e o prefeito da cidade de São Paulo, Fernando Haddad²⁷. Construída com pedras vindas de Israel, a réplica do santuário se tornou um ponto turístico representando o antigo santuário judeu em terras brasileiras.

Alguns anos antes, em 2008, no bairro de Del Castilho, no Rio de Janeiro, foi inaugurado o Centro Cultural Jerusalém, também fundado pela Igreja Universal. O centro conta com a segunda maior maquete permanente de Jerusalém no mundo – a primeira está em Israel. Em 2009 foi considerado um dos pontos turísticos do Estado do Rio.

A reprodução do Templo, como descrito na Bíblia, revela uma importância dos espaços sagrados da religião judaica dentro do cristianismo. A Jerusalém real, e sua geografia sagrada, ainda hoje, agem como um ímã para cristãos de todo o mundo que encontram nela os

²⁷ Reportagem na íntegra disponível em <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/07/templo-de-salomao-e-inaugurado-em-sao-paulo.html> (Acesso em 05 de janeiro de 2016, às 10:05). Outras informações no site oficial do Templo <http://sites.universal.org/templodesalomao> (Acesso em 05 de janeiro de 2016, às 10:16).

lugares que confirmam suas crenças, e na qual realizam o sonho de peregrinar pelos principais locais da vida de Cristo.

Mas a presença e domínio da cristandade em Jerusalém não foi constante. No século VII d.C., chegou a Jerusalém a terceira religião que adotaria a cidade como seu centro sagrado. Vindos do oriente, da Arábia, os seguidores do profeta Maomé apareceram na cidade a fim de conquistar aquela que chamavam de *Al-Quds*, “A Santa”.

1.3.5. A Jerusalém dos muçulmanos

*Glorificado Aquele que certa noite levou seu servo do lugar sagrado de oração para o lugar sagrado de oração mais distante*²⁸.

(Alcorão, 17, 1)

O Alcorão, livro sagrado da religião islâmica, não faz uma menção direta à cidade de Jerusalém. Entretanto, é interpretada como a *qibla*²⁹ mais distante, para onde, em companhia de Gabriel, o profeta Maomé fizera a Jornada Noturna, a *Isra*. Seus seguidores identificaram, posteriormente, este distante lugar de oração como Jerusalém. Embora os principais lugares sagrados para a religião islâmica sejam Meca e Medina, as narrativas da Viagem Noturna e da ascensão do profeta vincularam a nova crença à cidade central do judaísmo e do cristianismo.

Quando, no século VII, chegaram ao território jerosolimita o califa Omar e seu exército para conquistar o lugar para onde seu grande profeta, Maomé, segundo a crença islâmica, teria ascendido aos céus, Jerusalém estava sob a dominação bizantina. Enquanto havia conflitos em seu território entre os líderes cristãos, lá ao longe, no Oriente, era desenvolvida uma grande devoção e uma obstinação pela cidade no seio da religião muçulmana que culminaria com a conquista árabe.

Embora distantes e sem que Jerusalém fosse seu espaço sagrado central, o líder islâmico Maomé considerava a nova religião como um desdobramento do judaísmo e do cristianismo, em sua forma mais excelente da fé que provinha do ancestral, o patriarca Abraão. Naturalmente, Jerusalém, como a cidade que abrigava o Templo teria uma grande importância no imaginário muçulmano. Segundo Zvi Werblowsky, em *El significado de Jerusalem para judios, cristianos y musulmanes*, de 1995, a santidade da cidade, assim como outros conceitos judaico-cristãos, como o juízo final e a crença em um deus único, compunha o legado herdado das duas primeiras religiões (WERBLOWSKY, 1995, p. 3).

²⁸ Apud *Jerusalém: a biografia*, de Simon Sebag de Montefiore, p. 172.

²⁹ Direção da prece.

A conquista empreendida por Omar e seus seguidores se deu de uma forma excepcional na história da cidade de Jerusalém. Ao invés de subjugar seus habitantes, como havia ocorrido muitas vezes antes, os muçulmanos possuíam um importante senso de respeito pelos chamados “povos do livro”. Embora tivessem algumas restrições em relação aos antigos moradores, não destruíram igrejas nem oprimiram os judeus. Pelo contrário, permitiram que os judeus voltassem a morar dentro da cidade. Os primeiros anos de domínio árabe foram pacíficos. Mas quando as primeiras gerações de califas a governar a cidade morreram, voltaram a acontecer atos de violência por conta de brigas internas entre os governantes e os descendentes do profeta. Assim como em boa parte dos reinos e impérios, as dissensões internas desestruturavam e enfraqueciam os governos e abriam precedentes para a perda de domínio e prestígio, sendo alvo de conquistas e da consequente perda de território.

Reconstruindo locais destruídos em tempos anteriores, reconsagrando e ressignificando santuários, em particular o Monte do Templo, os muçulmanos construíram um legado cultural e arquitetônico que reconfigurou espaços até os dias de hoje. A principal referência arquitetônica da cidade é o Domo da Rocha, ou Cúpula do Rochedo, a grande mesquita com a cúpula dourada, construída na esplanada onde se situava o antigo templo judaico pela dinastia árabe dos omíadas. Como explicitado por Simon Sebag Montefiore (2011), em *Jerusalém: a biografia*.

No prazo de poucos anos, os califas transformaram o monte do Templo num santuário islâmico e Jerusalém numa cidade imperial omíada (...) Os omíadas cobriram o monte do Templo de novas cúpulas, todas antes ligadas a tradições bíblicas, de Adão a Abraão, passando por Davi e Salomão até Jesus. Seu cenário do Juízo Final ocorria no monte do Templo, quando a Caaba iria para Jerusalém (MONTEFIORE, 2011, p. 186).

O domínio árabe sobre Jerusalém durou muitos anos, mas foi interrompido pela chegada dos cruzados em 1099. Com a vinda dos conquistadores de impérios cristãos, Jerusalém se viu novamente arrasada pela crueldade em nome da fé, da reclamação de posse. Com o discurso padrão de que libertariam o Santo Sepulcro das mãos de infiéis, irromperam na cidade. A primeira cruzada foi tema do poema épico do escritor italiano Torquato Tasso, publicada em 1581. Para os cruzados era preciso libertar Jerusalém

Pois dentro das muralhas povo habita
Que na religião tem diferença
Em Christo a parte minima acredita.
Mas depois que em Sião elle exercita
O mando, e n'ella vive, com offensa
Da justiça, os de Christo carregára

De tributos, e os seus alliviará
(TASSO, 1581/1864, p. 22)

Os cruzados governaram por um tempo pequeno. Menos de cem anos depois, os muçulmanos, liderados por Saladino, novamente assumiram o poder. Desde então, outros impérios se sucederiam na dominação do território palestino, como os mongóis e os otomanos. Expulsos, os cristãos desenvolveram um sentimento de posse em relação à cidade que fora perdida e por muitos anos continuou latente inspirando novas tentativas de cruzadas.

Durante a dominação árabe, houve momentos de tolerância com os outros grupos religiosos da cidade, como durante o período de Omar, no qual os judeus foram convidados a rezar novamente no Monte do Templo e cerca de setenta famílias judaicas foram convidadas para habitar a região ao sul.

A presença árabe e a fé islâmica ampliaram ainda mais a sacralidade que já era característica da cidade. Por incorporar alguns preceitos da fé judaica e da fé cristã, o islamismo ampliou a concepção de que em Jerusalém está o centro do mundo, mais especificamente, como afirma Sarah Kochav, em *Israel*, 2006, a “rocha situada no centro da mesquita é considerada o centro do universo” (KOCHAV, 2006, p. 180). Expandiu também a concepção de que, assim como o mundo começou ali, terminará ali no dia do grande Juízo Final, em uma crença apocalíptica.

Por cerca de quatorze séculos, Jerusalém tem sido um dos mais importantes locais de fé do islamismo e a presença árabe na Cidade Santa foi fundamental para legitimar as crenças deste enorme grupo. Diferentes grupos árabes dominaram Jerusalém durante este período, como os omíadas e os mamelucos, cada um deixando contribuições distintas, fosse na arquitetura, fosse nas leis e nas formas de convívio com os demais grupos que habitavam a cidade. Hoje, a população árabe em Jerusalém é de maioria muçulmana, embora haja também outros grupos, como os árabes cristãos maronitas.

A reivindicação árabe em Israel na contemporaneidade está envolta por questões religiosas, mas também as ultrapassa. Com a criação do Estado de Israel e as questões referentes à partilha da terra que foi alterada com a guerra ocorrida em 1967, os conflitos relacionam-se a conteúdos de natureza política. Por diversas vezes, a comunidade internacional tentou tornar Jerusalém um território com administração internacionalizada, a fim de evitar os conflitos que por ela são engendrados. As autoridades palestinas reivindicam a Jerusalém Oriental, que esteve sob o domínio da Jordânia entre 1948 e 1967, como a capital do futuro Estado palestino. E, por conta das questões que envolvem os conflitos, muitos

países não reconhecem Jerusalém como a capital do Estado de Israel. Por isso, embaixadas estrangeiras, como a do Brasil, se localizam na moderna cidade de Tel Aviv.

1.4. As Jerusaléns utópicas

No século XVI, Thomas More cunhou o termo *utopia*, uma palavra formada por vocábulos de origem grega que pode ser compreendida como “lugar nenhum”. Entretanto, o conceito de utopia teve vários desdobramentos, principalmente no campo filosófico, que ultrapassaram seu sentido inicial. Em seu uso mais corrente e mais imediato encontra-se a noção de um lugar ou uma ideia de perfeição que não podem ser encontradas ou concretizadas. Como definido por Michel Foucault, um lugar “cujos vestígios seria impossível rastrear em qualquer mapa ou qualquer céu, muito simplesmente porque não pertencem a lugar nenhum” (FOUCAULT, 1984/2013, p. 19).

As utopias seriam, então, a consumação de sonhos que parecem inatingíveis. Lugares sem lugar, aos quais se vinculam as mais profundas esperanças humanas como justiça, solidariedade e paz. Quanto mais distantes de uma realidade reconfortante, em meio a inúmeros infortúnios e desesperos, mais cara é a ideia de um lugar onde as necessidades de segurança e afeto sejam satisfeitas. Ainda nas palavras de Michael Foucault, em *As palavras e as coisas* de 1966:

As utopias consolam: se elas não têm um lugar real, pelo menos se expandem num espaço maravilhoso e liso; elas abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões acessíveis, ainda que seu acesso seja quimérico (FOUCAULT, 1966, p. 10-11, apud CHIAPPARA, 2006, p. 3-4).

Embora as utopias sejam frequentemente associadas a ideias irrealis, elas não se formam num espaço vazio, a partir do nada. Estão relacionadas a um espaço em um determinado tempo aos quais se contrapõem: são versões aperfeiçoadas ou reorganizadas de espaços reais, dos quais preservam algumas características. As utopias são construídas a partir de esperanças e de expectativas muito reais. Segundo o filósofo Ernst Bloch, em *O princípio esperança I³⁰*, de 1959, as utopias são formas da não conformidade com o que é ou está precário no mundo e são importantes indícios de que a ordem das coisas não está correta. Não se constituem em algo que nunca poderia ser concretizado, mas sim naquilo que *ainda não é*,

³⁰ Esta obra foi publicada em três volumes. Sua elaboração e revisão durou cerca de vinte anos, tendo sido publicada em 1959. Em português, os três volumes de *O princípio esperança* foram publicados pela editora Contraponto/edUERJ.

ou “*que-ainda-não-se-tornou*”(BLOCH, 1959/2005, p.16). Semelhantemente, a figura do utopista não é a de um sonhador de fantasias, mas, como delineado pelo pensador Michael Löwy, o utopista “é simplesmente o defensor de uma ordem social justa e humana que ainda não existe em nenhuma parte (*u-topos* em grego); é o indivíduo que sonha com uma cidade ideal situada no futuro” (LÖWY, 2009, p. 72).

Segundo Bloch, as utopias não podem ser concebidas em um sentido estreito “definido apenas pelo que é ruim (fantasia emotivamente irrefletida, elucubração abstrata e gratuita), mas justamente no novo sentido sustentado do sonho pra a frente, da antecipação” (BLOCH, 1959/2005, p. 22). Ernst Bloch propõe que as utopias são uma antecipação da consciência, que, entretanto, não podem ser confundidas com uma atitude passiva daquilo que se deseja, mas é um esperar que move para frente, em direção ao que se encontrará no futuro. Ernst Bloch era um judeu alemão e um ateu convicto. Contudo, sua concepção de utopia está vinculada sobremaneira a conceitos de messianismo das concepções judaico-cristãs (LÖWY, 2011).

As utopias foram, por vezes, formadas a partir de um ideal de sociedade perdida ou ainda não realizada, um retorno à Idade do Ouro, proposta por Platão, ou ao Éden judaico-cristão. No caso judaico, durante o exílio babilônico, os profetas vislumbraram um tempo em que o Deus de Israel restauraria e reintegraria as doze tribos de Israel, na revolução que seria instaurada pelo Messias. Um reino terreno, mas radicalmente transformado, principalmente se comparado à Jerusalém daquela época, que estava destruída.

Embora Jerusalém seja um lugar real, encontrável nos mapas, ela pode ser considerada uma cidade utópica. A própria crença na promessa inicial de uma Terra Prometida para os hebreus através do pacto firmado com Abraão era a antecipação de um lugar futuro onde a vida seria muito melhor do que aquela que viviam então, uma terra que “manava leite e mel”, onde viveriam sob preceitos específicos, apontando, assim, para uma forma de utopia. A imagem deste lugar motivou a saída do Egito e a caminhada por quarenta anos pelo deserto até que, finalmente, os descendentes de Abraão puderam adentrar seu território.

A cidade de Jerusalém caracteriza-se como um microcosmo, pois reúne dentro de suas divisas uma complexidade imensurável de existências humanas. Não reúne apenas diversas formas de se relacionar com o espaço e o sagrado, mas línguas e culturas que se diferenciam por suas formas de ver e se relacionar com a cidade. Embora em seu território coexistam, de maneiras nem sempre pacíficas, judeus, muçulmanos e cristãos, há um imenso grupo de pessoas fora de seu território, espalhadas pelo mundo, ligadas a essas religiões ou

não, que possuem suas formas particulares de idealizá-la. Segundo Montefiore, 2011, Jerusalém é:

a única cidade a existir duas vezes – no céu e na terra. (...) O simples fato de Jerusalém ser ao mesmo tempo terrena e celestial significa que a cidade pode existir em qualquer lugar: novas Jerusaléns têm sido fundadas por todo o mundo e todos têm sua própria visão de Jerusalém (MONTEFIORE, 2011, p. 11).

Tomando como princípio o que está expresso no poema de Yehudah Amichai, antes mencionado, existem pelos menos duas Jerusaléns: a de cima e a de baixo. Pensando inicialmente no par *cidade terrena X cidade celeste*, como concebida pela teologia cristã, tem-se a oposição de duas cidades que se espelhariam, mas a cidade celeste, que está no futuro, sobrepuja em glória, beleza e justiça a sua correspondente terrena. É sua versão aperfeiçoada, que se espera alcançar no porvir, mesmo depois da morte do corpo. Um fato para aqueles que por ela esperam. Esta cidade *descerá* dos céus, adornada como uma noiva³¹. A *Nova Jerusalém* pela qual esperam os cristãos é uma cidade utópica, sublimada, mas, para aqueles que crerem, sua concretização é um fato na segunda volta de Cristo. Nas correntes milenaristas baseadas no livro de *Apocalipse*, Jesus governará e haverá paz e abundância na Terra e então Jerusalém será dada como herança àqueles que perseveraram na fé. Morar nesta cidade, e estar livre do destino eterno de separação de Deus, alimentou, como ainda alimenta, a fé cristã moldando a vida individual e coletiva de seus seguidores.

O judaísmo também concebe uma Jerusalém celeste, que surgiu antes do ideal cristão. No período após a destruição do Segundo Templo, muitos textos surgiram como os livros de Baruc e Henoc, textos que não fazem parte do cânone bíblico judaico. A cidade que então ainda estava invisível, ainda iria manifestar-se e seria a morada de Deus (ARMSTRONG, 1996, p. 191). Entretanto, como pontuado por Werblowsky, (1995), no ideal judaico messiânico, mesmo em suas vertentes secularizadas dos séculos XIX e XX, existem também duas Jerusaléns. A Jerusalém terrena possui um simbolismo muito mais aprofundado, mais essencial, que é transmitido à Jerusalém Celeste. Citando um Midrash³² Tanchuma, o historiador afirma que:

Em razão de seu imenso amor pela Jerusalém terrena, “Deus construiu uma em cima”. Em outras palavras, a Jerusalém terrena não reflete um arquétipo celestial, nem tão pouco deriva seu significado do fato de ser espelho de uma realidade celestial. Constitui um valor em si mesmo e como tal serve de arquétipo para a

³¹ Apocalipse 21.2.

³² Método homilético de exegese bíblica empreendido pelos sábios judeus.

Jerusalém divina do céu. De acordo com esta tradição, não é possível obter a perfeição espiritual se se nega a importância da esfera histórica com suas realidades materiais, sociais e políticas (WERBLOWSKY, 1995. p. 16).

De acordo com a citação acima, a utopia de uma Jerusalém divina vindoura nunca deixou de relacionar-se com a cidade terrena. Citando o Talmud, Werblowsky apresenta a noção de que antes de estar na Jerusalém celeste, é preciso entrar na Jerusalém terrena. Logo, a cidade terrena de Jerusalém, localizável, é imprescindível para a concepção daquela que ainda não foi manifesta. A cidade utópica, vista pelo profeta Ezequiel, registrada em seu livro de mesmo nome, era muito mais transcendente se comparada à realidade da cidade de Jerusalém após a destruição engendrada pelos babilônios. Ele viu uma cidade sobre uma alta montanha, chamada de *Yahweh Sham*, “Javé está lá”. Lá, onde eles ainda não estavam, mas que o profeta já podia ver. Essa cidade não era apenas para os judeus: sua efetivação seria benéfica para toda a humanidade (ARMSTRONG, 1996).

Uma caracterização que pode ser vinculada à apresentada pelo Midrash acima é uma das definições de Jerusalém encontrada no *Dicionário de símbolos*, 1991, já antes mencionado. Em contraposição às cidades terrenas, construídas como quadrados, os paraísos na terra seriam redondos, constituindo-se como uma parte do céu, ou paraíso na terra. Já a Nova Jerusalém teria um formato quadrado, representando, assim, uma parte da terra no céu, cuja projeção aponta para um futuro bom sem precedentes na história (CHEVALIER, 1991, p. 517).

A partir da instauração do exílio, a centralidade de Jerusalém na vida judaica modificou-se radicalmente assim como a própria relação entre o povo judeu e o espaço. Por abrigar o Templo, a cidade encontrava-se no “centro do mapa sentimental” do povo judeu disperso, era o local para onde se voltavam as preces. Entretanto, quando o imperador Ciro permitiu o retorno dos judeus para Israel e promoveu um incentivo para a restauração do Templo, muitos daqueles que haviam sido exilados não retornaram. Iniciavam-se as comunidades judaicas da diáspora, para as quais a cidade era sua capital memorial e a metonímia territorial de sua identidade como um povo, mesmo que lá não estivessem.

Como afirma Pedro Pinchas Geiger, em seu artigo *O povo judeu e o espaço*, de 1998, desde que obteve sua configuração como uma nação estabelecida, o povo judeu experienciou momentos intercalados de supremacia e governo judaico, como no período de dominação dos

*hasmoneus*³³, e períodos diaspóricos, por vezes existindo comunidades judaicas concomitantemente dentro e fora de Israel, o que permitiu que comunidades se desenvolvessem suas idiossincrasias, mantendo, porém, uma identidade coletiva, em cujo seio estava uma terra ancestral. A maneira com a qual os grupos de judeus se relacionam com o espaço é sem dúvida um fenômeno que intriga, pois mantiveram-se voltados à Jerusalém e a Israel como um todo por todo o tempo da diáspora. O conceito de uma divindade onipresente foi também fundamental para a manutenção da unidade ao redor do mundo, pois possibilitou uma vivência judaica onde quer que estivessem, e, após a destruição do Segundo Templo, as comunidades da diáspora sobrepujavam numericamente a população judaica de Israel.

O papel de Jerusalém na vida judaica adquiriu um status memorial, virtual: era, ao mesmo tempo, a representação de um passado nacional comum e a projeção de uma época vindoura a ser instaurada pelo Messias. Por isso, continuou a ser evocada, louvada, uma imagem alimentada pelo imaginário, idealizada e transformada. Ainda que o Messias fosse uma transfiguração de um rei como Davi, ele é um ser outro, que iniciará um tempo novo. A ela convergiam o passado e o futuro, um sentido maior para o presente muitas vezes desolador. Segundo Armstrong (1996), quando o profeta vislumbrou uma nova cidade, não estava “simplesmente se apegando ao passado, e sim elaborando uma nova visão para o futuro” (ARMSTRONG, 1996, p. 112).

Jerusalém é uma cidade utópica no sentido atribuído por Foucault, como consolo e o vislumbre de um lugar cuja lembrança coletiva foi capaz de alimentar esperanças; é também uma utopia, como proposto por Bloch, não como uma esperança irreal, mas como desejo, *desiderium*, por uma vida melhor que fosse possível e realizável: a memória carregada de passado, incubada de uma antecipação do que ainda *não-veio-a-ser*. Para tal propósito, é preciso ter uma espécie de telescópio, capaz de atravessar a proximidade imediata e ver mais à frente.

Para a tradição judaica, a Jerusalém utópica sonhada na diáspora surgira a partir da lembrança, da memória, mas essa visão ampliou-se ao longo dos séculos, principalmente nos períodos de perseguição que os judeus enfrentaram, nos quais por várias vezes foram considerados intrusos nas nações que integravam. A utopia projetada para o futuro: rememora o Primeiro e o Segundo Templos destruídos, mas se projeta para o Terceiro Templo que ainda não existe. Muitos judeus sequer havia visitado a cidade ao longo de suas vidas e as imagens

³³ Estabelecido pela Revolta dos Macabeus que venceu os governos dos selêucidas e culminou com a restauração do Templo que havia sido profanado durante a dominação grega. A Revolta aconteceu em 165 a.C. e o período dos *hasmoneus* durou pouco mais de cem anos.

dela construídas estavam carregadas pelas idealizações a partir de referências, os textos e as profecias bíblicas, as preces diárias, gravuras em livros, a lembrança da destruição do Templo durante os dias solenes do calendário, dentre outras formas às vezes muito distantes e distintas da Jerusalém real que lhes era contemporânea. Durante séculos se ouviu: “No ano que vem em Jerusalém” até que, com o empreendimento do *sionismo*, voltar a habitar sua Terra Santa tornou-se uma possibilidade real.

A utopia judaica está profundamente vinculada à ideia de messianismo e o novo tempo a ser instaurado no futuro. É importante salientar que o Messias e o messianismo judaico se diferem da concepção cristã de Messias, como pontuado por Marta Topel: “para o judaísmo o Messias é, antes de tudo, uma figura política que libertará da dominação dos gentios, reunindo-os em um Estado soberano na Terra de Israel. Depois deste primeiro passo, virá a redenção para os judeus e para a humanidade” (TOPEL, 2015, p. 14). Este novo tempo a ser instaurado pelo Messias foi importante não apenas para a continuidade da identidade judaica e seu motivador para o futuro, mas para o próprio conceito de utopia. Segundo Michael Löwy (2011), o socialismo moderno e suas utopias estão muito relacionados a ideais judaico-cristãos desenvolvidas de formas secularizadas por pensadores das comunidades judaicas da Europa Central no período entre guerras, como nas obras de Gustav Landauer, Walter Benjamin, Ernst Bloch, não religiosos ou *ateus religiosos* como proposto por György Lukács, e uma outra corrente de tendência messiânica-romântica socialista de autores como Martin Buber e Gershom Scholem, distintas das correntes de pensadores judeus da Europa Oriental. As tradições judaicas com as quais se relacionam não são, contudo, uma forma de reaproximação da religião como ela se apresentava, mas um vislumbre de possibilidades de “um futuro mais humano”.

No caso do conceito de utopia de Ernst Bloch trazido para este trabalho, é possível encontrar várias influências diretas das esperanças judaico-cristãs como modelos de futuro radicalmente transformados e genuínos. Como salienta Michael Löwy (2011), na obra de Bloch a religião é a utopia por excelência, mesmo que seja contraditoriamente uma religião ateuista. O que Bloch propõe é salvar “transportando-os em direção à imanência, os tesouros da esperança e os conteúdos do desejo da religião” (LÖWY, 2011, p. 47). A utopia que Bloch propõe é não uma melhora nos estados do mundo, mas irrupção de uma realidade outra, revolucionária, que se assemelha ao romper o *continuum* da História proposto por Benjamin nas Teses. Uma ruptura.

Buber e Scholem envolveram-se com o movimento sionista – que implementaria o Estado judaico sem a figura do Messias, e, para alguns, o Estado era o Messias – e migraram

para viver em Jerusalém. O modelo de sociedade pautada no socialismo utópico proposto por Buber podia ser observado nos *kibutzim*³⁴ que foram formados na Palestina, em uma comunidade de cooperativas, que lhes foram contemporâneas. Os ideais da era messiânica judaica foram fundamentais nas concepções de uma sociedade socialista na obra destes pensadores, no delinear de uma sociedade baseada em princípios de justiça e solidariedade.

O termo sionismo está impregnado de simbolismo, uma vez que foi formado a partir da palavra Sião, um dos sinônimos de Jerusalém. O ideal sionista abarca conceitos messiânicos, religiosos, mas é de fato um movimento secular. Ao mesmo tempo em que sua proposta envolvia a esperança coletiva alimentada pelo fervor religioso de um retorno a Israel, a formação de um Estado judeu na Palestina pode ser interpretada tanto como uma vertente secular do messianismo judaico, quanto como um entrave para a concretização que seria implementada por este líder e sua consequente redenção. Mas é fato que o movimento sionista alcançou, a seu modo, o propósito e o desejo utópico de retornar à Terra de Israel e nele criar ou recriar um lar judeu. Com as anexações de 1967, Jerusalém voltou a ser a capital de Israel em sua terra ancestral. Uma utopia efetivamente concretizada.

1.5. Uma cidade heterotópica

Além de ser uma utopia como acima foi proposto, a cidade de Jerusalém pode ser também compreendida pelo conceito de heterotopia desenvolvido por Michel Foucault. Segundo o filósofo, as utopias nascem na cabeça dos homens, nos pequenos espaços entre suas palavras, nas narrativas, nos sonhos ou no “vazio de seus corações”. Seria impossível encontrar seus rastros no mundo porque não pertencem a lugar nenhum (FOUCAULT, 1984/2013, p. 19).

Entretanto, para Foucault há utopias situáveis dentro do espaço real, cotidiano, e do tempo. São utopias reconhecíveis, localizáveis e que exercem uma contraposição aos espaços comuns. Estes espaços são nomeados por ele de *contraespaços* ou de *hetero-topias* – lugares diferentes; lugares outros. Como pontuado por Chiappara (2006), o prefixo *hetero-* pode ser logo relacionado ao “outro”, mas também àquilo que está “ao lado”, ou mesmo “contra”. Para Foucault: “Em geral, a heterotopia tem como regra justapor em um lugar real vários espaços que, normalmente, seriam ou deveriam ser incompatíveis” (FOUCAULT, 1984/2013, p. 24).

³⁴ Os *kibutzim* foram criados entre o fim do século XIX e início do século XX em Israel. São comunidades construídas baseadas em preceitos socialistas, de vida voltada para o trabalho, muitas vezes agrícola, com fortes valores coletivos.

Em uma conferência pronunciada no ano de 1967, *Des espaces autres*, publicada apenas em 1984, Foucault afirmou que:

Há (...) e isso provavelmente em qualquer cultura, em qualquer civilização, lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade e que são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis. Esses lugares, por serem absolutamente diferentes de todos os posicionamentos que eles refletem e dos quais eles falam, eu os chamarei, em oposição às utopias, de heterotopias (FOUCAULT, 1984, p. 415).

As heterotopias propostas por Foucault são espaços localizáveis, reais em todas as culturas e que são diferentes das imagens que deles são feitas. São utopias efetivamente concretizadas nas quais os posicionamentos reais da cultura são “ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos”. Apresenta ainda a figura do espelho como sendo, ao mesmo tempo, uma utopia que me mostra em um lugar onde eu não estou, e uma heterotopia uma vez que o espelho é real e, a partir da imagem que de mim reflete em um *não lugar*, faz com que eu me ausente de onde estou e depois retorne meu olhar para onde estou de fato, me reconstituindo. O espelho figura como uma heterotopia capaz de estar conectado com o que é real e, ao mesmo tempo, irreal, pois só pode ser percebido através do objeto espelho.

Jerusalém pode ser concebida como uma cidade heterotópica nos termos de Foucault, pois se constitui como um lugar real sobre o qual é possível estar fisicamente, mas é capaz de ser um espaço único que justapõe, ou mesmo aglutina, vários espaços e tempos diferentes, complexos e aparentemente inconciliáveis. Como no segundo princípio proposto pelo autor, uma mesma heterotopia pode funcionar de formas diferentes ao longo de sua história, e ganhar outras atribuições de acordo com as crenças e modelo de cultura vigente. Jerusalém é, concomitantemente, a cidade reivindicada por três grupos de indivíduos diferentes, que nela estiveram em períodos distintos em configurações que se modificaram ao longo de quatro mil anos, cada grupo ressignificando seus espaços a fim de atribuir-lhes um caráter de pertencimento.

Ouvir o nome Jerusalém ativa várias possibilidades de apreensão: para os judeus, remonta sua ancestralidade e reforça a presença judaica e o Estado de Israel; para os palestinos, também evoca sentimentos de pertencimento e a cidade representa a capital do Estado que almejam estabelecer; para os cristãos, os locais da morte e ressurreição de Cristo, e que representou o poderio da Igreja durante a Idade Média; para os muçulmanos, é “A

Santa”, onde o profeta Maomé ascendeu e sobre a qual se estabelecerá o Juízo Final. Tudo isso além de todas as referências escatológicas, místicas e utópicas da cidade. É uma cidade à qual, de forma tão singular, é possível se conectar onde quer que se esteja. O apelo que ela tem é tão grande que houve muitas pessoas cujo último desejo era serem enterradas nos arredores da Cidade Velha – a fim de serem as ressuscitadas primeiro. Na teologia cristã, haveria gente de todos os povos e, segundo a crença, seriam reunidas na nova cidade que virá.

A Cidade Velha, no coração da atual cidade de Jerusalém, representa em suma uma heterotopia. Como no jardim proposto por Foucault, dentro de suas muralhas, divididos por uma linha imaginária, mas nem por isso flexível, estão quatro grupos – árabes, judeus, cristãos e armênios –, representando as muitas possibilidades de se relacionar com a cidade que foi considerada o “umbigo” do mundo. É possível ouvir os sons produzidos por cada uma delas. A Cidade Velha de Jerusalém reúne, dentro de um espaço de cerca de um quilômetro quadrado, símbolos de várias épocas e dos vários grupos que sobre ela estiveram.

Talvez, como em nenhum outro lugar do mundo, seja possível encontrar tantas visões distintas, tantos sentimentos evocados, tantas aspirações messiânicas. Mesmo que represente os mais profundos anelos, viu, no decorrer, da história sua realidade ser tão diferente da imagem que seu nome evoca. O amor que ela provoca no imaginário, moveu homens e mulheres em momentos diversos da história até seus portões, permitiu que o paraíso perdido tivesse uma referência real. Pode ser igualmente considerada uma *heterocronia*, pois não só aciona tempos distintos como possui marcos de rememoração por todo o seu espaço. É como ter acesso a um arquivo de sua história disponível aos olhos, ao mesmo tempo em que a vida continua a acontecer. E, embora a maior parte de seus espaços sagrados seja aberta para os que a visitam, existem lugares que não são penetráveis por todos.

Todas as imagens que a ela foram atribuídas nem sempre coincidiram com a cidade real que é hoje capital do Estado de Israel, uma capital à revelia de muitas comunidades internacionais. Por toda sua simbologia e todo o seu histórico de conflitos que ainda hoje não estão solucionados, surgiram muitas propostas de internacionalizar a cidade, como os planos aprovados pela Comissão Peel, em 1937, e pela ONU, em 1947, que propuseram Jerusalém como um *corpus separatum*, a fim de apaziguar os embates que se tornaram comuns no fim da primeira metade do século XX e permitir o acesso às áreas sagradas, iniciativas que, no entanto, não foram bem sucedidas (ELON, 1989).

A cidade de Jerusalém, portanto, pode ser compreendida de várias maneiras, dados os valores simbólicos que possui e produz no imaginário humano durante toda a sua existência. Uma cidade na qual se contrastam muitas imagens, similares e distintas umas das outras, e

que é capaz de abarcar todas elas. É uma cidade mítica, lendária, utópica e real. Que abrange num só nome o que foi, é e virá a ser.

1.6. A cidade sob a perspectiva distópica

Antes de concluir as discussões deste primeiro capítulo sobre os conceitos de utopia e heterotopia relacionados à cidade de Jerusalém e as ideias que em torno dela se desenvolveram, deve-se discutir um último ponto: a cidade a partir do conceito de *distopia*, que, em primeira instância, seria a inversão do que se entende como utopia: enquanto a utopia projeta para o futuro o sonho de tempos melhores, no qual os seres humanos viverão em ambientes de harmonia e solidariedade, nas sociedades distópicas o que se vê é a desolação devido à privação de direitos e da liberdade dos homens.

Rudinei Kopp (2011), em *Comunicação e mídia na literatura distópica de meados do século 20: Zamiatin, Huxley, Orwell, Vonnegut e Bradbury*, ao analisar a distopia nas obras literárias, afirma:

Foi durante o século 20 que a literatura distópica se consolidou, tomou corpo, ganhou notoriedade e se firmou como uma das marcas desse tempo. Houve condições para isso, para a emergência de uma forma de pensar, imaginar e escrever sobre o futuro como um tempo no qual as coisas se tornariam piores. Até o século 19, o sentimento em relação aos dias que viriam não costumava ser tão povoado por imagens de um pesadelo. (...) Projetava a vida a partir de desígnios normalmente otimistas e depositava fê na ciência, na tecnologia, na racionalidade e, sobretudo, na benevolência do ser humano como as condições capazes de arquitetarem a vida ideal no futuro. Imaginava-se um sonho ou algo parecido com um paraíso na Terra para os dias que viriam (KOPP, 2011, p. 10).

A partir da década de 1920, surgiram vários romances que apresentavam sociedades futuras diferenciadas das de então, não como suas versões melhoradas, mas pioradas, caracteristicamente distintas dos ideais utópicos de um futuro onde se encontraria o que o tempo presente não era capaz de dar. Nas distopias o que se tem é uma crítica aos modelos vigentes, na tentativa de refletir sobre os caminhos que estão sendo seguidos pela humanidade e as consequências relativas a eles. Se comparada à utopia, como proposta por Bloch (1959/2005), a distopia é também uma forma de reflexão e de denúncia do tempo presente.

Importantes romances foram caracterizados como literatura distópica. *Nós*, publicada em 1924, de Eugene Zamiatin, *Admirável mundo novo* (1932), de Aldous Huxley; *1984* (1949), de George Orwell; *Fahrenheit 452* (1953), de Ray Bradbury e *A História de Aia* (1985), de Margareth Atwood. Mais recentemente foram publicadas as obras *Jogos vorazes*

(2008), de Suzzane Collins e a série de livros *Divergente* (2011), de Veronica Roth, ambos adaptadas para o cinema.

Em *Teoria crítica e literatura: a distopia como ferramenta de análise radical da modernidade*, Leomir Cardoso Hilário afirma que:

O romance distópico pode então ser compreendido enquanto aviso de incêndio, o qual, como todo recurso de emergência, busca chamar a atenção para que o acontecimento perigoso seja controlado, e seus efeitos, embora já em curso, sejam inibidos (HILÁRIO, 2013, p. 202).

Para Hilário, baseando-se nos pressupostos de Michael Löwi (2008), a função das distopias é advertir o presente para que não aconteça o pior, um aviso de incêndio, antes que ele possa se concretizar e devastar as principais características do que é essencialmente bom no ser humano. Segundo o autor, já em Kafka era possível ver esta denúncia da reificação e da massificação a que os homens estavam sujeitos. Löwi, por sua vez, ao analisar a obra *Rua de mão única*, 1928, de Walter Benjamin, assevera o caráter profético dos escritos benjaminianos a respeito dos padrões inerentes do progresso técnico e suas consequências para as relações entre os homens, e mesmo entre os homens e a natureza. Para Benjamin o aviso de incêndio era uma forma de impedir que “a centelha alcance a dinamite” (LÖWI, 2008, p.208).

Assim, como Ernst Bloch (1995) propõe que as utopias não são aleatórias, mas estão relacionadas ao tempo do aqui agora, que projetam o melhor no *lá-então*, as distopias revelam muito do momento em que são escritas, refletindo sobre como os modelos de sociedade e de progresso vigentes podem contribuir para o retrocesso à barbárie e ao subjeição dos homens. O século XX foi um período conturbado e massacrante pela instauração de regimes totalitários, duas grandes guerras, o Holocausto e o domínio feroz exercido pelo capital. A literatura que retrata as distopias é fruto deste período histórico, no qual a esperança de um futuro melhor parecia cada vez mais distante, ou mesmo impossível. São uma forma de alerta para que o processo de reificação seja interrompido a tempo.

As utopias, mesmo nas concepções mais seculares, como as de Erich Fromm (1980), para quem a harmonia futura estava sujeita à libertação dos homens pelas vias da razão, concebem no futuro um estado de emancipação e solidariedade. Já as distopias são importantes objetos de análise do tempo presente e, muitas vezes, mostradas com exacerbação para chamar a atenção na tentativa de evitar que se concretizem num futuro próximo.

Pensando na utopia judaica de retorno a Sião, alimentada durante os dois últimos milênios, é possível perceber que, diante das maiores catástrofes que os judeus vivenciaram, mais preciosa foi a esperança de estar num lugar em que pudessem viver livremente – e as

perseguições que sofriam eram seus maiores impulsionadores. Muitos lugares foram cogitados, mas, por fim, o retorno a Israel foi o caminho escolhido para a emancipação judaica. O sionismo é em si uma forma de utopia que se concretizou e se efetivou com a criação do Estado, assim como os *kibutzim* – nos quais se viviam ideais socialistas de vida – também o foram. Entretanto, bastariam poucos anos após 1948, para que os ideais e o modelo de governo instituídos em Israel começassem a ser revistos e questionados, o que pode ser observado não só socialmente, mas também através da literatura já no início da segunda metade do século XX. A Jerusalém idealizada durante o período diaspórico foi confrontada com a realidade e suas demandas.

Em primeiro lugar, a distância permite idealizar algo, incorporando ao objeto elementos reais e imaginários. Em segundo lugar, durante o tempo em que estiveram longe da cidade, e com as transformações e as ramificações religiosas mais recentes no seio do judaísmo, é natural que a correspondência entre utopia e realidade se chocassem. Como se posicionar diante da concretização da esperança messiânica de retorno a Jerusalém? Qual o passo a ser dado depois da materialização do sonho?

É importante salientar que o judaísmo é formado por correntes distintas, que resguardam preceitos comuns, mas que se diferenciam quanto ao modo de viver. Existem grupos religiosos, como os ortodoxos, os reformistas e os conservadores. Porém, existem muitos judeus laicos, distantes da religião, ou mesmo aqueles que romperam definitivamente com ela. Logo, é natural que as formas de se relacionar com as tradições e os símbolos judaicos, dentre eles Jerusalém, sejam multiformes. O sionismo, por exemplo, foi um movimento secular, que contou com o apoio religioso e baseou-se no messianismo. Após a criação do Estado, novos desafios se colocaram para os judeus que para lá migraram. A maneira de lidar com a terra sagrada que voltava a ser uma nação se transformou.

Já na primeira década do recém-criado Estado de Israel, o discurso sionista começou a perder força. A realidade da nação era mais distópica que utópica, e os intelectuais da época puseram-se a questionar a nova sociedade israelense. Na literatura da década de 1950, começava-se a reavaliar o sonho da nação. Não era, como em geral na literatura de sociedades distópicas, a projeção para o tempo futuro, mas a análise do presente desprovido de sonhos e grandes ideais. Assim, diferentemente das primeiras gerações de escritores e críticos israelenses, o grupo de autores conhecido como a Geração do Estado se pôs a refletir e compreender como se organizava a utopia concretizada do retorno dos judeus à terra ancestral, a Jerusalém e Sião.

Segundo Arnold Band, em *Sombreamento da “crise de identidade” israelense na literatura hebraica dos anos 60*, já é possível encontrar, em 1949, registros sobre a rejeição e o desencantamento com os ideais sionistas e o modo de vida dos *kibutzim*. Já era possível observar a “meditação chocante sobre as falhas do Estado em concretizar os sonhos de seus fundadores” (BAND, 1998, p. 195) e a “retirada gradual da assim chamada narrativa sionista que reinou suprema na sociedade judaica da Palestina pré-israelense e depois em Israel, desde mais ou menos 1920 até os anos 50” (BAND, 1998, p. 164). Assim bastou menos de uma década após a criação do Estado para que o discurso sionista começasse a se desgastar. Além da própria Guerra de Independência, na primeira década do Estado, aconteceu também a Guerra do Sinai, em 1956, sinalizando que a vida de sonho esperada de paz se confrontava com uma realidade muito mais dura e conflituosa.

Até a década de 1950, a questão relativa aos árabes não se fazia presente nas obras literárias, que estavam mais engajadas na formação identitária do povo e na figura do herói sionista. No entanto, na década de 1960 já se começava a questionar a maneira como os conflitos haviam se dado e as consequências para o futuro do país. A criação e a manutenção do Estado de Israel possuem contradições, como a anexação de determinados territórios que estavam sob o domínio dos árabes. Jerusalém está no centro destas disputas que envolvem a ocupação territorial e a maneira como a cidade constitui-se como um importante *locus* simbólico para os dois grupos.

O conflito entre árabes e judeus contribuiu para análises críticas promovidas pela comunidade internacional, além daquelas feitas por intelectuais israelenses e palestinos. Com o estabelecimento do Estado judeu onde até então era chamada Palestina, e as guerras de 1948 e 1967, os árabes, que já viviam lá por diversas gerações, viram-se sem a posse de seus antigos territórios, muitos deles migraram. Com a reunificação de Jerusalém, que ficou toda sob o domínio israelense, muitos árabes foram obrigados a abandonar suas casas, logo, os sentimentos relacionados à cidade também foram se modificando e se aproximam da memória afetiva que os judeus por ela também sentiram.

Para a população árabe, viver sob domínio israelense está longe do ideal que almejam para a cidade de Jerusalém. Sua amada e venerada cidade, nestas circunstâncias, apresenta-se mais próxima do modelo distópico, e a maneira como os dois lados têm se posicionado diante um do outro não apontam ainda para um desfecho pacífico. A reivindicação de um Estado Palestino a ser criado tem como proposta Jerusalém como capital.

Os intelectuais de esquerda, como os autores David Grossman e Amós Oz, são a favor da existência de dois Estados. Entretanto, é importante notar que, o sionismo,

inicialmente pautado em ideais socialistas, foi cedendo lugar para formas de governo mais conservadoras até que, em 1977, aconteceu a virada política na qual a direita assumiu o poder. Atentos às reivindicações dos mais religiosos, como os ortodoxos, os políticos da direita israelense têm preconizado ações que não facilitaram o entendimento entre palestinos e israelenses. Essas ações são motivo de crítica dos intelectuais de Israel, mas também de vários grupos que compõem as comunidades judaicas dentro e fora de Israel.

Na literatura que surgiu a partir dos anos 1950, podem ser observadas obras de revisão da década nas quais são analisadas as formas reais de concretização da utopia sionista, que, segundo Band (1998), não fizeram jus a seus idealizadores, porém este fenômeno “não é específico de Israel, é característico da maioria dos escritores sensíveis ao vácuo inevitável entre os sonhos herdados e as realidades com que devem conviver” (BAND, 1998, p. 165).

Neste novo período da história judaica, Jerusalém passaria a ser representada de formas diferentes, mais desencantadas, mais distópicas e mesmo mais dessacralizadas. Para os judeus que lá se estabeleceram, havia as novas demandas da modernidade e da formação de uma identidade israelense mais secular, tendo como capital a Cidade Santa. Para os judeus da diáspora, a possibilidade real de se viver em Jerusalém era cada vez mais palpável. A cidade passava por diversos conflitos, tornava-se um lugar perigoso que contrastava com a relativa paz que haviam encontrado nos outros países para os quais migraram. Nos próximos capítulos serão analisadas estas duas perspectivas, pelo viés da literatura, através de dois autores contemporâneos: Moacyr Scliar, judeu, brasileiro, romancista, em sua obra *Os voluntários*, representante da migração, diaspórica, e Amós Oz, judeu israelense, romancista, autor de *Meu Michel*, representante da geração *sabra*, daqueles nascidos no Estado de Israel.

2. JERUSALÉM E O JUDEU DA DIÁSPORA: A CIDADE IDEALIZADA EM MOACYR SCLiar

*A santidade dela às vezes vira amor*³⁵.

(Yehuda Amichai)

O primeiro exílio do povo judeu ocorreu durante o século VI a.C., quando o território chamado de Reino de Judá foi invadido pelos babilônios. Os conquistadores deportaram parte da população e destruíram o Templo construído no período de Salomão. Depois da morte de Salomão, Israel foi dividido em dois reinos. Jerusalém era a capital do Reino de Judá, no sul, enquanto Samaria era a capital do Reino do Norte – onde viviam as outras tribos de Israel. Os babilônios colocaram o Templo abaixo, destruindo, assim, o centro da vida religiosa judaica e tornando a cidade um lugar desolado. Como escreveu um dos salmistas: “os gentios vieram à tua herança; contaminaram o teu santo templo; reduziram Jerusalém a montões de pedras”³⁶.

Muitos textos foram escritos durante o período de exílio, como os livros bíblicos de *Lamentações* do profeta Jeremias, o livro escrito pelo profeta Ezequiel, partes do livro do profeta Isaías e também muitos salmos. Durante boa parte do século VI a.C., os judeus estiveram na Babilônia, longe de sua terra e sem seu Templo sagrado. Nestes textos podem ser encontradas importantes referências sobre os judeus e sua relação com a cidade de Jerusalém após a primeira grande profanação de seus espaços sagrados

De acordo com Armstrong (1996), foi neste período que, acreditando em Jerusalém como o único lugar possível para edificar seu local sagrado, os judeus começaram a orar com as mãos levantadas, na direção de sua antiga capital, substituindo por rezas os sacrifícios que eram realizados no Templo (ARMSTRONG, 1996, p. 110). Passaram a acreditar que Deus, apesar de tudo, estaria com eles onde quer que estivessem, embora o retorno e a reconstrução de Jerusalém se tornasse um anseio fervoroso e fosse um sinônimo de salvação.

O retorno a Jerusalém não tardou. Em 538 a.C., com a concessão do imperador medo-persa Ciro, os judeus puderam retornar à sua terra e reconstruir seu Templo. Os seiscentos anos que se seguiram ficaram conhecidos como o período do Segundo Templo, que terminou no ano 70 d.C., quando os romanos destruíram Jerusalém. Sob a liderança de Tito, os exércitos romanos expulsaram os judeus de Jerusalém. Começava a grande Diáspora, ou *Galut*, do povo judeu, que duraria quase dois milênios.

³⁵ Tradução de Yair Mau.

³⁶ Salmo 79.1.

Ao longo de quase vinte séculos, os judeus foram se estabelecendo em diversos países e formando comunidades com características específicas. Durante este período, foram compilados os textos do *Talmud*, no qual estão as discussões a respeito de como observar os preceitos que compunham a *Torá*. Os dois livros que o compõem – a Mishná e a Guemará – foram de extrema importância para a continuidade da religião judaica e a manutenção da identidade do povo judeu. A esses textos sagrados somava-se a importância dada à tradição dos patriarcas e à lei mosaica, a esperança compartilhada de retorno a Jerusalém e da reconstrução do Templo. Os laços com uma terra ancestral comum representam a combinação da memória coletiva e com a idealização do lugar que se perdeu, ao qual almejavam sempre retornar.

William Safran em *The Jewish diaspora in a comparative and theoretical perspective*, (2005), analisa o termo diáspora diferenciando-o do fenômeno da imigração e elenca sete critérios para definir uma comunidade como diaspórica, utilizando-se da experiência judaica como paradigma para todas as demais. Dentre os critérios por ele elaborados, o que figura com maior força na caracterização de um povo vivendo na diáspora é a manutenção e o cultivo da esperança de retorno à sua terra de origem, conservada e idealizada na memória coletiva.

A rememoração de sua Cidade Santa passou a compor os rituais diários das comunidades judaicas. Todos os dias, os judeus ligados à religião entoavam preces, e Jerusalém figurando sempre entre elas, como na prece recitada para as refeições:

E a Jerusalém, Tua cidade, retorna com misericórdia, e pousa nela a Tua glória, como disseste. Reconstrói-a, prontamente em nossos dias, em construção eterna, e o trono de David, Teu servo, restabelece depressa nela. Bendito sejas Tu, que reconstróis Jerusalém (SIDUR, 1998, p. 85).

Preces como estas foram entoadas dia após dia, assim como em muitos ritos do calendário judaico, como a festa de *Chanuká*³⁷, que comemora a vitória dos macabeus e a reinauguração do Templo no ano de 166 a.C.. Apesar de viver períodos de paz e prosperidade em suas novas pátrias, o povo judeu passou por períodos de grandes perseguições e mortes. A Inquisição, empreendida pela Igreja Católica na Península Ibérica, por exemplo, alterou profundamente a vida judaica, que havia experimentado um período de apogeu de sua cultura, uma Idade de Ouro, durante a dominação dos árabes em Al-Andaluz. Durante a Inquisição,

³⁷ Também conhecida como a *Festa das Luzes*, cujo símbolo é um candelabro com nove hastes. A história desta vitória pode ser encontrada nos livros de *I e II Macabeus*, que compõem o cânone bíblico da Igreja Católica. O cânone protestante e a Bíblia Hebraica, o *Tanach*, não apresentam estes livros.

muitos judeus *sefaradim*³⁸ foram obrigados a se converter ao cristianismo dando origem aos chamados cristãos-novos. Outros foram torturados e mortos pelo Santo Ofício, até que, em 1492, os judeus foram expulsos da Espanha.

Os judeus que haviam migrado para o Centro e Leste Europeu também foram expostos a vários massacres, e tiveram suas vidas modificadas pela intolerância e a violência. Conhecidos como *asquenazim*³⁹, os judeus do Centro e Leste Europeu foram surpreendidos por massacres empreendidos por movimentos antijudaicos. No final do século XIX, por exemplo, foram empreendidos vários *progroms*, movimentos organizados que tentavam não só contra a vida, mas também contra as referências da vida dos judeus, como a destruição de suas casas e sinagogas. Desestabilizaram a vida judaica e levaram os judeus à pobreza e à marginalidade. Como problematiza o poema “A cidade da matança”, de Chaim Nachman Bialik, citado por Moacyr Scliar, em *Judaísmo: dispersão e unidade*, de 2001:

De ferro e aço, frios e mudos,
Forja um coração, oh, homem, e avança,
Vem, vamos à cidade onde se fez a matança.
Mira com teus olhos, toca com tuas mãos,
Nas paredes, nas portas, nas pilastras, nos muros,
Na madeira e nas pedras das ruas,
As manchas de sangue negro e ressecado
(BIALIK apud SCLIAR, 2001, p. 90).

Os constantes massacres de judeus na Europa Oriental levaram a tentativas de estabelecer um local judaico em outras regiões, como Birobidjan, na fronteira da União Soviética com a Manchúria, intento que, entretanto, não se firmou, apesar de ter sido efetivamente concretizada. Uma possibilidade de saída desta situação foi a migração para locais nos quais os judeus fossem bem-vindos. Desenvolveram-se movimentos migratórios no final do século XIX e início do século XX para vários países da América, ao mesmo tempo em que a geração chamada de pioneiros chegava à Palestina.

2.1. Os judeus da diáspora brasileira

A presença judaica no Brasil pode ser observada desde a chegada dos primeiros portugueses. Segundo Jane Bichmacher De Glasman (2008), ainda no século XVI, muitos

³⁸ De *Sefarad*, Espanha. Compreende as comunidades judaicas da Espanha, de Portugal, da Itália e do Norte da África.

³⁹ De *Azquenaz*, Alemanha. Os judeus *azquenazim*, ou *azquenazitas*, viviam em países como Alemanha, Polônia, Ucrânia e Rússia.

judeus que viviam em Portugal se voluntariaram para integrar os primeiros grupos, juntamente com condenados e exilados, que migraram para o Brasil para construir engenhos e produzir açúcar. Migraram para as terras brasileiras muitos cristãos-novos, ou criptojudes, no período em que o Brasil era uma colônia portuguesa, fugindo das intensas perseguições engendradas pela Igreja Católica. Porém, mesmo vivendo no Brasil, distantes do que se passava na Europa, muitos judeus foram denunciados à Inquisição pelo cumprimento de seus preceitos e tradições, como a guarda do sábado.

Durante a dominação holandesa, os judeus viveram um período de prosperidade no Nordeste do Brasil. Além dos judeus que já viviam ali, aportaram no litoral de Pernambuco grupos que vinham de outros países, como França e Espanha (GLASMAN, 2008, p. 93) e também a Holanda. Foi aqui que se inaugurou a primeira sinagoga das Américas, a *Kahal Zur Israel*, localizada em Recife, herança dos judeus que aqui chegaram entre os séculos XVI e XVII.

No ano de 2005 foi lançado um documentário brasileiro chamado *A Estrela Oculta do Sertão*⁴⁰ que investiga a vida e a busca pela identidade de nordestinos que se descobriram descendentes de *marranos*, cristãos-novos de origem sefaradita, que imigraram para o Brasil e que mantêm costumes judaicos combinados a tradições católicas. O documentário revela que, além dos grupos e instituições judaicas estabelecidos em território nacional, há também um significativo número de brasileiros com ancestralidade judaica que não entra nas estatísticas da comunidade judaica no Brasil e que apontam para uma complexidade da presença de judeus e sua contribuição na formação do povo brasileiro.

A partir do final do século XIX, o Brasil recebeu um grande grupo de imigrantes que vieram de diversos países, fugindo da pobreza e das perseguições, para trabalhar nas lavouras, substituindo em parte a mão de obra escrava recém-libertada. A chegada desses grupos continuaria pelas primeiras décadas do século XX. Dentre italianos, japoneses, alemães e outros, aportaram em terras brasileiras grupos de judeus que estavam fugindo das perseguições da Europa, e encontraram no Brasil a oportunidade de viver em uma terra promissora.

Muitos desses judeus vieram do Leste Europeu, de países como Polônia, Ucrânia e Rússia e se direcionaram principalmente para São Paulo e Rio de Janeiro, mas outros estados brasileiros também receberam grande número de imigrantes das comunidades judaicas, como os estados da Região Sul, em particular o Rio Grande do Sul. No caso dos judeus, não houve

⁴⁰ Documentário dirigido pela fotógrafa Elaine Eiger e pela jornalista e escritora Luize Valente.

adaptação ao trabalho no campo e, aos poucos, eles foram migrando para os centros urbanos. Formaram-se importantes núcleos, como o bairro do Bom Retiro, em São Paulo, e o Bom Fim, no Rio Grande do Sul.

Dentre os imigrantes judeus, surgiram muitos escritores – alguns dos quais ainda pouco conhecidos do público brasileiro – que escreviam obras de cunho testemunhal, mas também ficcional, sobre a nova vida que começaram a viver no Brasil. A pesquisadora e professora Regina Igel fez um importante levantamento destes autores e de suas obras e organizou estes dados tão relevantes no livro *Imigrantes judeus: escritores brasileiros*, de 1997.

Muitos autores da literatura brasileira dos séculos XX e XXI são parte das muitas comunidades judaicas distribuídas pelo território nacional, alguns sendo imigrantes, como é o caso de Clarice Lispector e Samuel Rawet; outros filhos de imigrantes, como Moacyr Scliar. Mais recentemente novos autores têm surgido, como é o caso Cintia Moscovich, Tatiana Salem Levy e Bernardo Ajzenberg. Dentre este grupo de escritores, Scliar é um dos mais profícuos autores judeus-brasileiros, tematizando, em muitas de suas obras, a vida dos imigrantes judeus do Brasil, suas complexidades e aspirações.

A cidade de Jerusalém é presença constante na obra de Scliar, tanto por fazer parte do imaginário judaico, quanto pelas possibilidades de problematização do espaço da terra ancestral em comparação aos novos espaços da vida judaica na diáspora. Scliar não só aciona as várias possibilidades de existência da mesma, mas também a ressignifica, particularizando a experiência e as relações mantidas com a cidade ancestral pelos judeus que vivem no Brasil. O conjunto de sua obra de temática judaica enriquece, traz à vista a vida da comunidade e suas especificidades no território brasileiro.

2.2. Moacyr Scliar e a literatura de temática judaica

Moacyr Scliar é um dos grandes nomes da literatura brasileira contemporânea, e o mais profícuo autor de literatura brasileira de temática judaica. Nasceu em Porto Alegre no ano de 1937. Seus pais, José e Sara Scliar eram imigrantes judeus que vieram do Leste Europeu para o Brasil em um período de grandes perseguições. Assim como algumas de suas personagens, Scliar viveu no bairro do Bom Fim, em Porto Alegre, um lugar de grande concentração judaica no Rio Grande do Sul, como o bairro do Bom Retiro, em São Paulo. Formou-se em medicina pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, no ano de 1962. Sua atuação como médico sanitário foi matéria de algumas de suas obras na carreira

literária, como em seu livro de estreia, *Histórias de um médico em formação*, de 1962, e também em *Histórias de aprendiz*, de 1984. Além de médico e escritor, Scliar também atuou como professor universitário e em organizações públicas de saúde, que promoviam pesquisas e campanhas para a saúde pública, em especial dos mais pobres⁴¹. O escritor faleceu em fevereiro de 2011.

Scliar é autor de mais de setenta livros em vários gêneros, dentre os quais romance, conto, ensaio, crônica, ficção infanto-juvenil etc. Suas obras foram publicadas em mais de vinte países, com grande repercussão da crítica, sendo um dos doze autores brasileiros mais lidos no exterior, juntamente com Machado de Assis, Clarice Lispector, Jorge Amado⁴², dentre outros. Integrou a Academia Brasileira de Letras a partir de 2003. Embora sua obra possua temas abrangentes, Scliar escreveu diversos livros de temática judaica, dentre os quais *O centauro no jardim*, de 1983, e *A mulher que escreveu a Bíblia*, de 1999.

A obra de Scliar se destaca pela problematização da vida da comunidade judaica já muito assimilada no Brasil. Suas personagens estão em constante conflito quanto à sua identidade familiar e a sociedade brasileira na qual desejam se inserir. Apesar dos problemas que enfrentariam os imigrantes judeus em solo brasileiro e posteriormente também seus filhos, o Brasil se apresentava como uma terra promissora, diante da pobreza e dos horrores enfrentados na Europa.

A guerra no Bom Fim, de 1972, foi o primeiro romance de Scliar e, através de histórias imaginadas pelo menino Joel e seus amigos, a obra apresenta uma recriação dos espaços de conflito vividos pelos judeus ao longo do século XX, como os terrores do nazismo e a relação entre árabes e judeus, mas a partir da perspectiva dos judeus em contexto brasileiro.

Assim como o próprio autor, muitas de suas personagens fazem parte das gerações de judeus que já nasceram em território brasileiro, não tendo passado, portanto, pelo abandono do país de nascimento ou pelos horrores das guerras, dos *pogroms* ou do Holocausto. Esses horríveis momentos da história judaica, cuja rememoração traz tanto desconforto e tristeza, aparecem em sua obra de maneira singular. Estes filhos de imigrantes possuem questões e problemas diferentes dos de seus pais, como o desejo de integrar a cultura do novo lugar, em contraposição às tradições e expectativas da família e da comunidade religiosa que integram. As famílias judaicas que são criadas nas obras de Scliar apresentam-se

⁴¹ Para saber mais sobre a biografia de Scliar: www.scliar.org. (Acesso em 04 de novembro de 2015, às 12:23).

⁴² Fonte: <http://www.scliar.org/moacyr/sobre/o-escritor/> (Acessado em 04 de novembro de 2015, às 14:06).

como espaços permeados por lembranças do *Schtetl*⁴³ na Europa da geração de imigrantes a que pertencem os pais e avós, e também das novas demandas da vida da sociedade brasileira que vão adentrando os espaços da família através das figuras dos filhos.

Questões como estas podem ser observadas, por exemplo, no romance *Os deuses de Raquel*, de 1975, no qual a protagonista, desde a infância, convivia com elementos referentes ao catolicismo, como as esculturas de santos e os textos em latim. O que Raquel experimenta, principalmente após ingressar em uma escola católica, é um misto de atração e terror gerado pelo conceito de que todos os que a Igreja considerasse pagãos, dentre eles os judeus, teriam como destino final o inferno. Com este angustiante medo, a menina converteu-se secretamente ao cristianismo, evitando, assim, o conflito com a tradição de sua família.

Conflito semelhante é o enfrentado por Guedali, o centauro de *O Centauro no Jardim*, de 1983. O protagonista nasce em uma pequena propriedade agrícola, comumente dada aos novos imigrantes judeus no início do século passado. Guedali fora escondido pela família para não ter que enfrentar preconceitos por sua condição incomum, sua natureza híbrida de homem e cavalo. Ao longo da vida, o centauro conhece Tita, que possui suas mesmas características físicas. Juntos eles buscam formas de livrarem-se de sua anomalia e, assim, tornarem-se semelhantes aos demais. Guedali, em sua condição híbrida, é um importante exemplo da identidade bipartida do judeu, que se liga ao adjetivo pátrio de onde nasceu: judeu-brasileiro, judeu-polonês, judeu-italiano. Segundo a pesquisadora Regina Igel (1997):

O desconforto social sentido por algumas pessoas em sua ansiedade em deixar de ser alvo de discriminações, causada pela herança cultural judaica são pontos centrais em *Os deuses de Raquel* e *O centauro no jardim*. Em ambos os romances, os personagens mostram-se decididamente inclinados a cruzar os limites entre a sua cultura e a circundante, entregando-se voluntariamente ao processo de assimilação. No primeiro deles, quando a protagonista aceita a prática de costumes proibidos pela religião judaica (adoração de ícones cristãos), e, no segundo, quando Guedali casa-se com uma “centaura” não judia, percebem-se duas manifestações de aculturação e assimilação, entrelaçadas, superpostas e quase inseparáveis (IGEL, 1997, p. 147).

Além dos conflitos pessoais das personagens diante de sua almejada ou refreada assimilação, Scliar tematiza também a tensão entre as diferentes gerações de judeus nestas comunidades formadas no Brasil, dentro do ambiente familiar das personagens, mesmo nas obras voltadas para o público infanto-juvenil, como é o caso de *Um sonho no caroço do abacate*, de 1995. O protagonista Mardoqueu, ou Mardo, como prefere se chamado, é filho de imigrantes judeus lituanos que chegaram ao Brasil pouco tempo antes de estourar a Segunda

⁴³ Bairros ou cidades de população predominantemente judaica na Europa Oriental.

Guerra. O adolescente vai estudar em uma escola de orientação católica e entra em contato com a discriminação tanto por ser um aluno novo, quanto por ser judeu, pertencente ao grupo de “assassinos de Cristo”, tendo que ler, na escola, inscrições como: “Não fico num lugar onde os judeus mandam. Assinado: Jesus Cristo” (SCLIAR, 1995, p. 29).

Mas é no próprio colégio que Mardo encontrará uma forma de suportar as injúrias. Ele faz amizade com Carlos, também aluno novo e também discriminado pelos demais, mas por ser negro. Juntos eles formam uma espécie de coalizão para enfrentar os demais colegas e suas ameaças de violência e humilhação. Embora, como a personagem de *Os deuses de Raquel*, o personagem esteja em um ambiente tão hostil à sua condição de judeu, o grande conflito que o menino vai enfrentar é dentro da própria casa, ao apaixonar-se pela irmã de Carlos, Ana Lúcia, uma moça não judia. Depois do desvirtuamento do irmão mais velho, Davi, Mardo era o depósito de esperanças da família que o via, então, muito atraído e imerso em um mundo não judeu:

- Meus pais morreram num campo de concentração – ela disse. – Meus pais, minhas irmãs, todos morreram num campo de concentração. (...) Os góim! Os góim nos perseguem, os góim nos atacam, os góim não nos deixam em paz! (...) E agora o meu filho, o meu próprio filho, a carne da minha carne, o sangue do meu sangue, quer abandonar sua gente e juntar-se aos góim! (...) Eu aprendi a valorizar o judaísmo. O judaísmo representa alguma coisa. Se não para você, pelo menos para os nazistas. Eles queriam matar a mim, e a seu pai, por causa do judaísmo. Então eu queria conservar este judaísmo (...) Você tem professores góim, você tem amigos góim, e agora tem uma namorada góim (SCLIAR, 1995, p. 54-8).

O receio da mãe de Mardo, ao ver o filho se relacionar com uma *goiá*⁴⁴, e, conseqüentemente, não formar uma família nos padrões judaicos, não reflete um capricho, mas descortina o receio do grupo judaico em relação à assimilação e à não perpetuação de suas tradições e identidade: é um fechar-se em seu próprio mundo a fim de protegerem-se daqueles que desejavam e maquinavam sua aniquilação. Scliar problematiza, neste e em outros de seus romances, as variadas questões relativas à vida dos judeus da diáspora brasileira que aprofundam a problemática de grupos minoritários diante de dois apelos: o da tradição e o do mundo cada vez mais globalizado.

⁴⁴ Não judia.

2.3. A cidade de Jerusalém em obras de Scliar

Presença constante na obra de temática judaica de Scliar é a cidade de Jerusalém, que aparece em vários de seus romances, sobretudo no romance escolhido para este trabalho, *Os voluntários*. A Cidade Prometida para o povo de Israel ganha novas atribuições e as relações mantidas com a cidade são as mais variadas, uma vez que o Brasil se apresentou para os judeus no início do século passado, como em outros períodos, como uma Terra Prometida, onde, enfim, poderiam levar uma vida de prosperidade e paz.

A primeira de suas obras a tematizar Jerusalém foi *A guerra no Bom Fim*, de 1981, que foi o primeiro romance publicado por Scliar. Neste romance, através do universo lúdico infantil, o menino Joel, filho de imigrantes judeus, e seus amigos enfrentam o inimigo nazista, que acreditam estar invadindo o bairro porto-alegrense do Bom Fim. Joel é chamado por seus companheiros de brincadeiras de “rei e capitão”, pois é ele quem comanda as aventuras que vive com os amigos, nas quais enfrentam os terríveis nazis que, em sua imaginação, querem exterminar todos os judeus, inclusive os que vivem no Brasil. É interessante observar que, em várias das obras do escritor, o universo infantil é retratado, mostrando não apenas suas formas fantásticas de ver o mundo, mas também a maneira como as crianças processam e externalizam os poucos dados que recebem ou captam do mundo adulto que as cerca.

Neste romance, Jerusalém se apresenta na segunda parte do livro, hoje não mais publicada, quando Joel, já adulto, viaja para a cidade israelense para um congresso de dentistas, realizando o sonho de muitos de seus familiares e amigos, uma vez que é o primeiro, dentre sua família e muitos que compõem sua comunidade no Bom Fim, a estar em Israel. Entretanto, Joel não sente como se estivesse em um lar perdido. Ele se emociona, porém não identifica a cidade como a sua morada sonhada.

Em contraposição a Joel, outra personagem é apresentada: Abul Shihab, que crescera na Galileia, mas que, após a Guerra da Independência de Israel, tornou-se um refugiado na Jordânia, de onde não mais saiu. Contrapõem-se duas experiências distintas em relação à cidade: Abul, um palestino, sente-se muito mais vinculado a Jerusalém por ser parte do local de seu nascimento e de pertencimento do que o personagem judeu nascido no Brasil.

Uma outra obra a tematizar Jerusalém é o conto *A balada do falso messias*, publicado em 1976. No texto, aparecem as figuras históricas de Shabtai Zvi e seu profeta Natan de Gaza. Eles embarcam junto com outros imigrantes que estão vindo em direção ao Brasil para trabalhar. Diante dos infortúnios da vida dos imigrantes, a figura de Zvi se levanta como o messias que levará os judeus para a Palestina. Entretanto, Zvi muda de destino. A cidade de

Jerusalém seria preterida e o novo lugar para onde os judeus iriam era a cidade de Sfat, ou Safed, conhecida por ser uma cidade que abrigava grupos de judeus cabalistas. Neste conto de Scliar, o tradicional destino a Jerusalém seria alterado, o que, entretanto, não aconteceu, pois Zvi permaneceu no Brasil, enriquecendo e constituindo-se, de fato, como um messias falso.

Outra obra de Scliar se passa em Jerusalém, mas na cidade de três mil anos atrás, no romance *A mulher que escreveu a Bíblia*, de 1999. A narrativa se passa no período de Salomão, no século X a.C., e a personagem principal era uma dentre as setecentas esposas do monarca, caracterizada por sua fealdade, mas que se destacava por uma qualidade singular: era capaz de ler e escrever. Filha de uma família pobre, a jovem sonhava, juntamente com suas irmãs, poder visitar a cidade do rei:

Jerusalém. Desde pequena este nome incendiava a minha imaginação. Sobretudo porque lá eu nunca estivera. Meu pai falava de uma grande e bela cidade, um lugar onde se vivia intensamente. Eu e minhas irmãs ouvíamos essas coisas em deslumbrado, e resignado, silêncio. Pouca chance teríamos de fazer essa viagem quase mítica; a cidade real, a cidade do Templo, era um lugar para a peregrinação dos homens, não das mulheres. Felizes eram as filhas de Jerusalém, lá nascidas; as outras tinham que se contentar com o relato dos viajantes. Mas agora eu ali estava, não como uma visitante qualquer, e sim como esposa escolhida pelo rei. Filhas de Jerusalém, eu tinha vontade de bradar, curvai-vos diante de mim (SCLIAR, 1999/2007, p. 39).

A mulher narra a história de como ela, uma feia moça israelita, chegou até a cidade real, que antes ela só podia imaginar. A cidade que faria com que seu futuro fosse dourado. E foi nas dependências do palácio real que ela escreveu os textos que compõem a Bíblia. Neste romance, Scliar não só problematizou a questão da figura da mulher em uma cultura patriarcal, como também contextualizou a narrativa em uma Jerusalém que aparecerá com frequência em outros de seus romances: a cidade nos tempos de Salomão.

2.4. Os voluntários

Embora seja possível encontrar referências sobre Jerusalém em várias das obras de Scliar, é em *Os voluntários* que multiformes relações se estabelecem entre as personagens do romance e Jerusalém, não apenas na vinculação natural ou cultural da comunidade judaica. De formas prismáticas, a obra traz, além de importantes problematizações em torno da cidade e também sua idealização, um olhar atento a várias outras formas de se relacionar com Jerusalém a partir da perspectiva do judeu residente no Brasil.

Publicado no ano de 1979, *Os voluntários* narra a história de uma amizade entre pessoas muito diferentes, que viveram durante boa parte de suas vidas em uma das ruas do centro comercial de Porto Alegre, entre os anos de 1930 e 1970 e que se reuniram para realizar o último desejo de um deles: morrer em Jerusalém. A narrativa se inicia com um trecho que apresenta um resumo da aventura empreendida pelos voluntários no romance:

Numa noite de dezembro de 1970 o rebocador Voluntários saiu de um cais de Porto Alegre, com destino ao porto de Haifa, Israel. Sua tripulação: quatro homens (entre os quais eu) e uma mulher. Sua missão: levar um moribundo à lendária cidade de Jerusalém (SCLIAR, 1982/2001, p. 9).

Este *eu* que fala é Paulo, o narrador, que decide narrar a história desta viagem, já que as pessoas envolvidas não mais se encontravam próximas a ele. O narrador destas memórias é filho de imigrantes portugueses que aportaram em terras brasileiras no ano de 1935. Paulo tornou-se o dono do bar que recebera como herança do pai, na Rua Voluntários da Pátria, em Porto Alegre. De origem pobre, o narrador se orgulhava de ter na família importantes antepassados, como cavaleiros, baronetes e mesmo um cruzado de nome Sisenando, cujo maior desejo era derramar o sangue dos infiéis que dominavam Jerusalém.

A visão desta cidade mítica que ouvia nas histórias de seus antepassados ressoava em Paulo apenas como ecos que se tornariam muito mais complexos com o passar dos anos, mas nestas primeiras palavras que compõem este romance de Scliar, lê-se o termo “lendária” como caracterização para a cidade de Jerusalém. A escolha desta palavra pelo narrador nos envereda para uma percepção específica da cidade, como um lugar distante no tempo e no espaço, que ele só conhecia pelas histórias que ouviu, tão distante do lugar real onde vivia.

Os pais de Paulo chegaram ao Brasil logo após o retorno de seu pai de Moçambique onde havia sido oficial do exército português. Horrorizado com assolações da guerra, migrou com a mulher para o Brasil. Aqui chegando, estabelecem-se no Rio Grande do Sul, onde muitos outros portugueses já moravam e já estavam desenvolvendo negócios no comércio local.

Foi com o pai que Paulo se iniciou no mundo das palavras e da literatura. Ainda menino, seu pai recitava para ele os versos de Camões retirados do poema *Super Flumina*: “Sôbolos rios que vão /por Babilônia me achei”. Outros trechos do poema vão aparecer como epígrafes de cada um dos capítulos em que Paulo faz seu relato; uma dessas epígrafes é bastante significativa no que diz respeito à presença e à ausência diante de uma terra

imaginada: “Mas ó tu, terra de glória,/ Se eu nunca vi tua essência, /Como me lembrás na ausência?”.

A mãe de Paulo era uma portuguesa pequena e magra, que bordava nas cortinas e toalhas da casa cenas bíblicas dos patriarcas de Israel. A partir dessas imagens, Paulo se imaginava lutando contra os mouros na Terra Santa. Suas primeiras experiências com a cidade israelita se deram através destes pequenos detalhes, tão distantes, mas que se somariam a muitas outras imagens que receberia depois. Sem se dar conta, já estava aproximando-se deste lugar lendário. É interessante perceber que, apesar de ser católica, as imagens que a mãe de Paulo bordava eram as dos patriarcas de Israel, e não as cenas relacionadas à vida de Cristo, podendo se tratar, talvez, de uma portuguesa de ancestralidade judaica.

Na narrativa, são delineadas algumas das características dos diversos grupos de imigrantes que se estabeleceram na Região Sul do país, dentre os quais portugueses, italianos, vietnamitas, árabes e judeus. Em sua maioria, fugidos da fome e das perseguições políticas e religiosas, que formaram comunidades que passariam a integrar a complexidade e o hibridismo da sociedade brasileira. A maior parte destes imigrantes abriu, depois de algum tempo, lojas comerciais de artigos os mais diversos, embora alguns tenham vindo para trabalhar na agricultura.

O cotidiano dos imigrantes do Rio Grande do Sul é presença constante na obra de Scliar, ele próprio sendo filho de imigrantes. Suas obras tematizam a intimidade do cotidiano dessas famílias que vinham para o Brasil “fazer a América”. Sua literatura tematiza as muitas minorias de imigrantes que formam a sociedade brasileira, desvelando as especificidades que, por vezes, causaram estranhamento em uma sociedade de pretensa maioria católica.

Paulo decide contar a história do que ele e seus amigos intentaram fazer por Benjamim, seu melhor amigo, um judeu polonês apaixonado desde a infância pela cidade de Jerusalém. Há um interlocutor a quem Paulo se dirige, estando ele atrás do balcão de seu bar. Este interlocutor, que nada diz, possui poucas referências no romance, de quem apenas sabemos por algumas repostas de Paulo. Logo, Paulo parece estar se dirigindo diretamente ao leitor que está diante das páginas do livro.

A cidade que Benjamim imaginava e compartilhava com Paulo era a Jerusalém dos tempos bíblicos, há muito destruída. Em seus sonhos, a cidade era adornada com cúpulas douradas, grandes muralhas e torres, e seu governante era o rei Salomão, homem valente e poderoso, o construtor do Primeiro Templo, possuidor de uma enorme quantidade de esposas e concubinas.

O amor que Benjamim nutria por Jerusalém desconcertava Paulo:

Era dessas pessoas que querem morar na cidade que nunca viram, casar com a mulher que não conheceram, ler o livro que não foi escrito – manja o tipo? Benjamim queria Jerusalém. Por que Jerusalém, o senhor me perguntará. É tão diferente morar em Jerusalém? É tão fora de série? Perguntas sensatas. Sensatas, deixando de lado a História, o pitoresco, claro. Para Benjamim era diferente, era toda a diferença (SCLIAR, 1982/2001, p. 27).

Para Paulo, aquela veneração impressionava. Ele mesmo tinha algumas, poucas, percepções sobre a cidade. Mas para Benjamim era diferente. Enquanto Paulo estava preocupado com mulheres, ou com a falta delas, Benjamim estava encucado com a ideia de um lugar que ele nunca tinha visto. Paulo acreditava que toda essa adoração vinha do fato de os pais de Benjamim terem considerado migrar para Israel antes de tomarem a decisão de vir para o Brasil, que se somava ao fato de Benjamim ser ligado à História, a tempos antigos, pois “fazia parte da tradição de sua gente” (SCLIAR, 1979/2001, p. 35).

Ao longo do romance, Jerusalém vai sendo descortinada para Paulo através do profundo contato com Benjamim e com os outros personagens da trama. A Jerusalém lendária das histórias de seus ancestrais vai corporificando-se, vai expandido suas muralhas, tendo seus espaços nominados, ainda que a partir do discurso e da idealização. Segundo Paulo, a Jerusalém da qual Benjamim falava parecia estar apenas dentro de sua cabeça, mas, sem perceber, é a veemente fixação de Benjamim que irá modificar a sua visão e a dos demais personagens.

2.4.1. A Jerusalém de Benjamim

Dentre todas as personagens deste romance de Scliar, nenhuma outra nutre por Jerusalém os mesmos sentimentos que Benjamim, um imigrante judeu polonês, que chegou ao Brasil com sua família logo que a Segunda Guerra tornou-se iminente. Como muitos judeus que chegaram ao Brasil na primeira metade do século XX, ele e seus pais migraram para a Região Sul. Entretanto, não se estabeleceram no Bom Fim, o tradicional bairro judaico, mas no centro histórico e comercial de Porto Alegre, na Rua Voluntários da Pátria, onde ficaria a loja de Seu Arão, seu pai. A casa da família ficava nos fundos da loja e era na Voluntários que passavam a maior parte do tempo, embora mantivessem relações com os judeus que viviam no Bom Fim e as instituições judaicas que lá ficavam.

O novo judeu imigrante conheceu Paulo na escola e logo tornaram-se amigos. Enquanto Benjamim era um menino tímido e sem amigos, Paulo era esperto cheio de colegas e de bela aparência física. Ficaram amigos na escola e seriam amigos até o fim da vida. Era

para Paulo que Benjamim compartilhava suas frustrações e os problemas de sua família, o ressentimento por seu irmão Nunho, ou os ataques da mãe super protetora. E era também para ele que Benjamim, sentindo a proximidade necessária, podia compartilhar seu mais profundo desejo: Jerusalém. Foi para Paulo que o menino judeu mostrou a miniatura da cidade que construiu e que mantinha num lugar escondido da casa, reconstituindo em pequenos detalhes a cidade de seus sonhos, materializando-a peça a peça. Era para Paulo que Benjamim se dirigia quando via seus intentos malograrem.

Este desejo fervoroso por Jerusalém não era compartilhado pela família de Benjamim. Tendo partido da Polônia, marcados pela iminência das perseguições que os judeus estavam sofrendo na Europa, seus pais encontraram no Brasil a possibilidade de uma vida modesta, mas tranquila e livre. Não se tratava de deixar completamente de desejar a cidade ancestral, mas uma vez que não imigraram diretamente para a Palestina, como tantos outros judeus neste mesmo período, Jerusalém foi ficando cada vez mais distante, entre os sonhos guardados.

O filho primogênito do casal, Nunho, já havia se desgarrado da família e da tradição judaica para viver uma vida sob suas próprias regras e cheia de mistérios que os pais preferiam nem saber. Logo, a fascinação por uma ideia nutrida pelo filho mais novo, que era a esperança da família, tornou-se motivo de preocupação.

Os pais tinham outros planos. Queriam que ele estudasse Engenharia. Pelo menos um dos filhos com diploma. (...) Quanto a Jerusalém, nem cogitar. Em hipótese alguma permitiriam que o filho saísse de Porto Alegre. Jerusalém? Nada feito. Ainda mais que (o ano era 1951) a Cidade Velha estava sob domínio da Jordânia. Nem sonhar (SCLIAR, 1982/2001, p. 35).

Os pais de Benjamim vieram “fazer a América”, e só depois, quando conseguissem uma vida financeira estável, é que se cogitaria ir para Israel. Eles haviam migrado da Polônia e pouco se sabe a respeito de suas vidas em Varsóvia, a não ser as conversas que tinham antes de dormir, sobre como seriam suas vidas em Jerusalém. Dona Frima, a mãe de Benjamim, repetia: “Jerusalém. Mas Jerusalém com segurança” (p. 32). Mais realista e prática, Frima acreditava, ou pensava acreditar, que só iriam migrar em direção a Israel quando houvesse uma reserva financeira que fosse capaz de bancar a experiência espiritual, mística, de viver na cidade. Visão diferente da de seu marido, Seu Arão, para quem era forte a crença de que Deus proveria aquilo de que necessitassem quando chegassem lá. Com o início da Segunda Guerra, foram obrigados a vir para o Brasil e, aos poucos, foram esquecendo o sonho da cidade pela qual ansiavam.

Frima e Arão tinham expectativas diferentes em relação à Jerusalém, mas a maneira como a imaginavam era comum aos dois: idealizavam-na partir das tradicionais histórias e crenças. Imaginavam-na como uma imagem que viram em um livro antigo, permeada de misticismo e fervor religioso, uma cidade que lhes parecia utópica e distante. Ao iniciarem a vida no Brasil, que lhes oferecia normalidade e possibilidade de paz, uma terra outra, diferente da Varsóvia que tiveram que deixar, aos poucos a prece “No ano que vem em Jerusalém” foi sendo transferida apenas para o campo do discurso.

Enquanto Benjamim estava todo voltado ao “apelo de Jerusalém”, seus pais não a enxergavam da mesma forma. Quando da primeira tentativa de viagem do filho para Israel, Seu Arão, nervoso, disse: “– O apelo de Jerusalém? – gritava Seu Arão. – O apelo de Jerusalém é importante! Muito bem, é importante. Estou de acordo. Mas, e o apelo dos pais? (...) Jerusalém é mais importante que os pais?” (p. 100). Embora compreendessem a importância da devoção à Cidade Santa, Frima e Arão não compartilham efetivamente do desejo lido nos versos bíblicos de um amor a Jerusalém acima de todas as alegrias da vida⁴⁵.

Enquanto os pais se acomodavam à nova realidade que experienciavam no Brasil e, mesmo conformando-se com a impossibilidade de conhecer a cidade real de Jerusalém, Benjamim fazia uma maquete da cidade, lia livros sobre ela e passava muito tempo imaginando como se sentiria ao tocar, pela primeira vez, o Muro das Lamentações, o lugar mais próximo de onde estivera erguido o Templo. Não podia sequer mensurar esta experiência, distinta de tudo o mais que já havia lhe acontecido na vida, a recompensa mais bela que poderia possuir. Ouvir sobre Jerusalém, fosse nas aulas de história, fosse nos relatos de amigos, transfigurava-o, iluminava seu rosto. Nenhuma outra paixão na vida era capaz de despertar em Benjamim tão sublime comoção. Mesmo o amor nutrido pela esposa, Sula, só se concretizou por ser ela também uma amante de Sião.

Quando Benjamim ouviu certa noite, no bar, da boca do amigo Capitão, a respeito da cidade de Jerusalém, que este afirmara ter visitado, Paulo, em uma mistura de ciúme e preocupação com amigo, afirma que seus olhos aparentavam uma obstinação desvairada pela ideia de Jerusalém que se misturava com uma ternura envolvida por Salmos e sonhos. Em um outro episódio, ainda adolescente, pela fixação do pensamento ou pelos delírios provocados pelo sol, Benjamim teve uma visão de um homem com vestes da realeza, montado em um cavalo branco:

⁴⁵ Salmo 137.6.

Era a voz de Salomão que Benjamim ouvia naqueles instantes. E não estava nada lírico, o monarca. Não eram trechos do *Cântico dos Cânticos* que recitava. Aliás, a princípio Benjamim não entendia as palavras em hebraico: soavam longínquas, indistintas, como transmitidas por um velho rádio com muita estática. Finalmente ficou-lhe claro – *Lech l'Ierushalaim!* O que o irado rei queria: que ele fosse para Jerusalém, que rezasse no Templo, que expiasse lá seus pecados (SCLIAR, 1979/2001. p. 88-9).

A mensagem recebida neste devaneio de Benjamim o acompanhou por muito tempo e culminou com uma fuga alguns anos depois, quando, em 1956, em meio a tumultuadas notícias que se ouviam pelo rádio sobre a campanha do Sinai, e acreditando atender ao “apelo de Jerusalém”, Benjamim fugiu de casa. Como enfeitiçado por uma voz mística, partiu na esperança de uma vida de orações e estudos, estando disposto até mesmo a viver sob o domínio da Jordânia, na Jerusalém Oriental, e ser capaz de levar consigo todas as economias dos pais.

Mas este primeiro intento fracassou e Benjamim voltou, poucos dias depois, sem sequer ter saído do território brasileiro. Tentando consolá-lo pelo fracasso de sua investida, Paulo diz ao amigo que tudo bem, ele ainda iria a Jerusalém. E subitamente Benjamim, como um profeta lhe disse: “Jerusalém? (...) Um dia chego lá, Paulo. Nem que seja só para tocar no Muro. Nem que seja para morrer lá” (p. 102).

Onze anos depois, logo após a Guerra dos Seis Dias, que acompanhou pelas notícias do rádio em um estado de extrema agitação, Benjamim fez nova tentativa. E, como da primeira vez, não foi. Voltou de São Paulo, entretanto, casado com uma jovem judia, Sula, do Bom Retiro, que conheceu enquanto aguardava o passaporte e que, como ele, sonhava com Jerusalém. Eram “almas irmãs” (p. 126) no amor que nutriam pela cidade dourada.

Apesar de suas frustrações, depressões e mesmo a doença que o acometeria no final da vida, a Jerusalém de Benjamim não é apenas a idealização de um lugar de fuga de uma realidade não desejada. Também não é a lembrança de sua cidade ancestral, uma vez que nasceu em Varsóvia. Não é um sentimento como o do palestino Samir, da pátria que precisou ou decidiu abandonar. É o amor por uma imagem, a sublimação de um sentimento não compartilhado totalmente por nenhum daqueles com quem convivia. Está na constituição de seu próprio ser. É a felicidade que está lá, onde ele não está, mas à qual sente pertencer. Nas palavras de Paulo, ele era o tipo que queria “viver na cidade que nunca viu”, mas a Jerusalém para qual imaginava ir tinha uma imagem muito clara em sua mente.

Embora não tenha conseguido, mais uma vez, concretizar sua viagem e Jerusalém continuasse em seus sonhos, pela primeira vez Benjamim interrogou-se: “por que tenho de ir a Jerusalém? Que ideia é essa que se meteu na minha cabeça? Que é isso de Jerusalém? Nem

sei se Jerusalém existe!” (p. 126). Em um momento de reflexão e lucidez, Benjamim se dá conta de que sua vida está perpassada pela fixação em uma imagem, uma ideia de um lugar do qual sabe pouco de fato. Como os demais judeus da diáspora, possui uma idealização da cidade que, entretanto, se contrapõe ao que sobre ela ouve no rádio. De fato, como a imaginava, a Jerusalém dos tempos de Salomão não mais existia, embora sob este mesmo nome, Jerusalém, esteja abarcado um sem-número de imagens. Mas por que ele precisava tanto ir para Jerusalém? Realizaria o sonho de seu pai, e do pai de seu pai e de tantos outros antepassados. Mas qual a sua vinculação real com a cidade?

É interessante notar que as duas tentativas de Benjamim de ir para Jerusalém ocorrem ao mesmo tempo em que o Estado de Israel esteve envolvido em conflitos nacionais, o último deles interferindo completamente na vida dos jerosolimitas, na geografia da cidade e em seu futuro. A segunda tentativa aconteceu em 1967, quando ouviu pelo rádio que a Jerusalém Oriental havia sido anexada à Jerusalém Ocidental sob domínio israelense. Depois de cerca de dezenove anos os israelenses poderiam novamente orar no Muro.

Uma outra data relativa aos eventos históricos do Estado de Israel aparece no discurso do Capitão que contara orgulhoso ter levado armas para o porto de Jerusalém – porto em Jerusalém? – passando por baixo dos olhos dos ingleses nos primeiros meses do ano de 1948. Armas que seriam provavelmente utilizadas na Guerra da Independência. Já no fim do romance, quando Benjamim já havia morrido, Paulo ouviu no rádio sobre um novo conflito acontecendo no Estado de Israel. Era a Guerra do Yom Kippur. Paulo pulou sobressaltado, com a sensação de que Benjamim iria tentar ir novamente para Israel. Depois se lembrou de que ele não mais iria partir.

Ao analisar Israel neste romance de Scliar, em particular a referenciação ao moderno Estado de Israel, a pesquisadora argentino-israelense Patricia Nuriel afirma:

Faz-se menção explícita a Israel como referência geográfica, mas não como entidade política. Isto não obedece a um solapamento do Estado de Israel, senão que, ao contrário, este tem uma ressonância constante desde no transfundo. As representações do Estado de Israel realizam-se tacitamente, como através de datas que são simbólicas na história do país e que tiveram impacto nos judeus no mundo: 1948, 1967, 1973. A primeira, por exemplo, que corresponde à Guerra de Independência (...) (NURIEL, 2011, p. 91).

Ao acompanhar os conflitos políticos do Estado de Israel, Benjamim sentia uma forte agitação e desconforto, porém, o personagem não estava se voltando para Jerusalém em seu sentido real, para a cidade que foi chamada por seu primeiro chefe de governo Ben Gurion de “capital eterna” do Estado de Israel. Após 1967, embora a Cidade Velha passasse para o

domínio israelense, interessava-lhe a Jerusalém que construía em seus sonhos, aquela da gravura do século XVIII que havia também inspirado seus pais ainda na Polônia. Não a Jerusalém que lhe era contemporânea, onde estavam sendo travados conflitos políticos que se estenderiam até hoje; não a Jerusalém que lhe vão narrar tanto o palestino Samir quanto o padre Francisco que haviam morado na cidade. Não há menção no romance de que sua intenção era juntar-se às forças de batalha para lutar pelas novas questões políticas de Israel, estabelecer algum tipo de vínculo ao sionismo ou ser partícipe dos grupos de israelenses que se organizavam para a proteção ou a recriação de um espaço judaico no Estado formado.

Suas duas tentativas de ir para Israel não tiveram êxito, e Benjamim acabou por conformar-se, assim como seus pais, com a vida em Porto Alegre. Estas viagens não chegaram ao seu destino, nem mesmo se distanciaram tanto do local de partida. Em sua análise de *Os voluntários*, Leopoldo O. C. de Oliveira dialoga com a teoria-analítica desenvolvida por Sidra Dekoven Ezrahi sobre quatro modelos de viagens judaicas, sendo três delas em direção à Palestina⁴⁶ e uma em direção aos Estados Unidos. A autora apresenta também um modelo de viagens circulares que malogram, tomando como exemplo a obra *Viagens de Benjamin Terceiro*, do autor Mêndele Mocher Sfarim. Nesse modelo, quem partiu não consegue sequer sair de onde estava. Por motivos diversos, os personagens não conseguem concluir a viagem a que se propuseram, tendo, então, que retornar ao seu ponto de partida. Para Ezrahi, essas viagens, que chegam ou não ao seu destino sonhado, apontam para importantes problematizações sobre os lugares de vivência judaica na diáspora. Sobre o proposto por Ezrahi, Oliveira escreve:

No que concerne aos que se destinam a Jerusalém, o argumento principal da autora repousa nas prefigurações e expectativas das personagens quanto ao lugar de destino, contrapontados pela tradição judaica em relação à cidade, e na paulatina mudança de *status* textual e empírico da Terra Santa, o qual se processa de uma narrativa a outra (de ruínas santas e desoladas a lugar concreto para se viver e morrer). Por outro lado, a imigração judaica para a América funciona na teoria da autora como um contraponto aos deslocamentos para o Oriente Médio, examinando-a como uma opção possivelmente válida e viável para um viver judaico na diáspora (OLIVEIRA, 2005, p. 52).

De fato após a criação do Estado de Israel, em 1948, a Palestina apresentou-se como um lugar concreto para a imigração judaica, no entanto, nem sempre correspondia às

⁴⁶ As análises da autora são as seguintes: a viagem do poeta Yehudah Halevi, que saiu da Espanha, no século XII, em direção a Jerusalém. Ao longo da viagem, Halevi escreveu vários poemas relacionados à cidade; duas viagens ficcionais, das obras do escritor israelense S. Y. Agnon, *Do coração dos mares*, de 1934, e *Tmol shilshom*, de 1945, também em direção à Palestina; a última viagem é em direção aos Estados Unidos, da obra de Scholem Aleichem, *Motel, o filho de Chantre*, 1916.

idealizações e expectativas dos judeus da diáspora. Lá já viviam muitos grupos de judeus que começaram a chegar décadas antes, assim como os palestinos. Não era mais a cidade que Benjamin e seus pais viram em uma gravura de dois séculos antes. Os desafios de um recém-criado Estado do século XX que demandou, além das questões políticas relativas ao estabelecimento e a manutenção do próprio Estado, desafios de ordem social, ideológica, estrutural, um país cheio de imigrantes que estavam para lá mudando, trouxeram questões outras, que evidenciavam a cidade como um lugar real, onde as pessoas poderiam nascer, trabalhar, cuidar de sua vida cotidiana e morrer. O sonho místico de Benjamin de viver em uma Jerusalém como a dos tempos do rei Salomão não seria possível. Mas a partir de então era possível aos judeus viver realmente na Jerusalém do século XX.

Como pontuado por Oliveira (2005), embora Benjamim seja contemporâneo da constituição do Estado de Israel nem ele e nem seus pais estão vinculados ao ideal sionista, nem mesmo pensavam em viver como um dos pioneiros que migraram para a Palestina e formaram comunidades agrícolas, visando ocupar e desenvolver o território que almejavam instituir como um Estado judeu. Benjamim, em especial, vincula-se à cidade no âmbito da experiência pessoal de devoção, e não o ideal coletivista de retorno a Israel como redenção messiânica ou como um refúgio de ataques à comunidade judaica que vinha sendo empreendido em vários locais da Europa.

O que Ezrahi propõe em *Booking passage: exile and homecoming in the Modern Jewish Imagination*, de 2000, é que as comunidades da América tornaram-se destinos não só possíveis, mas também legítimos para o viver judaico. Viver em Jerusalém, em um Estado judeu, constitui uma possibilidade a mais para os judeus da diáspora. Entretanto, continuar vivendo nos países para onde migraram, também possui seu valor e seus próprios desdobramentos tanto para as comunidades judaicas quanto para as sociedades que integram.

2.4.2. Uma cidade em miniatura

Antes de prosseguir na compreensão do papel de Jerusalém nesta obra sciliariana, faz-se necessário debruçar sobre três imagens construídas no romance, todas elas sob o mesmo ponto de vista: o da miniaturização. Benjamim, desde menino, manteve interesses muito particulares, destacando-se dos meninos de sua idade não apenas por seu “erre carregado” ou pelo fato de ter poucos amigos, mas também por suas pequenas paixões, nutridas, muitas vezes, em segredo. Jerusalém era, de fato, a maior delas, mas seu apego aos detalhes das coisas quase invisíveis ao olhar apressado, revela uma alma sensível que se expandia dentro de uma imaginação muito profícua.

Para uma reflexão sobre estas características do olhar de Benjamim, partiremos de Gaston Bachelard, em *A poética do espaço*, de 1957, que propõe análises dos espaços na literatura como um instrumento para se vislumbrar a alma humana, a partir da fenomenologia da imagem e sua força. Embora toda a obra esteja permeada de imagens surgidas a partir de espaços na literatura – a casa, o porão, a gaveta, a concha, dentre outros – o capítulo VII é de especial interesse para este trabalho. Ao tratar das imagens advindas das miniaturas, e como elas emergem na poesia e na prosa, Bachelard apresenta a força e a representatividade daquilo que é pequeno aos olhos e nos auxilia na compreensão dos três trechos aqui transcritos de *Os voluntários*, que revelam o mundo particular desenvolvido por Benjamim.

A miniaturização é um recurso que aparece em outra obra de Moacyr Scliar, *Cenas da vida minúscula*, publicado em 1991. Neste romance, também se evidencia a figura do rei Salomão, que enviara seu filho Habacuc para encontrar uma amazona que vislumbrou em um de seus passeios sobre uma águia. Mas o filho possuía outro sonho: ser capaz de criar vida. O filho do rei fracassou nos seus dois intentos, e só séculos mais tarde um de seus descendentes, também chamado Habacuc, conseguiu criar dois homúnculos, de aproximadamente dez centímetros, a partir de conhecimentos de mística e alquimia. Estes seres tão pequenos passariam a conviver com as demais pessoas de estatura usual, mas foram por estes dominados. Este romance, construído pelo viés do realismo fantástico, aproxima dois espaços e dois tempos distintos: o reino salomônico, na antiguidade, e o Brasil, na floresta amazônica e em São Paulo, no século XX. A criação dos personagens minúsculos aponta para a tentativa de recriação da vida humana, que deveria ser perfeita, mas que logo vai revelar as mesmas questões dos homens em geral.

Berta Waldman, ao analisar as *Cenas da vida minúscula*, afirma que a miniatura é, teoricamente, o espaço da perfeição. A autora aproxima a narrativa scliariana do conceito cabalista do *tzimtzum*, a contração da infinitude de Deus para poder criar o mundo de forma a ser compreensível e disponível aos homens (WALDMAN, 2003, p. 105). Já Leopoldo Oliveira aponta para duas questões relevantes da miniaturização nesta obra de Scliar: a da dominação e a da invisibilidade, ambas apontando para os temas das minorias na sociedade brasileira (OLIVEIRA, 2005, p. 139).

Em *Os voluntários* as miniaturas adquirem um papel diferenciado na narrativa, pois todas apontam para um mesmo espaço: Jerusalém. Benjamim, enquanto era ainda uma criança, construiu em um cômodo separado nos fundos da casa, uma miniatura da cidade de Jerusalém. Pela descrição da narrativa, Paulo seria a primeira pessoa a ver sua obra, que Benjamim caracterizava como interessantíssima:

Lembro bem a primeira vez que Benjamim me convidou para ir à casa dele. Quero te mostrar uma coisa interessante, disse, misterioso.

Entramos. Na loja, ele me apresentou aos pais, que eu já conhecia de vista. Miraram-se entre satisfeitos (até que um dia Benjamim arranhou um amigo) e desconfiados: seria boa gente, esse Paulo, esse filho do português do bar, esse *gói*? De qualquer modo foram gentis, disseram que eu ficasse à vontade.

Fomos entrando. A casa era pequena, atulhada de móveis, de bibelôs e de fotografias antigas: velhos de barbas brancas, de chapéu e gabão pretos, mulheres de lenço na cabeça e olhar assustado – os antepassados de Benjamim. Nos fundos havia um galpãozinho, e ali estava o que ele queria me mostrar: uma miniatura de Jerusalém, toda feita por ele de argila, pedras e tabuinhas, estandartes de papel colorido espetados nas torres. Comovido, mostrou o Muro das Lamentações. Um dia ainda hei de tocar as pedras desse Muro, disse, com um fervor quase patético (SCLiar, 1979/2001, p. 36).

Na passagem acima, é possível perceber que esta é a primeira vez em que Paulo adentra a casa de seu novo amigo judeu. Na primeira parada, ao conhecer Seu Arão e Dona Frima na loja, Paulo sente um estranhamento por parte dos pais do amigo que se sentem aliviados por ter o filho uma companhia – finalmente – mas também a desconfiança por ser o filho dos portugueses do bar, um *gói*, um não judeu. Entretanto, como o próprio romance dará testemunho, a amizade entre os dois adolescentes permanecerá e será aprovada como fundamental ao filho do casal. A relação entre judeus e não judeus, nesta obra de Scliar, mostra-se muito rica, uma vez que duas ou mais culturas se aproximam e têm lugar numa cidade brasileira, repleta de imigrantes. Através da amizade, descontroem-se receios e preconceitos, como também acontece em *Um sonho no caroço do abacate*, em que Mardo, o menino judeu, tornar-se o melhor amigo de Paulo, um menino negro. Duas minorias que encontram, na figura do outro, a força para resistir ao preconceito.

Neste trecho de *Os voluntários*, Paulo é conduzido por Benjamim a avançar aos recônditos de sua intimidade familiar. Do espaço público da loja, ele pode continuar em direção à casa, de acesso restrito, onde se encontra o seio da vida familiar e as dinâmicas que lhe são características. Ele vê as fotos dos antepassados de Benjamim, pessoas com vestimentas estranhas, diferentes das imagens de seus próprios antepassados portugueses, e percebe pequenos objetos de decoração que compõem um espaço que caracteriza a intimidade e a forma de viver e cultivar a tradição da família de Benjamim.

Neste momento, Paulo não está apenas iniciando o aprofundamento em seu relacionamento com Benjamim. Ele é convidado a conhecer uma das relíquias mais preciosas: a miniatura de Jerusalém construída em pequenos detalhes, com suas próprias mãos e os recursos disponíveis, a cidade de Jerusalém como figurava em seus sonhos. Uma simples miniatura como essa pode passar despercebida no todo da narrativa, entretanto, Benjamim vai

revelar um apreço especial por formas miniaturizadas de vida, pequenos objetos ou seres que o transportam para dimensões diferentes, cheias de imaginação e afetividade.

No capítulo intitulado *A miniatura*, Bachelard afirma que, muitas vezes, alguns estudiosos dão pouca importância às miniaturas. “O geômetra”, por exemplo, “vê exatamente a mesma coisa em duas figuras semelhantes desenhadas em escalas diferentes” (BACHELARD, 1957/1978, p. 294). Entretanto, para o teórico, as miniaturas têm naturezas específicas e ativam valores profundos, fazem sonhar. Podem aparecer em todas as idades e caracterizam os pensamentos e sentimentos daqueles que nasceram sonhadores. Nas palavras do autor:

Possuo melhor o mundo na medida em que eu seja hábil em miniaturizá-lo. Mas, fazendo isso, é preciso compreender que na miniatura os valores se condensam e se enriquecem. Não basta uma dialética platônica do grande e do pequeno para conhecer as virtudes dinâmicas da miniatura. É preciso ultrapassar a lógica para viver o que há de grande no pequeno (BACHELARD, 1957/1978, p. 295).

A presença das miniaturas na literatura e na vida configura outras dinâmicas dos espaços que não somente as aparentes. É preciso parar os passos e os olhos apressados a fim de repousar a atenção, calmamente, sobre algo que se apresenta como uma novidade e, ao mesmo, tempo se assemelha ao espaço real que representa ou ao qual faz referência, observando por sua liberdade e autonomia advindas da imaginação. E mais: “é preciso amar o espaço para descrevê-lo tão minuciosamente como se ali houvesse moléculas do mundo” (BACHELARD, 1957/1978, p. 301).

O Benjamim de Scliar é um desses sonhadores que Bachelard descreve, capaz de criar em um pequeno espaço todo o macroespaço que concebe em sua imaginação da cidade da qual tem poucas e distantes referências físicas e geográficas. Sua miniatura da cidade de Jerusalém é baseada nas histórias que ouviu e leu, logo sua miniatura é uma cidade nova, com uma organização própria, onde se encontram os referenciais que a cidade real tem, mas reconfigurados de acordo com desejo. Tocar no Muro que ele construiu é uma prévia do que aconteceria se tocasse o Muro das Lamentações, mas de alguma forma, é também a concretização do seu desejo. A miniatura contém grandezas que só a liberdade concedida pela imaginação é capaz de dar. O amor e a atenção aplicados aos pequenos objetos por ele organizados são como uma lupa a ampliar cada um dos espaços que compõe a miniatura.

Todavia, Benjamim não volta seus olhos apenas para a miniatura que foi capaz de construir. Como um sonhador, ele atenta a detalhes tão corriqueiros quanto banais, atenção

que revela sua alma sensível. Certa vez compartilhou também com Paulo uma lembrança da infância:

Um dia, contava Benjamim, eu vinha caminhando pela Voluntários. Teria uns cinco anos, não mais... Tinha fugido da loja, e andava pela rua. Começou a chover. As pessoas corriam para se abrigar nas lojas, nos bares. Houve um momento em que me vi sozinho na rua, sob a chuva forte que caía. Entra para dentro, menino, me gritavam, vais te molhar. Eu não ouvia. Não podia me afastar dos tocos de cigarro, dos paus de fósforo queimados, das cascas de laranja secas – dessas coisas, sabes, que todo mundo considera lixo, com essas coisas eu me importava. E como não ia me importar, se as baganas começavam a se desfazer, se o riachinho que se formava na sarjeta já levava os paus de fósforo para o bueiro, e depois sabe-se lá para onde? Ninguém se preocupava em salvá-los.

Comecei a chorar, dizia Benjamim. De pena dos detritos, de pena de mim mesmo, pela tarefa que me competia. Sob os risos e os deboches daquela gente juntei os tocos de cigarro que podia, os paus de fósforo, as cascas, as carteiras de cigarro vazias, coloquei-as cuidadosamente no corredor da entrada de um hotel, perto da nossa loja. Vinha descendo um casal. Esse guri é louco, disse o homem para a mulher. Saíram rindo, pisando os objetos que eu acabara de salvar, aquelas relíquias. Agora tu vês, Paulo: Jerusalém – (SCLIAR, 1979/2001, p. 76-7).

O menino Benjamim, de apenas cinco anos, era capaz de ver nos detritos da rua pequenos objetos carentes de salvação, com uma sensibilidade extrema pelo que pode ser considerado invisível aos olhos dos outros. Benjamim tinha sua atenção capturada pelas pequenas coisas de maneira tão forte que era capaz de parar, compadecer-se e arriscar-se na chuva para não permitir que aquelas relíquias fossem para um lugar desconhecido. Nesta passagem, como em tantas outras, era tachado de louco.

A tristeza do personagem pelos objetos que as outras pessoas consideravam lixo sem valor algum se reflete na tristeza que ele sente por si mesmo por ser o responsável pela tarefa de resgatá-los. Embora seja só um menino, e sua atitude pareça apenas um ato infantil de recolher pequenos fragmentos de objetos no chão, sua tristeza é tamanha que os objetos que recolheu parecem seres dotados de vida, vidas que ele gostaria de preservar. Ou mesmo que ele, sem que o soubesse, se comparasse com aqueles objetos que eram invisíveis aos olhos dos outros, desprovidos de beleza ou utilidade, mas necessitados de ajuda. É importante notar que, por ser uma lembrança da infância de Benjamim com apenas cinco anos, ele era um imigrante recém-chegado ao Brasil e talvez pudesse se sentir tão excluído como aqueles pequenos objetos, por sua aparência – que Paulo descreve sempre como estranha – por seu sotaque polonês, por sua condição de judeu.

O que mais chama a atenção nesta passagem é a forma como se encerra a fala de Benjamim: “Agora tu vês, Paulo: Jerusalém –”. A frase de Benjamim fica em aberto. Não parece ser o início de um novo assunto, uma vez que continua a compor o mesmo parágrafo.

O que o narrador não nos conta parece vincular a ideia de Jerusalém aos objetos que ele tentou poupar, levando para a entrada do hotel onde eles ficariam a salvo. Entretanto, mesmo longe da rua onde eles estavam sendo levados pela água para um lugar desconhecido, eles foram massacrados pelo casal que saía e que não era capaz de ver como Benjamim via. Talvez pequenos objetos como aqueles, que havia tentado proteger da chuva, fossem os que ele utilizara para construir sua miniatura de Jerusalém: pedaços de madeira, papéis coloridos, simbolicamente representando um lugar onde os objetos e ele mesmo poderiam estar protegidos e ser úteis. Talvez, como num clarão, tenha sido a primeira vez em que se deu conta da importância da cidade de Jerusalém para ele mesmo, e passaria a se ver como alguém capaz de se conectar profundamente com ela e auxiliar outros que estavam dispersos a se reconectar com ela também. Apenas algumas hipóteses que tentam dar continuidade ao que o narrador ocultou.

Há ainda uma última passagem do romance que merece destaque na miniaturização engendrada pelo personagem. Já adolescente, antes de ouvir a ordem do rei Salomão de ir para Jerusalém, e enquanto dava cobertura a Paulo para que roubasse as questões de uma prova, Benjamim ficou observando um pequeno espaço no chão:

Deitado de bruços no terreno baldio Benjamim esperava, com o coração, diria mais tarde, aos pulos. Aos poucos foi se acalmando. O sol quente exercia sobre ele um efeito benéfico, repousante. Sentia-se como numa praia longínqua, longe de tudo. Já não era o transgressor, o cúmplice de um roubo. Mirava prazenteiro formigas que iam e vinham ativas, carregando fragmentos de folhas ao longo de uma trilha; observava-as contornar os torrões de barro vermelho, seco, que encontravam no trajeto. Podia ficar horas, o Benjamim, ali. (...) Lá pelas tantas já não era mais formigas numa trilha, o que via. Via um desfiladeiro entre montanhas pedregosas; um longo séquito avançava sob o sol. À frente, os esculcas, homens pequenos, escuros, vestindo uma simples tanga, movendo-se rápido, correndo pela trilha, galgando as encostas escarpadas, espiando lá de cima, voltando para reporta-se – tudo bem, inimigo nenhum à vista – ao comandante da tropa. Os soldados: cem à frente, cem à retaguarda, couraças, lanças, as sandálias de correias golpeando a estrada poeirenta ao ritmo do tambor. Depois dos soldados, os escravos, uns curvados sob o peso dos fardos, outros carregando liteiras fechadas – concubinas. E finalmente, muito ereto sob o cavalo branco, a coroa reluzindo ao sol, os olhos escuros brilhando, a barba negra esvoaçando ao vento, ele mesmo, aquele que adiantava, terrível em meio ao seu exército: o rei Salomão (SCLIAR, 1979/2001, p. 87-8).

Nesta passagem do romance é possível notar a maneira como facilmente Benjamim se transportava para o mundo das miniaturas. Ao observar o movimento das formigas pelo terreno acidentado, começou a transportar-se novamente para a Jerusalém bíblica, onde surgiam soldados, escravos, todos movidos ao som dos tambores, onde havia montanhas e desfiladeiros. Até que surgira a figura pela qual Benjamim tinha maior devoção: o rei

Salomão. Ele mesmo, Salomão, que fazia amor com a Rainha de Sabá na frente de toda a sua tropa. Não havia com o que se importar: “Ele era o rei” (p. 89).

A fascinação de Benjamim pelos elementos diminutos abria-lhe mundos novos, como afirma Bachelard: “o minúsculo, porta estreita, abre um mundo. O detalhe de uma coisa pode ser o sinal de um mundo novo, de um mundo que, como todos os outros, contém atributos de grandeza” (p. 298). Quanto mais ele se focava nos mundos possibilitados pelas miniaturas e sua grandiosidade imaginativas, mais o mundo que estava ao seu redor diminuía.

E não só a vida de Benjamim interrompe o que está ao seu redor quanto ele se põe a observar os pequenos objetos e seres do mundo. A própria leitura do romance adquire uma nova dinâmica. Segundo Bachelard, as miniaturas na literatura são formas de o autor transportar seus leitores para um além-mundo que uma leitura linear não possibilita. Somente aqueles que se permitem parar e vagar pelas imagens que surgem das miniaturas podem adentrar estes novos mundo propostos. São irrupções, pausas que transportam e abrem novas formas de refletir e de sentir.

Neste romance de Scliar, todas as formas de miniaturizações apresentadas apontam para Jerusalém e adquirem formas autônomas de realização ou concretização. Embora Benjamim seja um grande conhecedor dos conteúdos históricos e tradicionais relativos à Jerusalém dos tempos do rei Salomão, ele pode agir e imaginar diferentes destinos para a cidade, diferentes histórias que, uma vez criadas por ele, tornam-se uma espécie de memória individual.

A cidade que ele mantém tão vividamente em sua imaginação pode não mais existir, uma vez que suas referências principais são as histórias do período de Salomão, muito possivelmente por ter sido ele o rei que teria construído o Primeiro Templo e ter a fama de sabedoria e poder, e as gravuras de um livro do século XVIII. Também não é a mesma cidade que lhe é contemporânea e na qual estavam acontecendo importantes eventos históricos. A cidade com que sonhava era uma cidade só sua e que existia na medida em que nela acreditava, mesmo que, anos depois, já adulto, ele viesse a contestá-la. Nas palavras de Bachelard: “No plano da imaginação, ele não se ‘enganou’, já que a imaginação não se engana nunca, já que a imaginação não tem que confrontar uma imagem com uma realidade objetiva” (p. 297). Citando Gérard de Nerval, Bachelard conclui: “‘Creio que a imaginação humana não inventou nada que não seja verdadeiro, neste mundo ou nos outros’” (p. 297).

2.4.3. A Jerusalém de Samir

Enquanto Benjamim se via na cidade para a qual queria fazer sua *aliá*⁴⁷, em Jerusalém vivia Samir juntamente com sua família. Samir era palestino, um árabe, cristão maronita, que nascera na cidade jerosolimita. Depois da Guerra dos Seis Dias, ele e sua família decidiram ir embora antes que as coisas se complicassem. Atravessaram o Jordão a pé, junto com outros refugiados, em direção à Jordânia. Por um desentendimento, separou-se da família e veio para o Brasil tentar enriquecer.

Ao chegar na Voluntários, abriu, ao lado da loja de Benjamim, um estabelecimento cujo nome era *Nova Jerusalém*. O discurso de Samir sobre sua cidade natal se opunha à visão de Benjamim. Era lá que Samir tinha, junto com a família, “uma loja de artigos para turistas. Não era uma grande loja, era uma portinha na Cidade Velha. Vendíamos *souvenirs* para as três religiões” (p. 136). A grande rixa da família de Samir era com os cristãos coptas, e não com os judeus, o que demonstra as divisões multifacetadas e problemáticas entre as diferentes correntes do cristianismo dentro do território israelense.

A Jerusalém que Samir apresenta é a cidade do século XX, que tinha passado para o domínio dos judeus e voltara a ser palco de conflitos que se tornariam cada vez mais complexos. Ele, Samir, era um jerosolimita expulso, cuja terra estava sob o domínio inimigo e para onde não podia voltar, estava na diáspora palestina estabelecida a partir das anexações de 1967. E, como para os judeus, Jerusalém passaria a figurar como a terra natal da qual fora exilado.

O nome escolhido para a loja de Samir conduz a duas formas de interpretação. Em primeira instância, reproduz, na Voluntários da Pátria, o conflito árabe-israelense. Segundo Oliveira (2012), com o estabelecimento de Samir, um árabe, ao lado e, ao mesmo tempo, em conflito com Benjamim, o judeu, instaura-se, no romance de Scliar, uma “microrepresentação ficcional dos conflitos do Oriente Médio” (OLIVEIRA, 2012, p. 198), na qual são desmistificados muitos dos estereótipos que se tem do conflito. Mas esta segunda parte do romance também aponta para o Brasil como sendo um lugar possível, capaz de receber os dois grupos, o judeu e o árabe em suas diásporas. Paulo, com a ajuda de outros amigos da Voluntários, tornou-se um mediador entre os dois que assinam um tratado onde havia termos sobre o que cabia a cada um, até onde iam seus limites e, assim, entre Benjamin e Samir, o conflito por Jerusalém, entre árabes e judeus, estava aparentemente resolvido. Entretanto, Benjamim chamava Samir de jordaniano, e Samir o confrontava dizendo que era palestino. Já

⁴⁷ Subida, Ascensão. É o termo que nomeia a imigração de judeus para Israel.

doente, Benjamim se lamentava pelo fato de nunca poder pisar em Jerusalém, nunca poder tocar o Muro, enquanto Samir lhe dizia: “Palestino. E Jerusalém é a minha cidade” (p. 155).

Depois de reconciliados, Samir foi um dos voluntários na proposta de levar Benjamim até Jerusalém. Seria sua chance de poder voltar e rever seus amigos, sua cidade, o Jordão. Mas ele não mais voltaria a ver a cidade. Morreria junto com Benjamim. Ainda em solo brasileiro. Morreu em sua diáspora.

2.4.4. A Cidade de Jerusalém e os não judeus de *Os voluntários*

O imigrante judeu não é o único personagem conectado a Jerusalém na narrativa em questão. Todos os personagens que integram o grupo que intenta levar Benjamim para morrer em Jerusalém, têm uma conexão com a cidade, em diferentes níveis. Cada um deles possui uma imagem de Jerusalém, construída por diferentes elementos fortemente arraigados no imaginário individual.

Começando pelo narrador, Paulo, é possível iniciar uma análise a partir de seu ancestral cruzado, Susenando, que ansiava libertar a Terra Santa dos infiéis e ter posse dos seus antigos locais sagrados, que estavam sob o poderio de líderes muçulmanos. Quando criança, em seu quintal, ele mesmo se imaginava livrando Jerusalém das mãos dos mouros. Nos desenhos bordados por sua mãe, nos versos de Camões recitados por seu pai, foi-se construindo uma cidade que ele mesmo chama de lendária. A proximidade de Benjamim e as histórias que ouvia do reinado de Salomão e suas muitas mulheres contribuíam ainda mais para a formação de uma imagem idealizada da cidade. Entretanto, seu desejo de viajar com seu amigo doente baseava-se muito no fato de não estar satisfeito com o rumo que sua vida havia tomado, vendendo pastéis atrás do balcão, e essa seria a oportunidade perfeita para viver uma vida diferente da de então.

A única mulher envolvida na viagem era Elvira, amiga de Paulo e Benjamim, que trabalhava em um bordel, o Maipu, e escondia da família sua real forma de ganhar dinheiro, principalmente porque, de origem italiana, tinha, dentre os seis irmãos, dois que eram padres. O mais velho morava na Palestina e “todos os anos percorria de joelhos a Via Sacra, beijando as pedras que Nosso Senhor pisara” (p. 47). E este mesmo irmão, o padre Francisco, veio uma vez visitá-la na Voluntários e ela precisou fingir ser uma mulher diferente para não desapontá-lo. De criação católica, Elvira acreditava que uma vez que estivesse em solo jerosolimita poderia ter uma vida piedosa e receber o perdão por seus pecados.

Outro dos amigos de Benjamim, o Capitão, contava que, dentre as suas muitas viagens, havia visitado a Palestina, em fevereiro ou março de 1948, em um navio carregado de armas, explosivos, aviões desmontados, informação que sugere a entrada de armas no território pouco antes da criação do Estado. O Capitão, embora chamado de contador de histórias por Elvira, descreve Jerusalém como uma cidade mística, cheia de mistérios: “a gente sente que tem um mistério ali, uma coisa difícil de explicar. Mas o principal é a História. Muita casa antiga. Pedras velhíssimas, mil anos. Ou mais” (p. 60). E continua dizendo que “Jerusalém é uma coisa. Só quem esteve lá é que pode dizer” (p. 62). Se tudo o que havia contado era verdade, ainda poderia reencontrar um antigo companheiro de viagens, o comandante Andreas, que havia decidido viver em Jerusalém.

Outro amigo, Orígenes, o pastor da seita *Companheiros do Senhor*, tinha também uma esperança relacionada à Jerusalém. Tendo recebido a responsabilidade de dar continuidade a uma nova revelação espiritual, e também recebido a ex-mulher de um pastor americano chamado Jonathan, depois que este, segundo o relato fantástico de Orígenes, viajara dentro de uma baleia para Jerusalém – em uma clara alusão ao episódio bíblico de Jonas – a possibilidade de reencontrar este reverendo o encheu de esperanças, principalmente depois que Samir lhe contou que conhecia Jonathan e que este era uma figura popular na cidade.

O último voluntário era Samir, que havia imigrado depois de 1967, quando sua cidade passou a estar totalmente sob o domínio israelense. Seria a sua oportunidade de retornar ao seu antigo lar, rever seus amigos e os locais de sua devoção cristã. Samir não demonstrava a mesma empolgação fervorosa de Benjamim, mas seu vínculo com Jerusalém era também o do exílio ao qual se submeteu por conta do conflito.

Há, ainda, um último personagem a ser analisado: o camelô Pia-Pouco. Ele não fez parte do grupo que tentou levar Benjamim para Jerusalém, mas é importante para a narrativa pois pode ser também considerado um ser diaspórico. Sendo um gaúcho de Alegrete, da fronteira, decidiu migrar, dentro de seu próprio estado, depois da morte do filho e da esposa, acometidos por tuberculose. Depois de trabalhar o dia todo com voz imponente a anunciar um milagroso elixir, Pia-Pouco se entristecia de saudade: “Passarinho longe de casa pia pouco, dizia então, e dessa expressão lhe vinha o apelido” (SCLIAR, 1978/2001, p. 20-21). Ele também estava longe de casa. Um dos poucos momentos em que sua tristeza habitual o deixava era durante a Paixão de Cristo, quando ele interpretava Jesus, parecendo-lhe estar em Jerusalém

Cada um dos personagens está vinculado à cidade de Jerusalém. Como expresso por Patricia Nuriel (2011):

Jerusalém é um tema que atravessa o romance; é um ponto em comum na vida das personagens principais, que são as que participam da frustrada travessia a Haifa. As representações da cidade em cada um deles produzem diferentes significados simbólicos (...) (NURIEL, 2011, p. 91)

Jerusalém não se apresenta para cada um deles apenas como uma opção às suas realidades fracassadas. Cada um dos personagens possui uma imagem que, mesmo partindo de uma visão mais ampla de uma cidade sagrada, ressoa subjetivamente. De fato, a sublimação que é exalada no discurso de Benjamim contagia e ressignifica o olhar de cada um deles, em particular o de Paulo.

Também a experiência de Samir contribui para uma ampliação da cidade como um lugar real e possível. Com exceção de Samir, os voluntários têm suas próprias imagens e expectativas em relação à cidade. Alguns deles, como Elvira, possuem uma formação católica. Em cada um deles há formulações diferentes, mas que partem de um mesmo vocábulo, de uma mesma ideia: Jerusalém. Imagens diferentes são acionadas em cada um e a sua soma enriquece a maneira como o leitor pode também se relacionar com a cidade.

Cada um dos personagens chega à Voluntários da Pátria por razões específicas, mas todos estão em suas diásporas, seja pela necessidade de abandonar a terra de origem, seja pela motivação, por um sonho de uma vida melhor. Segundo Oliveira (2012)

através da doença de Benjamim e de sua impossibilidade de partir para viver em sua tão amada Jerusalém, emerge nas outras personagens a consciência de sua própria diáspora. A ligação fortuita da maioria das personagens com Jerusalém passa, então, a ser de suma importância na sua definição de sua identidade como exilada, não pela cidade em si, mas por sua iconicidade enquanto lugar de origem da cultura de um povo que vagueia há mais de dois milênios sem conseguir como um todo o retorno e a redenção (OLIVEIRA, 2012, p. 200).

Os personagens de *Os voluntários* atravessaram fronteiras, cruzaram oceanos – no caso da família de Benjamim e no de Paulo –, ou cruzando o próprio território brasileiro, como o Pia-Pouco, em busca de melhores condições de vida. Como na citação, são todos eles figuras diaspóricas que encontram em Jerusalém o referencial da casa da qual estão distantes. Como citado anteriormente sobre a proposta de William Safran (2005), a relação entre os judeus e a Terra de Israel, personificada por Jerusalém, é o protótipo para a caracterização das diásporas: a lembrança da terra natal, a casa, o pertencimento.

Gilda Salem Szklo, em *O bom fim do Shtetl: Moacyr Scliar*, de 1990, conclui que os personagens do romance, ao buscarem o ideal que Jerusalém lhes oferece da pátria perdida, também buscam representatividade, legitimidade e identidade.

A Palestina, entre “os voluntários”, conserva uma orientação ética, segundo a qual eles reconhecem uma saga – um destino. Quer dizer, a lendária Jerusalém de Scliar se traduz na busca ora de uma pátria ora de si mesmo, tanto no plano histórico como ontológico. Os dois estão internamente ligados (SZKLO, 1990, p. 88).

O ideal de Jerusalém como pátria distante pode ser também observado na intertextualidade que caracteriza o texto a partir das epígrafes retiradas dos versos de Camões que, por sua vez, foram inspirados no famoso Salmo 137; neste, ao narrar a tristeza dos judeus durante o exílio na Babilônia, lemos sobre a impossibilidade de cantar as canções de Sião em terra alheia: é o modelo do lamento de exilados. Jerusalém pode ser entendida como o símbolo da terra natal, da terra prometida.

Apesar de toda a importância que Jerusalém possui na narrativa, é naquela rua de Porto Alegre que os sonhos individuais dos personagens se cruzam e são compartilhados através dos laços de amizade que nutrem uns pelos outros. Scliar constrói uma narrativa de encontros de figuras que estão a caminho de um espaço de pertencimento que acreditam estar em algum outro lugar, mas é na Voluntários da Pátria que suas vidas foram se construindo dia a dia, onde viveram e experimentaram suas aventuras reais, onde vivenciaram o amor, a sexualidade, as tristezas, as decepções, mas também alegrias, pequenos ganhos.

Depois do desastre da explosão do rebocador, e da morte de Benjamim e de outras três pessoas, o que restou a Paulo e Elvira foi prosseguir com suas vidas; ele, atrás do balcão do Lusitânia, a vender pastéis, confirmando o estereótipo da figura do português no imaginário brasileiro; ela mudou-se para o interior, com um de seus antigos amantes e viveria uma vida mais simples do que aquela com a qual havia sonhado. Paulo tenta falar sobre estas histórias para seus filhos, mas eles não acreditam em nenhuma delas, “não acreditam, acho, em Jerusalém” (p. 192). Mesmo Paulo quase não se lembrava mais da cidade. Aos poucos, tudo o que dela tinha imaginado foi desaparecendo: as muralhas, as torres, o fervor do amor que Benjamim havia nutrido a vida inteira. Em sua imaginação, só havia restado uma pedra, que, aparentemente, se assemelhava a qualquer pedra que via na rua em frente ao bar.

Porém, a pedra que guardara na memória era a semelhante àquela que aparece nos versos de Camões, usados como epígrafe do último capítulo do romance: “Quem com eles logo der/ na pedra de furor santo/ e, batendo, os desfizer/ na pedra, que veio a ser/ enfim

cabeça de canto (SCLIAR, 1978/2001, p. 189). A pedra chamada de cabeça de canto é a pedra angular, a fundamental, aquela necessária para a sustentação de qualquer edificação. Camões se refere em seus versos a Cristo que, no livro de *Atos*, foi chamado de pedra angular, e evidencia a formação católica de Paulo. Mas chama a atenção pelo fato de que desta pedra podem ser edificadas novas construções, a partir daquelas que haviam se esvaído de sua mente. Essa pedra fundacional flutuava “entre o céu e a terra” (p. 193), e estava, portanto, disponível para reconstruir Jerusalém num futuro, mesmo que fosse apenas em outras de suas histórias.

Pensar sobre uma pedra fundacional de Jerusalém aponta para uma imagem implícita, uma vez que a cidade é composta de pedras, colocadas lado a lado, mesmo nas construções mais recentes. A cidade, toda da mesma cor, rosada ou mesmo dourada, parece ter sido toda esculpida em pedra. E, onde hoje se encontra o Domo da Rocha, está a pedra considerada por muitos como o centro do mundo. Quando Paulo guardou a imagem de apenas uma pedra, pôde condensar, miniaturizar a cidade, de forma semelhante àquela de Benjamim. E a pedra, símbolo de permanência, é, desde tempos muitos antigos, uma forma de memorial, de marcar um acontecimento importante na vida dos homens (JUNG, 1964/2008). Portanto, não era uma simples pedra, mas a representação de tudo aquilo que ouvira e imaginara sobre Jerusalém.

2.4.5. Voluntários da Pátria: a história dos homens e das ruas

A obra *Os voluntários* apresenta uma outra importante chave de análise: o título do romance. Na narrativa se conectam o nome da rua - onde os personagens vivem-, o epíteto que eles deram a si mesmos, ao programarem levar Benjamim para Jerusalém, o nome do rebocador no qual viajariam, e o evento da História brasileira que ficou conhecido como a Guerra do Paraguai, acontecida entre os anos de 1864 e 1870.

Neste evento, o Brasil esteve em conflito com o Paraguai, e formou, juntamente com Argentina e Uruguai, a Tríplice Aliança, contando, ainda, com o apoio da Inglaterra. O Paraguai saiu derrotado do confronto, fato este que trouxe grandes consequências para seu futuro enquanto nação. Inicialmente, muitos brasileiros se alistaram para lutar. Muitas promessas foram feitas a eles: porções de terra, cargos públicos e valores em dinheiro. Aos escravos, por exemplo, era prometida a libertação. Entretanto, com o prolongamento da guerra, foi preciso convocar mais homens que foram recrutados à força. Muitos, como os filhos de famílias ricas, conseguiam escapar do recrutamento, enviando outros em seu lugar.

Outros, simplesmente, fugiam. O fato é que o apelo para lutar pela pátria já não estava surtindo efeito.

Com o fim da guerra, em 1870, os voluntários que conseguiram voltar – o índice de mortes foi muito alto – precisaram lutar na justiça para terem seus direitos assegurados. Muitos, entretanto, não conseguiram obter tudo o que lhes fora prometido, principalmente os mais pobres. Foi preciso encarar uma outra luta, agora com as instituições da própria pátria, que lhes valesse o sacrifício feito. Muitos deles pouca coisa viram mudar de suas vidas anteriores à guerra (SOARES, 2013). Estes homens lutaram por uma promessa no futuro que, entretanto, não se efetivou.

Em homenagem a eles, muitas ruas, em variados estados do Brasil, receberam o nome de Voluntários da Pátria, como a rua de Porto Alegre, escolhida por Scliar, não por acaso, para ambientar o enredo de seu romance. Chamando a atenção para o evento histórico, o personagem Paulo questiona-se:

E esses Voluntários da Pátria, quem eram eles? Sim, tinha algo a ver com a Guerra do Paraguai, mas eles mesmos, quem eram? Que jeito tinham, que idade, que peso, que altura? De onde vinham? De que se alimentavam? Se de pastéis, qual o conteúdo dos pastéis? Como vestiam? Que meio de transporte usavam? Quais as músicas prediletas? O que pensavam de povos estranhos? Por que, e em que direção marchavam? Quão bem lutaram? Com quem treparam? Tinham espinhas? Que gíria usavam? Em que relógio informavam-se das horas? Os alfabetizados, que livros liam? Os camponeses, o que pensavam da questão agrária? Usariam, se pudessem, seu potencial de fogo contra os opressores? Que cigarros fumavam? A quem amavam? Como morreram? Gritavam, ao morrer? Arregalavam os olhos? Pobre Benjamim. Como moscas morreram? História não era mesmo o meu forte. Onde estão enterrados? Repousaram em paz? Quem os lembra? Pobre, pobre, Benjamim (SCLIAR, 1978/2001, p. 151-2).

Paulo conhecia deste evento da história nacional apenas o discurso comum, de que os voluntários eram aqueles que lutaram pela pátria na Guerra do Paraguai. Mas ao personagem interessam detalhes ignorados destes brasileiros que aceitaram combater pelo país. A generalização dentro do grupo dos voluntários fez com que eles perdessem suas características individuais, suas feições, preferências, seus pensamentos. Quem eram eles? Poucos nomes se sobressaíram entre os combatentes, como é o caso do Duque de Caxias ou de Benjamin Constant. Os demais, enquanto seres individuais, foram esquecidos.

Quando os amigos de Benjamim decidiram levá-lo a Jerusalém, reuniram-se para escolher um nome para o rebocador do Capitão. Sugeriram *Comandante Andreas*, *Via Sacra*, *Companheiros do Senhor* e mesmo um nome em árabe. Por fim, decidiram por *Voluntários*, pois “era a rua e éramos nós” (p. 174). Embora não estivessem indo para uma guerra, como os voluntários que lutaram pelo Brasil cem anos antes, os amigos de Benjamim também estavam

se voluntariando por uma pátria, ou por uma idealização de pátria para qual Benjamim desejava migrar e que tinha para cada um deles um valor essencial. Cada um tinha suas próprias motivações, mas Jerusalém representa desde muito tempo o ideal da pátria perdida, da casa primordial, onde uma vivência significativa seria possível. A pátria que, nos versos de Camões, eles eram capazes de lembrar enquanto ausência, sem que jamais a tivessem visto em essência.

Dentre os voluntários de Scliar, apenas Paulo e Elvira conseguiram sobreviver. E Paulo se encarregou de, mesmo que apenas no discurso, não deixar que a identidade daqueles que morreram se perdesse. Ele caracterizou um a um, contou suas histórias, seus anseios. Dentre todos eles, Paulo era o que mais tinha desenvoltura com as palavras, com os livros, e, por isso mesmo, Benjamim havia lhe pedido para um dia escrever sobre sua vida um romance, um conto, ou pelo menos um artigo (p. 34). Ao narrar para o seu interlocutor a aventura que ele e seus amigos empreenderam, Paulo estava contribuindo para o não esquecimento daqueles seus amigos, novos voluntários que permaneceriam lembrados através de seu relato.

2.4.6. O Caminho de Jerusalém

Ao longo de todo o romance, por diversas vezes, os personagens participam de uma brincadeira chamada *Caminho de Jerusalém*, mencionada pela primeira vez durante a festa de casamento de Benjamim e Sula (p. 129). É a noiva quem sugere a brincadeira que seria uma versão da conhecida dança das cadeiras para animar a festa. Ao som de uma marchinha, os amigos dançaram de costas para as cadeiras que estavam no centro do salão. Como no jogo tradicionalmente conhecido como dança das cadeiras, só havia um lugar para sentar: o lugar do vencedor. O fim da brincadeira é constrangedor, uma vez que Elvira, animada por ter vencido, é arrastada para fora por um de seus amantes.

A segunda ocasião em que os voluntários se propõem a participar da brincadeira acontece no evento que organizaram para a reconciliação entre Samir e Benjamim. Todos alegres pela paz selada, por sugestão de Elvira, põem-se a girar em volta das cadeiras ao som das canções populares *A jardineira* e *Carreirinha*. Aos poucos, cada um dos participantes foi sobrando, até que, por fim, só restaram Benjamim e Samir. Os dois simbolicamente lutando por um mesmo lugar. O árabe e o judeu. Ao parar a música foi Samir que, não sem luta, conseguiu se sentar enquanto Benjamim caiu no chão empoeirado. A brincadeira, mais uma vez, terminaria em tristeza. Benjamim, que quebrou a perna na queda, vem a descobrir que estava com câncer.

A última vez em que os personagens envolvem-se nesta brincadeira é no quarto do hospital onde Benjamim estava internado para o tratamento. Com o objetivo de o alegrarem, os amigos concordaram mais uma vez em jogar. Desta vez, é Paulo o último a conseguir o lugar.

Em todas as vezes nas quais Benjamim colocou-se nesta brincadeira, a caminho de Jerusalém, não conseguiu chegar à etapa final, nunca pôde sentar-se e sentir o prazer do jogo concluído. Seu objetivo fora, por vezes, marcado por infortúnios e constrangimentos. O malogro de seu intento de chegar a Jerusalém parece prenunciado nesta brincadeira. O destino almejado nunca é por ele alcançado.

Diferentemente de seus antepassados, para ele parecia mais simples ir ao Oriente Médio realizar seu sonho. Era o ano de 1960, a viagem seria mais rápida e fácil, mas não havia conseguido: “Vocês veem, continuou, a voz muito débil, nunca cheguei a ir em Jerusalém. Com tanta facilidade que hoje existe para viajar, com tanta excursão, tantos voos, não fui para Jerusalém, não vi o Muro, não toquei o Muro” (...) (SCLIAR, p. 155). Acreditava que se pudesse tocar o Muro ele poderia ser curado. Mas como chegar lá então, naquele estado debilitado?

Seu caminho até a Cidade Santa teve desvios – a vinda para o Brasil, o roubo de seu dinheiro, o casamento com Sula – que não permitiram que chegasse a viver a vida utópica que desejava. Em momentos intercalados, viveu contente, dando conta das demandas de sua vida diária, do comércio da família sob sua responsabilidade, porém, no fim da vida chorou, e quis ao menos morrer lá. Também não pôde.

Dentre todos os personagens de *Os voluntários*, apenas Sula conseguiu concluir seu caminho até Jerusalém. Depois da morte de Benjamim, sua mulher partiu e nunca mais mandou notícias. Paulo imaginava Sula vivendo em uma casa modesta, de uma forma humilde, em um

clima de intensas experiências existenciais, de transe místicos, de arrebatamento e devoção; posso vê-la interrompendo a leitura da Bíblia e suspirando de enlevo e emoção com o trecho do Cântico dos Cânticos que acabou de ler. Posso vê-la correndo ao Muro e lá invocando a alma de Benjamim, e é possível que a alma de Benjamim esteja mesmo ali, voejando entre pássaros que ao crepúsculo aparecem no Muro. A alma de Benjamim e a de Samir, por que não? (SCLIAR, 1979/1982, p. 189-90).

Na imaginação de Paulo, Sula havia concretizado o sonho de Benjamim de viver uma vida modesta de orações e experiências espirituais. Não só o sonho de seu marido, mas do pai dele, de seu avô e de tantos antepassados que morreram na diáspora sem nunca sequer

terem pisado na Terra Santa, sem nunca terem tocado o Muro das Lamentações. Ao menos na imaginação esperançosa de Paulo, o amigo havia conseguido, mesmo após a vida, alcançar sua cidade querida, por onde estaria voando ao chamado de sua mulher. E não só ele, Samir, teria voltado ao seu lar. Em corpos transformados, dotados da capacidade de voar e viajar longas distâncias, os dois teriam conseguido.

Embora tenha recebido durante boa parte de sua vida várias descrições da cidade de Jerusalém que se iniciavam na sua tradição familiar e seus antepassados cruzados, a que mais marcou Paulo foi a visão dessa cidade mítica como descrita por Benjamim. Porém, sabia que jamais chegaria até lá. Em suas palavras: “é longo demais para mim o caminho para Jerusalém” (p. 189).

2.5. Uma Terra Prometida no Brasil: legitimidade dos espaços da diáspora

Neste romance de Scliar, o Brasil se apresentou como uma Terra Prometida não só para os judeus que para cá vieram, mas também para os muitos imigrantes que, por variados motivos, deixaram seus países de origem para começar uma nova vida. Como o foram também outros países, como os Estados Unidos e os Países Baixos – no século XVI Amsterdã foi até mesmo chamada de Nova Jerusalém – para imigrantes que estavam deixando suas terras natais por diversos motivos. Muitos dos personagens que Scliar apresenta são imigrantes ou filhos de imigrantes que encontram na Rua Voluntários da Pátria, em seus diferentes espaços, seja no bar de Paulo, seja no cabaré onde Elvira trabalhava, nas lojas, na própria rua, um espaço de pertencimento e reconhecimento mútuo.

Jerusalém transpassa todo o romance de Scliar, mas a narrativa se passa no centro comercial de Porto Alegre. E é no Brasil que a história de cada um deles terá o seu desenvolvimento e o seu desfecho. A cidade de Jerusalém, – que ocupa de uma maneira tão profunda o imaginário ocidental –, como figura no imaginário de Benjamim, não poderia mais ser encontrada, uma vez que fora sonhada a partir do que ela já havia sido. Se tivesse tido a oportunidade de conhecê-la de fato, Benjamim encontraria uma cidade muito diferente, que se distinguiria daquela de seus sonhos. Em um contexto no qual a possibilidade de viver em Israel era efetiva, Jerusalém, como os personagens imaginavam, contrastaria com a cidade que enfrentava intensos conflitos após a criação do Estado de Israel, e que possuía demandas da vida moderna como outras cidades de quaisquer outros lugares.

Ao mesmo tempo em que Benjamim sonhava com esse lugar utópico, precisava dar conta das demandas da vida em Porto Alegre. Fora neste lugar, que recebeu sua família, que

ele cresceu, fez amigos, casou-se, morreu. O Brasil foi a terra na qual se desenvolveu a sua vida e na qual seus pais e seu irmão prosseguiram vivendo. Ao vir para o Brasil para “fazer a América”, a família de Benjamim acabou por compor as comunidades de judeus que para cá vieram e se estabeleceram. Após a morte de Benjamim, seus pais migraram dentro do próprio país, para São Paulo, para viver com o filho mais velho, Nunho, que, inclusive, se casou com uma não judia.

Confirmam-se, portanto, as hipóteses antes levantadas pelos estudos de Ezrahi (2000) e Oliveira (2005) sobre a valorização dos lugares da diáspora. Após a criação do Estado de Israel e da possibilidade concreta de se viver em Jerusalém, fazer a *aliá* compõe uma entre as muitas possibilidades para os judeus ao redor do mundo. A diáspora é, portanto, a composição de vários locais para o viver autêntico judaico.

Em recente estudo desenvolvido pela pesquisadora Marta F. Topel (2015), intitulado *Terra Prometida, exílio e diáspora: apontamentos e reflexões sobre o caso judeu*, é elencada uma série de estudos sobre a diáspora, sua relação com o Estado de Israel e todas as contradições decorrentes. Topel cita autores como os irmãos Daniel e Jonathan Boyarim (1993), para quem o atual Estado de Israel não é superior a nenhuma comunidade diaspórica.

Como menciona a pesquisadora, as comunidades da diáspora possuem importância em vários aspectos; representam a possibilidade de uma outra voz dialogante com o governo israelense, – inclusive no que diz respeito ao caso palestino – e servem, por serem grupos minoritários, para enriquecer, com suas diferenças, os países que habitam.

Como é possível observar, através da preocupação dos pais de Benjamim, Jerusalém, após 1948, era um lugar perigoso, onde estavam ocorrendo guerras e conflitos, distinguindo-se, assim, do lugar utópico com o qual haviam sonhado, proveniente da herança coletiva, quando estavam na Polônia ou ao migrarem para o Brasil. Aproximava-se mais de uma cidade distópica, cheia de conflitos e incertezas. Porto Alegre era para eles um lugar efetivo, distante dos perigos que haviam vivido até então e que não desejariam viver nunca mais.

3. JERUSALÉM E O JUDEU ISRAELENSE: A CIDADE SOMBRIA EM AMÓS OZ

*Enquanto dentro do coração
De cada alma judia palpar
E na direção do oriente
Os olhos se dirigirem*

*Ainda não passou nossa esperança
Esperança que tem dois mil anos
De ser um povo livre em nossa terra
A Terra de Tzion e Yerushalayim*

(*Hatikvah*)

A moderna literatura hebraica está intimamente relacionada ao retorno dos primeiros imigrantes judeus que se iniciou no fim do século XIX. Os versos acima citados compõem a canção *Hatikvah*, “A esperança”, criada a partir de uma poesia escrita no ano de 1878 pelo jovem poeta Naftali Herz Imber. O jovem Imber traduziu, em forma de poesia, os mais profundos anseios judaicos, preservados por quase dois mil anos: o retorno a Sião, para onde se voltaram os olhos e as preces, para Jerusalém. Quando Imber escreveu este poema, havia sido construído o primeiro assentamento judaico na Palestina chamado *Petach Tikva*, “Porta da Esperança”. A esperança de que falam os versos diz respeito não só ao retorno à terra de Israel, por vezes chamada de Sião (Tzion), mas também à possibilidade de ser o judeu um povo livre, que pudesse viver de forma plena na terra onde viveram seus antepassados.

Os versos desta canção foram cantados nos Congressos Sionistas e tornaram-se tão populares que, em 1948, foram escolhidos, oficiosamente, como o hino nacional de Israel, hoje já oficializado como tal. Os poucos versos na melodia solene possuem uma extrema força, por representarem o ideal sionista desenvolvido pela *Haskalá*, o Iluminismo Judaico, a partir do final do século XVIII, e também a esperança judaica coletiva nutrida durante a diáspora. No fim do século XIX, começaram as primeiras migrações de judeus para a Palestina que iniciariam a concretização do retorno judaico para Sião e Jerusalém que culminou com o estabelecimento do Estado no fim da década de 1940.

Depois de dois milênios, os judeus estavam cada vez mais próximos de concretizar seus mais profundos anseios em relação a *Eretz Israel*. Contudo, a proximidade da realidade da vida em Israel, que estava sob administração do Mandato Britânico, em muito contrastava com o ideal da cidade que havia se desenvolvido quando os judeus estavam distantes dela.

Jerusalém, após a formação do Estado de Israel, pode ser observada agudamente na obra *Meu Michel*, de Amós Oz (1939 –), publicada em 1968. A narrativa de *Meu Michel* surge a partir da perspectiva de um personagem nascido em Jerusalém ainda na década de 1930. Hana Gonen narra os acontecimentos de sua vida na cidade durante toda a década de 1950, rememorando, também, alguns flashes de acontecimentos das duas décadas anteriores. Como o próprio Amoz Oz é um judeu jerosolimita, traçam-se algumas comparações com seu livro de memórias, *De amor e Trevas*. O objetivo é compreender como se relacionam as personagens judias com a concretização da tão almejada nação judaica cuja capital, após quase dois milênios, voltaria a ser Jerusalém.

3.1. Sionismo, Literatura e o Estado de Israel

No movimento conhecido *Haskalá*, o Iluminismo Judaico, que se originou nas comunidades judaicas da Europa a partir de 1780, a literatura foi componente principal. Muitos importantes escritores que fizeram parte destes movimentos de renovação, como Avraham Mapu (1808-1867) e Peretz Smolenski (1842-1885), compuseram este grupo que, inicialmente, objetivava renovar as formas de vida obscurantistas e conservadoras dos judeus que viviam à margem das sociedades da Europa Oriental, propondo formas seculares de vida judaica, com o intuito de torná-los partícipes das comunidades europeias que integravam. Entretanto, estavam sendo lançados os alicerces que culminariam com o retorno dos judeus a Israel. O sionismo constitui-se como uma vertente secular do messianismo judaico, cuja ideologia pautava-se na premissa de que o retorno era “a única solução possível para que os judeus pudessem desenvolver uma vida judaica plena, tanto nas dimensões privadas como públicas” (TOPEL, 2015, p. 6).

Segundo Jacó Guinsburg, (1977), aspectos como a reutilização e atualização da língua hebraica – em detrimento do uso da língua iídiche característica dos guetos judaicos – reforçaram os laços com um passado no qual os judeus viveram como uma nação. O Iluminismo Judaico buscava uma secularização da história judaica, salientando suas especificidades civis, intelectuais e mesmo as espirituais, que deveriam ser atualizadas. A união destas novas formas de vida judaica formava um conjunto de importantes princípios para a construção de um ideal de nacionalismo judaico que estava se formando. Somados às ondas de antisemitismo que aconteceram naquele período, como os *pogroms* czaristas de 1880, formou-se o *Hibat Tzion*, do hebraico “Amor a Sião”. São deste período os versos de

Hatikvah, que somaram-se a muitos outros versos de escritores que acreditavam cada vez mais na necessidade de um lar nacional para os judeus. A idealização de uma nação judaica tornou-se mais latente nos escritos do jornalista Theodor Herzl. Herzl ficou conhecido como o pai do sionismo moderno. Chegou a declarar, no ano de 1897, que caso não acontecesse em cinco anos, em cinquenta anos os judeus teriam seu próprio Estado. De fato, o Estado se formou dentro deste período que Herzl pareceu profetizar, mas ele não viveu para ver a concretização do que previra, tendo morrido em 1904.

Ainda no final do século XIX teriam início as primeiras imigrações de judeus para a Palestina. Entretanto, a terra com a qual sonharam nos distantes pontos da diáspora não estava desabitada. Seus habitantes, os palestinos, viviam ali há vários séculos e estavam neste período, sob o governo do Império Otomano. Logo depois estariam sob a administração do Mandato Britânico, que esteve em Israel até pouco antes da criação do Estado.

Em 1947, a Organização das Nações Unidas criou uma resolução que dividia o território palestino em duas partes que seriam entregues a dois estados, o judeu e o palestino. Em 1948 foi criado o Estado de Israel, mas o Estado Palestino não foi estabelecido, e, imediatamente após a criação do Estado Judeu, começaram os conflitos. Esse primeiro embate ficou conhecido como a Guerra da Independência e o recém-criado Estado lutou com cinco potências árabes: Egito, Iraque, Líbano, Síria e Transjordânia. Esta foi a primeira guerra travada pelo Estado – que se somaria a muitos outros conflitos dentro e fora de Israel –, para sua manutenção. Ainda hoje os desdobramentos desse conflito não chegaram a uma solução.

Quando o Estado foi criado, viviam muitos judeus em Israel que já vinham se estabelecendo no território desde o final do século XIX e que formaram as primeiras gerações de imigrantes que compartilhavam do ideal sionista difundido por Theodor Herzl. As gerações dos pioneiros vinham de vários países a fim de habitar e concretizar os ideais sociais de um renascimento judaico na Palestina.

Dentre estes muitos judeus, que migraram para a Palestina antes da criação do Estado, estavam importantes escritores que participaram ativamente das ações da ocupação e da construção do ideal de sociedade israelense, pautadas por concepções socialistas. Portanto, a literatura israelense é relativamente recente, uma vez que se começa a escrever no território do futuro Estado no final do século XIX e no início do século XX – embora a literatura hebraica tenha sido escrita num contínuo desde os textos bíblicos. Autores como Yosef Haim Brenner (1881-1921) e Shmuel Yosef Agnon (1888-1970) estão entre os primeiros escritores da moderna literatura hebraica que se desenvolveu tanto na prosa quanto na poesia. Escrevendo sobre as experiências e desdobramentos das ações coletivas de construção e

assentamento do empreendimento sionista, ficaram conhecidos como a *Geração dos Pioneiros*.

Uma importante característica relativa a esta geração estava no trabalho desenvolvido com a recém retomada da língua hebraica, que começava a se estabelecer como língua da literatura e do cotidiano. Estes escritores foram responsáveis pela criação de várias novas palavras que eram necessárias para dar conta das novas demandas da vida no século XX, bem como pela criação uma identidade judaica moderna na Palestina, depois de anos de dispersão e diante de heterogêneos grupos de judeus vindos de várias partes do mundo. Este papel da literatura possui pontos de aproximação com a literatura da primeira fase do romantismo brasileiro, como escreveu Leopoldo O. C. de Oliveira no artigo *Israel e Brasil: modelos e contradições (?) do nacionalismo literário romântico*, 2004/2005, publicado em *Revista de Estudos Judaicos*, 2003/2004:

De qualquer forma, o que fica de comum entre a literatura em hebraico dos pioneiros e a literatura brasileira romântica de primeira fase é uma busca consciente de se forjar uma língua e uma linguagem literárias genuínas e criativas, que dessem conta de exprimir afetiva e efetivamente as características da vida nacional e do espírito do povo (OLIVEIRA, 2004/2005, p. 96).

A esta geração se seguiu a *Geração da Terra*, ou da *Guerra da Independência*, cujos expoentes eram Binyanim Tamuz (1919-1989), Schamai Golan (1933 –), Aharon Megued (1920 – 2016) e S. Izehar (1916-2006), dentre outros. Esta foi a primeira geração de escritores nascidos na terra de Israel, o que conferiu à sua linguagem maior fluidez, uma vez que eram falantes nativos de hebraico. Foi uma geração que estava mais identificada com a terra e suas demandas, exemplo da geração dos *sabras*, comprometidos com causas nacionalistas e comunitárias. Muitos deles participaram dos movimentos de resistência contra o Mandato Britânico, como o *Haganá* e o *Palmach*, e mesmo na Guerra da Independência.

Enquanto a Geração da Terra publicava seus textos, nascia Amós Oz, que viria a publicar seus primeiros textos na década de 1960. Oz, juntamente com A.B. Yehoshua (1936 -), Yoram Kaniuk (1930 – 2013) e Aharon Appelfeld (1932 -), dentre outros, compunha a *Geração do Estado*, ou *Nova Onda*, assim designada por Gershon Shaked, importante crítico literário israelense. Uma vez que o Estado havia sido estabelecido, as questões sociais que foram problematizadas pela literatura também se reconfiguraram. Segundo Nancy Rozenchan, em *Literatura Hebraica: vertentes do século XX*, de 2004,

A principal modificação na ficção israelense desde meados da década de 50, quando vai começar a surgir o que se denomina a Geração do Estado, foi a rejeição de que

Israel era o cadinho do povo judeu. A elite jovem da comunidade (...) esteve convencida de que a linguagem e os conceitos que a geração dos pais tinha criado e concretizado ou tentado concretizar eram os únicos que deveriam existir no país. (...) Essa percepção de mundo se desfez com as ondas migratórias e teve como pano de fundo as crises de mudanças que ocorreram no seio da própria elite após o estabelecimento de Israel (ROZENCHAN, 2004, p. 18).

Segundo Rozenchan (2004), o foco narrativo que antes estivera voltado ao discurso coletivista, no discurso nacional, da elite *aschkenzita*, passa então ao discurso individual, onde as grandes questões relativas à vida dos judeus em Israel eram problematizadas a partir das experiências pessoais das personagens. E abriam-se as portas para novas formas literárias, que problematizaram mais veementemente as questões relativas à sociedade israelense que se ampliariam ainda mais na ficção israelense posterior. Após a criação do Estado, as ideologias sionistas começavam a perder parte de seu prestígio dentro da comunidade israelense e importantes questões políticas internas começavam a ser revistas.

3.2. Amós Oz: a biografia de um escritor jerosolimita

Dentre os grandes e mais conhecidos autores israelenses, Amós Oz é, sem dúvida, o mais conhecido, tendo obras traduzidas para mais de trinta idiomas. Uma de suas principais obras foi seu livro autobiográfico publicado em 2002, *De amor e Trevas*, que ganhou uma adaptação para o cinema sob a direção da atriz israelense Natalie Portman, em 2015. Nascido em Jerusalém, quando Israel estava ainda sob o Mandato Britânico, Amós Oz começou sua carreira literária em 1961, com a publicação de um de seus contos na revista *Keschet*. Desde então, publicou uma vasta obra que inclui romances, artigos, ensaios e crítica literária. Suas duas obras mais recentes são o livro ensaístico *Os judeus e as palavras*, que escreveu em parceria com a filha, a historiadora Fania Oz-Salzberger, de 2012, e *Judas*, de 2014, cujo título original é *Habessorá al pi Iehudá Ish Keraiot*⁴⁸. Recentemente foi reeditado um de seus livros de ensaios publicado em 2004. *Como curar um fanático: Israel e Palestina: entre o certo e o certo*, publicado em 2016 pela editora Companhia das Letras, traz um ensaio inédito, intitulado *Em louvor às penínsulas*, escrito por Oz logo após os atentados em Paris, que aconteceram em novembro de 2015.

Em *Os judeus e as palavras*, os autores propõem discussões sobre religião, história e cultura judaicas e caracterizam os judeus como o povo cuja unidade está nos textos, mais do que em qualquer outro símbolo: “A nossa não é uma linhagem de sangue mas uma linhagem

⁴⁸ Tradução: *O evangelho segundo Judas Iscariotes*.

de texto. Há um sentido tangível no qual Abraão e Sara, Rabam, Glikl de Hemelin e os presentes autores pertencem todos à mesma árvore familiar” (OZ; OZ-SALZBERGER, 2012/2015, p. 15).

Amós Oz faz parte da terceira geração de escritores israelenses que ficou conhecida como *Geração do Estado*⁴⁹. De acordo com Robert B. Alter, em seu ensaio *O romance israelense e a ficção Pós-Segunda Guerra Mundial*, de 1991, Amós Oz e A.B. Yehoshua são os escritores que moveram a literatura israelense rumo à vanguarda internacional (ALTER, 1991, p. 131). Oz e Yehoshua, juntamente com o escritor David Grossman (1954 -), autor do recém-lançado *O livro da gramática interior* (2015), formam um importante grupo de intelectuais, conhecidos por seus posicionamentos políticos, principalmente no que diz respeito ao conflito entre árabes e israelenses. Como escreveu Karla Petel (2014), estes autores compõem “atualmente a tríade de escritores israelenses conhecida como ‘a consciência viva’ de Israel que, engajada politicamente, exerce grande influência sobre o país em favor de uma solução pacífica para o conflito árabe-israelense” (PETEL, 2014, p. 11).

Além de escritor e jornalista, Amós Oz é um dos fundadores do mais antigo movimento pacifista israelense, o *Shalom Achshav*⁵⁰, criado em 1978, durante o período no qual Israel e Egito desenvolveram conversações a respeito da paz. Tendo lutado em duas importantes guerras por Israel, a Guerra dos Seis Dias, em 1967, e a Guerra do Yom Kippur, em 1973, Oz tornou-se um dos grandes defensores da criação do Estado Palestino e da divisão dos territórios anexados ao Estado de Israel durante a Guerra dos Seis Dias, na qual a cidade de Jerusalém, que até então estava dividida entre Israel e Jordânia, foi reunificada.

Rifka Berezin, no prefácio à edição de 1982 de *Meu Michel*, caracteriza Oz como o escritor de Jerusalém e dos *kibutzim*, que estão fortemente vinculados à sua própria trajetória de vida. O escritor analisa de forma crítica não apenas os conflitos, mas a política israelense em geral, buscando compreender e compartilhar, trazer a vista de todos, a visão do outro, em particular dos árabes, e também dos variados grupos de judeus provenientes de diversas partes do mundo que compõem a heterogênea sociedade israelense. Segundo Saul Kirschbaum, “a obra de Amós Oz tematiza a dificuldade de estar ‘do outro lado’, do povo acostumado a ser minoria que agora se vê como hegemônico e tem que aprender a lidar com minorias” (KIRSCHBAUM 2009, p. 49).

⁴⁹ Também chamada de *Nova Onda*. Embora a categorização da literatura israelense em gerações, ondas ou correntes seja muito difundida, há certa simplificação quanto às obras e seus autores. Para uma discussão mais aprofundada ver GUINSBURG, 2009.

⁵⁰ Tradução: “Paz agora”. Além do site do movimento que pode ser lido em hebraico ou inglês, em <http://peacenow.org.il/>, há também links de países em que há colaboradores do movimento, como o Brasil, que pode ser acessado em <http://www.pazagora.org/>.

Como um importante intelectual israelense, Amós Oz é constantemente questionado por diversos jornalistas, estudiosos e líderes políticos estrangeiros a respeito de seu posicionamento sobre as políticas adotadas pelo governo de Israel. Assim como David Grossman e outros autores israelenses cujos livros são lidos pelo público internacional, sua obra apresenta importantes discussões que ajudam a vislumbrar a sociedade israelense da segunda metade do século XX e das primeiras décadas do século XXI e suas problematizações como o conflito árabe-israelense, a chegada dos sobreviventes do nazismo, as guerras e as relações entre os diferentes grupos de judeus, como a elite *ashkenazi*, e os *sefaradim* e os *mizrahim*⁵¹.

Em entrevista ao programa Roda Viva, da TV Brasil, em 2011⁵², Amós Oz afirmou que possui a necessidade de contar histórias, que escreve sobre pessoas comuns, não sobre líderes, não sobre os que escrevem a História, mas os que são vítimas dela. Escreve sobre o passado e não sobre futuro. Sobre um Israel formado no cotidiano das pessoas. Suas personagens são pessoas que abandonaram a Europa, mas que sentiram saudades dela. Que esperavam encontrar em Israel seu paraíso perdido, mas que encontraram e vivenciaram contradições que ainda hoje não foram solucionadas. Entre seus principais motivadores para a literatura está a vontade que tinha, desde criança, de possibilitar uma segunda chance às pessoas e às situações que não teriam uma segunda chance (OZ, 2002/2005, p. 35), motivação esta que muito se evidencia em *Judas*, na qual a posição do traidor, em diversos níveis, é confrontada, desvelando outras perspectivas.

Amós Oz compõe a geração do grupo de judeus nascidos em Israel. Durante sua infância e adolescência viveu na cidade de Jerusalém cujo território se encontrava sob o Mandato Britânico, assim como outros territórios palestinos. Muitas de suas obras tematizam a vida na cidade jerosolimita, principalmente em seus romances que revisam os primeiros anos do Estado. Diferentemente das gerações de escritores que o precederam, a obra de Oz e de outros autores que começaram a publicar nos anos de 1960, as narrativas são as das pessoas comuns, a partir do discurso individual e não do discurso coletivo permeado pelas ideologias sionistas.

Em *De amor e trevas*, seu romance autobiográfico, reconstrói na literatura uma Jerusalém que se modificou profundamente durante os últimos setenta anos. Filho de imigrantes ucranianos, Oz nasceu em uma Jerusalém muito diferente da idealizada por

⁵¹ São os judeus orientais que viviam em países de maioria islâmica, como no Iêmen e o Iraque.

⁵² Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=4v7VrIF2NUU>. A entrevista foi ao ar no dia 02 de janeiro de 2012. Acesso em 18 de julho de 2014, às 11:25.

Benjamim, de *Os voluntários*. A cidade real em que nasceu não era governada por um líder bíblico, mas se compunha de uma população diversa, cheia de imigrantes, um importante polo intelectual no qual viviam nomes como Martin Buber (1878-1965) e Guerschon Scholem (1897-1982), e onde conviviam árabes e judeus de maneira radicalmente diferente das décadas posteriores: “Lá encontravam-se, em jantares finos, ingleses esclarecidos e judeus cultos e árabes eruditos, lá aconteciam recitais, festas, elegantes tertúlias literárias, chás e requintados eventos artísticos” (OZ, 2002/2005, p. 13). Era assim que o menino Oz percebia a Jerusalém de sua infância.

Entretanto, a cidade na qual vivia com seus pais já havia sido a cidade de muitas outras pessoas, de outros povos que não o seu, e isso estava latente na paisagem, nas construções, no silêncio tão característico de Jerusalém. A certa altura do livro *De amor e trevas*, Oz escreveu:

Aconteceram muitas coisas em Jerusalém. A cidade foi destruída e reconstruída, destruída e novamente reconstruída. Conquistadores tomaram Jerusalém inúmeras vezes. Governavam por algum tempo, legavam à cidade alguns muros e torres, vasos de cerâmica e documentos de pergaminho, e desapareciam. Evaporavam com a neblina da madrugada sobre estas montanhas. Jerusalém é uma velha ninfomaniaca. Suga até o tutano e depois sacode com um largo bocejo um amante após outro. Aranha que devora seus machos ainda em pleno acasalamento (OZ, 2002/2005, p. 35).

Embora morando na importante cidade de Jerusalém, a tão sonhada e desejada cidade para os judeus, e morada de importantes intelectuais israelenses, Oz se atraía por um outro modelo de vida judaica construído na Terra de Israel: a vida dos jovens dos *kibutzim*, da geração que fazia com que as coisas acontecessem, caracterizados pelo trabalho de construção de um país e pela reflexão e posturas necessárias para uma vida livre, de honra e valor. A figura destes jovens queimados pelo sol, valentes e, ao mesmo, tempo sensíveis, os *sabras*, um importante modelo literário da Geração da Terra, atraía tanto o escritor que, depois da morte da mãe, deixou Jerusalém para viver em um *kibutz*. Não apenas a atração, mas a possibilidade de viver um modelo de vida totalmente diferente daquele de seus pais e das demais pessoas de seu convívio, numa Jerusalém solene e melancólica. Um lugar outro, onde poderia encontrar uma satisfação que o seu atual ambiente não era capaz de completar.

Mas a visão de Jerusalém estaria incrustada profundamente em sua memória individual e seria o centro de muitos de seus futuros romances. Oz viveu na cidade, de 1939 até 1954, quando foi para o *Kibutz Hulda*. Neste mesmo período mudou seu sobrenome de Klausner para Oz, que, em hebraico, quer dizer “força”. Amós Oz vivenciou, na cidade, o

período do cerco de Jerusalém que se iniciara em dezembro de 1947, continuaria por meses até a criação do Estado em maio de 1948, e culminaria com a Guerra da Independência. Seu livro de memórias está carregado de caracterizações de sua vida na cidade, descrições essas que muito se assemelham a alguns trechos de sua obra de ficção.

Quando Israel foi proclamado um Estado, Oz tinha apenas nove anos. Anos mais tarde, morta a mãe e esquecido o pai, devido a um novo casamento, abandona Jerusalém, indo morar no *kibutz*. Retornaria anos mais tarde, quando, depois de servir ao exército, recebeu permissão da liderança do *kibutz* para retornar à cidade a fim de estudar literatura na Universidade Hebraica de Jerusalém durante três vezes por semana. Depois não voltaria mais a morar na cidade. Oz viveu no *Kibutz Hulda* por cerca de trinta anos, onde se casou e teve três filhos. Em 1986, mudou-se para a cidade de Arad, ao sul de Israel, onde vive até hoje.

A Jerusalém na qual viveu em sua primeira quinzena de vida oscilou do júbilo pelo estabelecimento do Estado à tristeza pelas mortes causadas na guerra e a divisão da cidade por grandes extensões de arames farpados:

Altos muros de concreto foram erguidos para bloquear ruas agora divididas entre duas partes da cidade, a Jerusalém israelense e a Jerusalém árabe. Em alguns pontos foram construídas barreiras de metal para ocultar os que passavam pela parte ocidental da cidade dos olhos dos franco-atiradores postados sobre os telhados da parte oriental. A cidade passou a ser atravessada por uma faixa fortificada de arame farpado, campos minados, trincheiras, posições de tiro e guaritas de sentinelas (OZ, 2002/2005, p. 436-7).

Os muros levantados então só seriam destruídos na segunda metade da década de 1960, quando, na Guerra dos Seis Dias, a cidade teve seu território reunificado, embora Jerusalém continuasse sendo uma cidade ameaçada, como a designou Amós Elon (1989). Quando decidiu partir para viver no *kibutz*, ainda era essa a visão que se estendia por toda a cidade e que guardou profundamente em sua memória.

No ano de 1967, durante um festival de canção em Israel, foi apresentada ao público a canção *Yerusahalayim shel Zahav* cuja tradução é “Jerusalém de Ouro”. Composta por Naomi Shemer, a canção se tornaria conhecida em todo mundo pela interpretação de uma judia iemenita chamada Ofra Haza. A “Jerusalém de ouro, de bronze e de luz” é enaltecida com um ar ainda de tristeza, pois o principal lugar sagrado da religião judaica, onde estava o Monte do Templo, estava na parte oriental, que, durante quase vinte anos, não se via.

Três semanas após ter sido lançada a canção, iniciou-se a Guerra dos Seis Dias que iria reunificar a cidade e que permitiria que os judeus pudessem se reaproximar do que havia restado do seu antigo Templo, o Muro Ocidental, que ficou conhecido como o Muro das

Lamentações. Este episódio relativamente recente da história da cidade de Jerusalém foi um dos episódios mais marcantes para os judeus durante o século XX. Era o fim da peregrinação e a reconexão com um passado que se iniciara muito antes, mas revelava também uma intrincada realidade política que se tornaria mais complexa nos anos que se seguiriam. Os territórios anexados em 1967 são contestados ainda hoje por determinados grupos e é reivindicado para um futuro Estado Palestino. E é neste período, entre a criação do Estado de Israel e a guerra que reunificou Jerusalém, que se passa a narrativa do romance *Meu Michel*.

3.3. *Meu Michel*

O romance se passa entre os anos de 1950 e 1967, período em que o Estado de Israel já havia sido criado, mas no qual Jerusalém ainda se encontrava dividida em duas partes. Entretanto, através da lembrança do personagem principal, Hana Gonen, as décadas de 1930 e 1940 são brevemente delineadas. Em seu mais recente romance, *Judas*, 2014, Oz retorna a esta mesma Jerusalém de *Meu Michel*, analisando, entretanto, outros aspectos observados pela personagem Shmuel, mas descrevendo a cidade repartida, os pátios cerrados, o silêncio profundo interrompido apenas por um disparo ao longe:

Naquele inverno Jerusalém estava quieta e meditativa. De quando em quando os sinos das igrejas repicavam. Um vento brando vindo do oeste passava pelos ciprestes (...). Às vezes um atirador jordaniano entediado dava um tiro isolado para além do campo minado além da terra de ninguém que separava a cidade israelense da cidade jordaniana. O tiro isolado como que aumentava ainda mais o silêncio daquelas ruelas e o peso cinzento dos altos muros de pedra que circundavam terrenos cercados, que Shmuel não sabia o que neles se escondia, se mosteiros ou orfanatos ou talvez instalações militares. No alto destes muros tinham sido encravados cacos de vidro e muitas vezes a eles se acrescentavam rolos de arame farpado enferrujado (OZ, 2014, p. 71-2).

O jovem Shmuel deste recente romance de Oz experimenta sensações de uma melancolia muito próximas da narrativa de Hana nesta Jerusalém que não conhecem por completo e que exerce uma atração forte sobre eles, mas que é também marcada por um certo sentimento de desolação. Atalia Abravanel, outra personagem de *Judas*, chega a afirmar: “Não sei se gosto de Jerusalém ou se apenas a tolero. Mas quando saio de Jerusalém por mais de duas ou três semanas, ela começa a aparecer em meus sonhos, e sempre banhada ao luar” (OZ, 2014, p. 139). Apesar do estranhamento que os personagens sentem em relação à cidade, ela permeia fortemente o imaginário e as atitudes de cada um deles.

A narrativa de Hana em *Meu Michel*, publicado em 1968, termina em maio de 1967, um mês antes da Guerra Seis Dias. Sendo a cidade o local de nascimento de alguns dos personagens, as demandas cotidianas de cada um deles se mistura com as questões políticas que o estado recém-criado enfrentava e que, embora não apresentasse uma solução imediata por sua complexidade, eram tão recentes e pulsantes no seio da sociedade.

Meu Michel foi o terceiro livro de Amós Oz a ser publicado e está entre suas obras mais conhecidas. Sua protagonista e narradora, Hana Gonen é uma jovem de trinta anos que inicia a escrita de suas memórias dos últimos dez anos, a partir do dia em que, na escada do edifício Terra Santa, no ano de 1950, conheceu seu futuro marido Michel. Hana vai rememorando sua infância, suas leituras e seus sonhos e narrando seu relacionamento e suas frustrações no casamento, numa Jerusalém muito diferente da idealizada pelos judeus da diáspora. O romance combina duas diferentes formas de narrativa que se complementam e se espelham. Ora Hana apresenta uma descrição realista de sua vida, ora o leitor se depara com as narrativas dos sonhos e devaneios da personagem. Hana compila seus relatos pessoais pois acredita que, através de suas memórias, ela tem a única possibilidade de não esquecer, e de não ser esquecida. Hana compara o esquecimento à morte.

Como outros romances israelenses escritos pela *Geração do Estado*, *Meu Michel* é escrito a partir de uma perspectiva intimista. Na literatura deste período há um deslocamento da perspectiva de padrões culturais e literários anteriores e, principalmente, a busca pelo desvinculamento com a épica das grandes questões nacionais, reorientando-se para as questões íntimas e humanas. Hana narra os detalhes de sua vida prosaica, de seu casamento, das relações interpessoais superficiais que mantém, seu consumismo desenfreado. É uma mulher delicada que, entretanto, tenta concretizar em seus sonhos uma estranha necessidade de afeto e poder relacionados à sexualidade e à violência.

Este romance foi estudado com afincamento pela crítica literária israelense nos anos que se seguiram à sua publicação, como nas análises críticas desenvolvidas por Guershon Shaked e Dan Miron. Shaked considera que Jerusalém é o ponto principal para a compreensão do romance em sua totalidade e caracteriza *Meu Michel* como um romance jerosolimita nos moldes dos romances publicados por Shmuel Y. Agnon e Yosef H. Brenner (BEREZIN apud Oz 1968/1982, p. 7). Segundo Berta Waldman (2004) “nele já se encontram as contradições que serão um *leit motif* da obra posterior de Amós Oz. Encontra-se ainda o forte pendore ideológico e político entretecido com a literatura distendida entre a teoria e a experiência” (WALDMAN, 2004, p. 63).

Este romance de Oz assemelha-se quanto à temática a outros romances publicados em Israel na década de 1960 por autores com A.B. Yohoshua e A. Appelfeld. Enquanto os romances anteriores eram influenciados pelo realismo soviético, com a exaltação da figura do *sabra*, o herói sionista, e da importância da coletividade para a concretização do ideal do sionismo, na década de 1960 buscou-se um realismo mais particular, a partir da perspectiva pessoal, em que as grandes questões sociais israelenses, e humanas, de um modo geral, eram discutidas e desdobradas no cotidiano, nas conversas familiares, entre amigos.

Meu Michel ficcionaliza uma Jerusalém que se distingue, por fatores diversos, da idealização construída de uma Cidade Santa, metonímia da Terra Prometida. Uma cidade quase como as outras cidades, que compartilha num mesmo espaço, relativamente pequeno, se comparada às grandes cidades, uma paisagem moldada pela história milenar e as demandas de um novo tempo que se iniciou em 1948. A forma particular com a qual Hana se relaciona com a cidade redimensiona o que até então foi dito aqui sobre Jerusalém e as idealizações dos judeus da diáspora.

3.3.1. *Meu Michel*: a narrativa

Meu Michel reúne os escritos de Hana Gonen que, em janeiro de 1960, começa a narrar os acontecimentos de sua vida recente, a partir do dia em que na Universidade Hebraica de Jerusalém, mas especificamente, na escada do edifício Terra Santa conhece seu futuro marido. Hana decide escrever, pois vai se sentindo cada vez mais vazia do amor que já havia sentido na vida. Suas palavras, como uma imagem, repercutem por todo o romance: “Eu não quero morrer.” (p. 9). Não escreve como quem escreve um diário, mas acredita que escrever é a única forma de preservar a lembrança de tantas pessoas queridas que foram tragadas pelo passar do tempo, e as lembranças de sua própria vida, que começam aos poucos a se perder dentro dela. Ela está perdendo suas forças para amar e agir no mundo.

Hana, ao longo da narrativa, vai repassando mentalmente os mais singelos detalhes de sua vida, sem muitos atrativos. Ela é uma jovem senhora jerosolimita, de apenas trinta anos, que vive na Jerusalém dos primeiros anos após a criação do Estado de Israel. Embora tivesse sido uma estudante universitária e seu marido seja um professor universitário, Hana parece viver de maneira alienada e apática tanto no que se refere à sua vida prática, quanto aos problemas que caracterizavam os primeiros anos do Estado recém-formado.

Dez anos antes, no início da década de 1950, ela, uma moça jerosolimita, que alegremente dizia “Na minha Jerusalém” (p. 11), estudava Literatura Hebraica na universidade, enquanto Michel era um estudante de geologia nascido em Holon. O encontro,

em um dia chuvoso na entrada da universidade, foi o ponto de partida para um relacionamento que se iniciaria naquela mesma noite. Um geólogo e uma estudante de literatura, ambos atraídos pelas profundezas, da Terra e do homem, respectivamente.

A relação durante o inverno tem o mesmo ar melancólico que a cidade de Jerusalém transparece aos dois. É como se a cidade imputasse tamanho peso sobre seus pensamentos e ações que estivessem sob seu domínio, numa paisagem ainda repleta de destroços que restavam da guerra que havia estourado há apenas dois anos e os muitos locais que preservavam a memória do que a cidade fora ao longo de seus quatro milênios. Enquanto caminhavam pelas ruas da cidade, ambos teciam suas impressões sobre a tristeza de Jerusalém, que era distinta nas diferentes estações do ano, mas que era sempre triste.

Apesar de nutrirem um relacionamento sem muitas emoções e carregado de incertezas, de más previsões de pessoas próximas, como as da senhora religiosa Tarnopler, poucos meses depois Michel e Hana se casam na presença de seus familiares e de poucos amigos. As alegrias da vida matrimonial recém-inaugurada não duram muito tempo. Logo se instauraria na vida de Hana uma agonia e inadequação que se tornariam cada vez mais profundas com o passar dos dias.

Três meses após o casamento, Hana engravidou, o que gerou não apenas um desconforto físico, mas um desconforto familiar, uma vez que as tias de Michel consideravam que a chegada de um filho poderia atrapalhar os planos que toda a família vinha nutrindo de que Michel se tornasse um profissional renomado. O pouco contato com sua própria família e as questões delicadas que envolviam a família de Michel somaram-se ao fato de Hana ter abandonado seus estudos acadêmicos e a ter necessidade de afastar-se do trabalho no jardim de infância no qual atuava como professora. Tudo compromete ainda mais o equilíbrio emocional do personagem que passa, então, a viver uma vida mediana e repetitiva. Seus dias eram sempre todos iguais.

Sua reação a este modelo de vida vai se configurando com o passar dos dias, datas pouco especificadas, a não ser pela marcação das estações do ano na cidade. Neste movimento cíclico, que se torna ainda mais pesado no inverno, Hana reage de duas formas: primeiro, trazendo novamente à tona suas memórias de infância combinadas com suas necessidades de uma mulher adulta, idealizando uma realidade outra na qual pudesse canalizar seus desejos mais secretos; segundo, assumindo uma atitude consumista que impedia a melhora do padrão de vida familiar.

Os vestidos que comprava a cada troca de estação e que, logo depois, abandonava por estar deles enjoada, são, ao mesmo tempo, uma atitude contrastante em relação à situação

dos moradores da cidade, que ainda enfrentavam um período de racionamento de itens básicos, como também um modelo de vida cujo foco abandona o modelo de sacrifício individual para o bem estar coletivo, e visa um modelo de satisfação de necessidades individuais, conflito característico de sua geração do pós-guerra.

Uma outra forma de fugir à realidade baseia-se nas lembranças que acompanham Hana, principalmente a doença que tivera quando criança. Acometida de difteria aos nove anos, teve sensações “vertiginosas e multicoloridas” (p. 20) e tornou-se capaz de estender os sonhos que tinha para a vida real. Sentiu tamanho prazer pelo estado de liberdade e ruptura permitidos pela doença que, por anos a fio, nutriu o desejo profundo de ficar gravemente doente, principalmente nos momentos em que já não conseguia controlar as situações. Na sua relação com Michel, desejava ficar doente para evitar confrontos reais com o marido, e suas crises nervosas a colocavam em um estado de apatia que poderia ser justificado pela doença.

Na sequência dos fatos narrados, interrupções surgem através de sonhos e devaneios de Hana, que se confundem com as lembranças reais. Em alguns trechos, é adotada a técnica do fluxo da consciência. Já adulta e com uma alma muito voltada para a literatura, a protagonista combinava em seus delírios vários componentes característicos dos livros que leu e que compreendiam tanto as narrativas da literatura hebraica das gerações anteriores, com ideais românticos, quanto importantes obras da literatura estrangeira. Seus livros prediletos eram *Vinte mil léguas submarinas*, de Julio Verne, e *Moby Dick*, de Herman Melville, que revelavam seu desejo infantil de ser um menino. As narrativas desses livros e seus personagens aparecem fragmentadas e recombinaadas no mundo que Hana desenvolve oniricamente, estando dormindo ou acordada. Mas Hana adiciona outros componentes aos seus devaneios, como lugares inóspitos, personagens sombrios e ações violentas, que se misturam ao prazer do sexo, mesmo que seja através de uma forma de estupro. Estes elementos compõem os cenários para onde Hana se transpõe secretamente para fugir, momentaneamente, de sua vida real.

Aos poucos, sua vida vai ficando cada vez mais dividida entre o cotidiano sem perspectivas, com um casamento sem grandes acontecimentos, e o engendramento de uma realidade outra através de sonhos e devaneios. Esses sonhos são habitados frequentemente pela figura de dois rapazes árabes que foram seus amigos na infância, Halil e Aziz, que, após o período de conflitos e a Guerra de Independência, nunca mais viu por viverem na parte árabe da cidade, ou em algum campo de refugiados. A imagem idealizada destes dois rapazes era sempre acionada quando a realidade amorosa e sexual de Hana com Michel se mostrava cada vez mais desolada.

Ao avançar pelas páginas do romance, o leitor é conduzido pelas ruas da Jerusalém Ocidental, que vão sendo descritas, em seus bairros distintos, novos e antigos, religiosos ou mais seculares. Também são descritas muitas das instituições que foram surgindo nos primeiros anos do Estado. As rotas que Hana vai traçando descortinam uma cidade muito menos mística do que aquela que encontramos no romance de Scliar. É uma cidade que se está reerguendo e modernizando-se, expandindo-se e recebendo novos grupos de imigrantes.

Por conta do medo que Hana tem de esquecer os principais detalhes de sua vida, algumas expressões repetem-se várias vezes. Ao mesmo tempo, esta repetição aponta para a constatação de que “os dias são todos iguais” para ela, como se estivesse dentro de um labirinto do qual não consegue sair:

Todas as manhãs, depois de fazer as compras e arrumar a casa, levo Yair no carrinho para um pequeno passeio. É verão em Jerusalém. Céu de um azul tranquilo. Vamos ao mercado de Mahané Yehuda (...). Frequentemente, vamos até o bosque dos Schnelleer. Para este passeio preparo uma mamadeira de chá com limão, biscoitos, o tricô, um cobertor cinza e alguns brinquedos. No bosque dos Schnelleer costumamos ficar uma hora, ou hora e um quarto. O bosque é pequeno, situado numa vertente íngreme, e atapetado com agulhas mortas dos pinheiros. Desde criança, costumo chamar este bosque de floresta (OZ, 1968/1982, p. 66).

Hana é uma espectadora detalhista do que vê e tenta, ao máximo, não deixar nenhum detalhe passar. Até mesmo os mais banais. A memória e a rememoração, que aqui se apresentam de maneira pessoal, são características primordiais da cultura judaica como um todo. Lembrar, de fato, não permite morrer. A memória do pai, figura fundamental em sua vida, e de outras pessoas que vão aos poucos desaparecendo. Ainda que muito jovem, Hana, com seu espírito sensível, vê, na passagem do tempo, um inimigo que não dá trégua e que apagará a memória de quem foi. Por isso se apega “à memória e às palavras como uma pessoa que se agarra ao parapeito de um lugar alto” (p. 60). Vê a vida como numa viagem de um trem, da qual ela é apenas uma passageira:

Devo escrever neste caderno, porque os dias são meus dias e estou parada e os dias passam galopando, como montanhas que correm para trás, vistas da janela do trem a caminho de Jerusalém, perto da aldeia árabe de Betir. Eu vou morrer, Michel morrerá, o verdureiro persa Eliahu Moschia morrerá, Levana morrerá, Yoram morrerá, Kadischman morrerá, todos os vizinhos, todos os habitantes, toda Jerusalém morrerá e então haverá um outro trem cheio de outras pessoas e também elas, como nós, se postarão nas janelas para ver montanhas estranhas correndo para trás. Não consigo pisar numa barata no chão da cozinha sem pensar em mim (OZ, 1968/1982, p. 72).

Com o decorrer da narrativa, na qual a deterioração do casamento se mostra praticamente irreversível, a relação que Hana tem com o mundo exterior vai se tornando cada

vez mais frágil. Sua forma de relacionar-se com a realidade é a de “olhar e calar”, pois sente que nenhuma das pequenas alegrias da vida vale a pena, já que tudo será novamente interrompido como num ciclo das estações ou das guerras. Todas as pessoas que caminhavam com ela pelas ruas de Jerusalém iriam desaparecer, só a cidade continuaria e sobre elas passariam outras pessoas, que também desapareceriam. Como ela escreve suas memórias, Hana já sabe muitas das coisas que viriam a acontecer com aqueles com quem conviveu ao longo dos anos. Não há apenas medo, há constatação. Como único recurso a sua realidade desolada e estática, ela se move cada vez mais em direção ao seu mundo de sonhos permeados pelo erotismo e pela violência, pela figura de gêmeos árabes que a ela se subordinam ou contra ela se rebelam, e se vai tornando cada vez mais apática à sua vida prática, às pessoas, e a qualquer tipo de afeto real.

Os personagens principais da narrativa são Hana, Michel e Yair, o filho do casal. O núcleo familiar é basicamente o mesmo de um romance posterior de Oz, *A caixa preta*, de 1987, e o mesmo do próprio Oz, quando criança. O casal de *A caixa preta* se separa efetivamente, Hana e Michel continuam casados, mas em ambos os romances, se apresentam famílias deterioradas, que não conseguiram satisfazer as necessidades de afeto dos personagens. Os laços e votos de matrimônio não foram suficientes para torná-los felizes. Nunca conseguiram de fato tocar profundamente a alma um do outro. Hana descreve sua relação com Michel como uma aproximação que beira ao toque, mas que nunca se efetiva:

Preciso também escrever isso:

Michel e eu descemos para o pátio para sacudir a colcha da cama. Depois de alguns acertos conseguimos coordenar os movimentos para sacudi-la num impulso conjunto. A poeira voa.

Depois dobramos a colcha: Michel se aproxima de mim com os braços estendidos como se tivesse decidido me abraçar de repente. Ele me entrega duas pontas. Afasta-se. Segura as novas pontas formadas depois da primeira dobra. Estende os braços. Aproxima-se. Entrega. Afasta-se. Segura. Aproxima. Entrega.

- Chega, Michel. Basta. Terminamos (OZ, 1968/1982, p. 173).

Antes de casar-se, Hana era uma moça cidadina, que atuava como professora em um jardim de infância em Jerusalém. Morava num quarto alugado, sozinha, para que pudesse cursar Literatura na Universidade Hebraica. Seus pais eram imigrantes, um comerciante e uma dona-de-casa. Criaram-na para que fosse uma mulher independente e estudada. Como o pai, Yossef, Hana nutria uma grande reverência e admiração à figura do intelectual judeu. Yossef sempre que via um dos grandes escritores ou cientistas pelas ruas da cidade gostava de dizer que tinha “renome mundial”, fato que se relaciona com o pai do próprio Oz, que fazia o mesmo ao deparar-se com uma importante personalidade israelense. Essa figura exaltada pelo

pai de Hana, a do intelectual judeu, influenciou-a na escolha de Michel como futuro marido: um homem sensível e, ao mesmo tempo, capaz de ter um futuro promissor. Diferente dos homens que Hana dizia detestar, os jovens *sabras*, que ela considera viris, mas extremamente machistas.

Michel fora criado pelo pai, o velho Yehezkel, funcionário do Departamento de Águas de Holon, cidade de seu nascimento. Viúvo, Yehezkel Gonen investira a maior parte de seus ganhos para que seu filho chegasse à universidade e se tornasse um professor universitário como o avô de Michel, Zalman Gantz. A família possuía o sobrenome Gantz, mas na Independência mudou-o para Gonen, um fato muito comum entre os imigrantes que passaram a viver e Israel. Michel possuía um temperamento ameno e tranquilo, com a tipicidade da formação intelectual e racionalista. Embora tenha estado no exército, não esteve nas frentes de batalha do *Palmach*⁵³ e se distanciava da figura do *sabra*. Hana o escolhe justamente por esta característica. Na década de 1950, a figura do *sabra* estava perdendo espaço na literatura e a figura do intelectual judeu tornava-se mais forte. Ao se casar com Michel, Hana se vê exatamente dentro da relação que idealizara, mas sua realidade não a satisfazia. Por isso, permite que sua mente projete outras realidades.

Os sonhos e devaneios de Hana não se desenvolvem de forma desvinculada de sua realidade. O que busca realizar nos seus sonhos é o mesmo que faz em sua vida cotidiana. O amor que busca incessantemente é, na verdade, uma forma de relação de poder. Apesar de odiar, aparentemente, os homens do *Palmach* por serem homens brutos, Hana se divide entre a atração pelos gêmeos árabes, igualmente selvagens e dominadores, e o desejo de ter ela mesma o poder da dominação. Michel com seu jeito calmo e centrado provoca em Hana o sentimento da humilhação, nem mesmo o prazer de discutir ele oferecia. Ironicamente, sua rejeição à figura do homem do *Palmach*, que dominava a terra tal como dominava as mulheres, é a mesma que busca exercer sobre a pessoa do marido em seu casamento, sobre o jovem religioso Yoram, seu vizinho e aluno de literatura, a quem Hana tenta seduzir, e sobre os gêmeos árabes. Amassa-os até a exaustão, usa de artifícios de sedução a fim de satisfazer seu desejo de poder.

É na projeção dos gêmeos árabes que Hana realiza oniricamente seus impulsos sexuais. Ela os imagina chegando no meio da noite, raptando-a e obrigando-a a vivenciar coisas tão diferentes da vida que leva:

⁵³ *Palmach*: batalhões de choque que atuavam clandestinamente no período do Mandato Britânico. (OZ, 1989, p. 13).

Tinha medo dos gêmeos. Eles riram para mim, branquíssimos os dentes dos dois. Eles eram escuros e ágeis. Dois lobos cinzentos e fortes. Tentei gritar: Michel, Michel, mas perdera a voz. Estava muda. A escuridão me inundou. A escuridão queria que Michel viesse me resgatar deles, só após a dor e o prazer (OZ, 1968/1982, p. 38).

Após a publicação de *Meu Michel*, a crítica relacionou a problemática de Hana a uma forte atração existente de uma mulher judia por homens árabes, Halil e Aziz. Entretanto, uma outra chave de interpretação se coloca. A personagem que espelha suas sensações na cidade de Jerusalém pode ser interpretada como uma metonímia da cidade que estava cercada por ondas de hostilidade:

Coisas penosas querem atingir-me durante a noite. Antes do amanhecer os gêmeos exercitam-se com granadas de mão entre os penhascos de Judá, a sudoeste da cidade de Jericó. Não usam palavras. Seus corpos são muito parecidos. Metralhadoras no ombro (...) O Mar Morto empalidece, lá atrás, como um lago de óleo em chamas (OZ, 1968/1982, p. 74).

Segundo Berta Waldman (2004), a presença árabe nesta narrativa, assim como no conto *O nômade e a serpente*, do próprio Oz, publicado em 1965, traz um componente novo à literatura israelense; antes, ignorada, era como se se a população árabe não estivesse ali. Hana, por exemplo, se pergunta onde estariam os árabes que viviam em Jerusalém, dentre eles Raschid Schahada, um antigo e rico vizinho que deveria estar num campo de refugiados.

Ainda analisando o personagem como uma metáfora⁵⁴ de Jerusalém, é importante destacar que as crises de depressão e devaneios de Hana atingem seu auge durante o afastamento do marido, convocado pelo exército para lutar em conflito contra o Egito. Trata-se da Guerra do Sinai, ou Guerra de Suez, em 1956. Ainda que, de forma alienada e apática, Hana está profundamente ligada à realidade da qual almeja se afastar. Segundo Waldman:

Os paralelos entre as duas crises aparecem no texto no âmbito da linguagem. Usam-se as mesmas palavras em relação aos dois acontecimentos, e, do ponto de vista da trama, o povo de Israel volta a seu cenário histórico-nacional, enquanto Hana volta em sonho para sua infância. (...) Esses e outros paralelos são técnicas empregadas por Amós Oz para derrubar os sonhos megalômanos nacionais à luz de certa ironia. A alienação onírica da protagonista seria parte do sonho distorcido de toda a sociedade (WALDMAN, 2004, p. 65).

Segundo Rifka Berezin, no prefácio à edição de 1982, *Meu Michel* “não se trata de um romance político propriamente” (p. 6), embora apresente um material político. Se

⁵⁴ Assim como Jerusalém é a parte do todo Israel, ou seja uma metonímia, Hana é a imagem espelhada de Jerusalém, ou seja, funciona como uma metáfora.

comparado a outros romances de Oz, mesmo o recente *Judas*, de fato, *Meu Michel* parece apresentar menos conteúdo político. Entretanto, apesar da aparente irrealidade que Hana cria para si, toda uma década está sendo revisada, refletida. De fato, o romance não é um manifesto político de Oz, mas seus personagens estão inseridos em um tempo e em uma sociedade reais e, logo, são problematizadas importantes questões relativas a vida israelense a partir do olhar de dentro e não aquele construído a partir das notícias e dos posicionamentos internacionais. O romance foi publicado em 1968, quase vinte anos após o começo da narrativa, pouco depois da Guerra dos Seis Dias, na qual o próprio Oz lutou. Neste período, já havia ficado claro que o sonho sionista havia perdido parte de seu prestígio e os primeiros anos do Estado de Israel já evidenciavam isso. Os personagens vivem em um hiato, uma vez que seus pais compuseram a geração dos pioneiros, cheios de ideais e expectativas, e eles mesmos vivenciaram os anos anteriores à concretização de um Estado para os judeus. Mas, uma vez concretizado, eles se encontraram e se chocaram com a realidade.

3.3.2. As diferenças entre as gerações do romance

No meio do casamento desolado do casal Gonen, está a figura de Yair, o filho primogênito. O menino nasceu exatamente um ano após o casamento dos pais, e vivenciava relacionamentos muito distintos com seu pai e com sua mãe. Mais próximo de Michel, o menino apresenta forte inclinação para o raciocínio lógico e o estudo sistemático. Mesmo com pouca idade, conversava com seu pai como um igual, sempre com muita atenção e clareza. Yair teve também um relacionamento amistoso com o avô Yehezkel, pai de Michel.

Diferentemente, no relacionamento entre Hana e Yair havia um estranhamento muito forte, pouco esperado no que diz respeito ao afeto materno. Hana afirmava ter medo de ficar sozinha com Yair que, fisicamente, lembrava seu irmão Emanuel. Mais prático e racional, o menino mostrava pouca paciência diante das respostas que lhe dava a mãe. O menino somava a inclinação para a vida intelectual com o pertencimento à terra e às características físicas de um *sabra*. E isto afastava Hana do filho.

O pequeno Yair começou a revelar semelhança com meu irmão Emanuel: um rosto largo e muito sadio, um nariz forte e os ossos da face proeminentes. Não me entusiasmei com esta semelhança. Yair era um bebê faminto e robusto (OZ, 1968/1982, p. 74).

A figura do *sabra* é radicalmente oposta à de Michel, mas pode ser observada em seu cunhado Emanuel, que era um homem da terra, morador do *kibutz Nof Harim*. Ele e seus

amigos são caracterizados como barulhentos, beberrões, fortes e divertidos. Emanuel estivera nas fileiras de frente no combate clandestino contra as forças do Mandato Britânico. Embora neste período histórico a vida nos *kibutzim* ainda fosse bastante comum na sociedade, a figura dos pioneiros e também a do *sabra*, começava a sair do centro da literatura e da sociedade israelense para o surgimento de outros perfis, uma vez que, após a criação do Estado, outros modelos começariam a ganhar mais força.

Yair é ligado à figura do *sabra* por ser fisicamente como o tio, e esta característica lembra à Hana o modelo de homem que ela despreza. Segundo Gabriel Steinberg Schwartzman (2000), a figura do *sabra* – considerada à época como o judeu autêntico – é a do homem altamente culto, mas embrutecido pela iminência dos conflitos, e que se distingue – e deseja isso – dos judeus da diáspora. Ele é, de fato, a figura típica e orgulhosa de sua própria terra. Ele é o ideal de um judeu israelense perfeito, que as gerações anteriores quiseram erigir e que cuja força começa a se esgotar na década de 1970. Entretanto, já na década de 1950, esta figura já começava a sair de cena do imaginário nacional, como pode ser observado em muitos trechos do romance, como na fala de uma das tias de Michel:

Tia Lea disse que todos ali presentes estavam de acordo que Michel não frustrara as esperanças da família. Você deve ficar orgulhosa, Hana, com o sucesso dele. Tia Lea ainda se lembrava como os amigos caçoavam de Michel, depois da Guerra de Libertação, porque ele não fora louco de acompanhá-los para algum kibutz no Neguev, mas agiu sabiamente, indo estudar em Jerusalém, na Universidade e servindo o povo e a pátria com sua inteligência e seu talento e não com os músculos, como uma besta de carga (OZ, 1968/1982, p. 102).

O filho de Hana, com sua robustez e inteligência sistemática, confronta a figura sonhadora e poética deteriorada da mãe. Yair une em si características do tio Emanuel e de seu pai Michel, de ideias voltadas para o desenvolvimento do país, ao mesmo tempo em que, influenciado pelo pai, segue o caminho da construção do judeu israelense moderno. O menino possuía muita clareza de pensamento e era aficionado pela ideia da guerra. A figura de Yair abarca em si a nova geração do judeu que começava a se formar. Ao chegar à idade escolar, Michel decidiu enviar Yair para uma escola não religiosa, pois “queria que seu filho tivesse uma educação progressista” (p. 163) e, portanto, sem interferências do pensamento religioso.

O romance descortina os primeiros anos da cidade de Jerusalém após a criação do Estado, a vida prática de judeus não religiosos, sem a perspectiva mística. Mesmo com seu ponto de vista deteriorado pela angústia constante, Hana traça, de forma delicada a sua vida na Jerusalém daqueles anos. Embora o tempo lhe pareça passar vazio de significado, narra o que se passa na sociedade israelense a partir dos outros personagens com os quais conviveu:

os pais e sogros, bem como as tias, são representantes dos diversos grupos de imigrantes que, distribuídos pelo território do país, iniciaram suas vidas de forma mais simples; Emanuel, o irmão, representa um legítimo *sabra* que acredita na vida valorosa no kibutz e lutou nas frentes de resistência contra o Mandato Britânico e nas guerras do Estado; Hana e Michel foram criados para ter um destino diferente do de seus pais e entram na universidade no intuito de ascensão social, e compõem modelos de novas identidades sociais israelenses da segunda metade do século XX; Yair é a combinação da força de Emanuel e da inteligência de Michel, representando uma geração diferente da de seus pais. Os demais personagens, amigos, vizinhos, conhecidos da universidade, dentre outros, apresentam-se neste recorte da sociedade na narrativa, compondo uma sociedade complexa e multifacetada.

Embora Hana e Michel façam parte da mesma geração, mesmo entre eles há diferenças profundas. Enquanto Michel se adapta à nova realidade do país novo, ao qual está sempre pronto a servir – mesmo quando convocado para a Guerra de Suez não perde sua calma costumeira – com um futuro pela frente, estuda, trabalha e discute os rumos políticos do país; Hana está paralisada em si mesma e não consegue dar conta das demandas mais simples de sua vida cotidiana. Mais do que uma caracterização de uma disfunção psicológica, como muitas vezes é atribuída ao personagem, este sentimento de torpor, de doença que não passa e se agrava ainda mais quanto mais o tempo passa e nada de extraordinário lhe acontece, o comportamento de Hana pode revelar outras questões.

Hana é constantemente associada à figura de Emma Bovary, personagem de Gustav Flaubert, uma vez que ambas esperavam um acontecimento repentino que mudasse suas vidas prosaicas e desinteressantes, tomadas pelo desassossego e pela angústia em um casamento enfadonho. Seus parceiros não são capazes de satisfazê-las nem carnalmente, nem suas idealizações de amor.

Emma possui altos sonhos burgueses e a tendência capitalista de Hana contrasta com os ideais socialistas das primeiras gerações de judeus israelenses. Coincidem ainda no fato de que idealizam o mundo e as relações inspiradas pelas leituras. O desejo por outros homens revela muito mais que apetite erótico, e sim uma enorme motivação para preencher o vazio de suas existências. Enquanto Emma coloca em prática suas aventuras românticas, Hana mantém a mesma rotina de esposa de um intelectual e se satisfaz através de seus sonhos, continuando a ser uma mulher alinhada às expectativas de uma boa esposa e boa dona de casa na sociedade israelense da década de 1950.

Entretanto, a origem deste descontentamento agudo de Hana não se esclarece na narrativa. Lacuna esta que Arnold Band, em *Sombreamento da “crise de identidade”*

israelense na literatura hebraica dos anos 60, publicado em português em 1998⁵⁵, intenta preencher com um olhar sensível e esclarecedor:

Sugiro que este mal-estar poderoso e inexorável, este sentimento de alienação da sociedade e mesmo da natureza, seja uma expressão do colapso das certezas ideológicas da narrativa sionista dos anos 50 e 60. Pois, uma vez estabelecido o Estado, e as pessoas tendo de voltar às rotinas normais de obter sustento, comprar bens domésticos, constituir famílias, os sonhos tornaram-se obsoletos, até mesmo absurdos. Os dias de pioneirismo tinham terminado, mas sua retórica persistia; o vácuo entre a linguagem e a realidade era palpável, um tema rico para sátira. Michel Gonen adaptou-se a esta realidade nova, não-romântica, porque ele nunca fora uma figura romântica, nunca, por exemplo, esteve no *Palmach*. Mas Hana Gonen era estudante de Literatura na Universidade Hebraica de Jerusalém e com aspirações ilimitadas, por isso irrealis. Ela nunca poderia adaptar-se à realidade do “dia seguinte à revolução” (BAND, 1998, p. 170-1).

Band argumenta pontualmente a respeito da personalidade e da reação da personagem diante da nova realidade. Tendo nascido no ano de 1930, ela pôde viver uma sociedade que possuía outros valores e aspirações; com o Estado estabelecido novas perspectivas frustraram as aspirações. Nas palavras de Hana: “(...) toda flexibilidade é feitiçaria (...) quando os sonhos se estilhaçam, homens de almas sensíveis não se dobram, mas se quebram” (p. 152). Findo o momento das grandes idealizações nacionais e diante de uma realidade que precisa tornar-se cada vez mais prática a fim de dar conta das exigências cotidianas após a concretização do ideal sionista, Hana não sabia ou não conseguia se adaptar.

Hana pode não compreender completamente sua situação de estar diante de um grande hiato entre grandes acontecimentos, mas sente tudo isso de uma maneira muito intensa e desolada. No passado estavam os ideais sionistas que culminaram no Estado. Mas o próximo evento nunca chega. Ela, uma sonhadora, sente-se esvaziada de sonhos, de utopias. Ela consegue reconhecer que ela e Michel estão nas nuvens, no espaço, assim como todos aqueles com quem convivem. Menos Yair. Ele, mais realista (p. 167), é o único que conseguirá seguir no novo cenário, sem sonhos.

3.3.3. *Meu Michel e De amor e trevas: obra e vida do escritor*

Muitos trechos do romance *Meu Michel* apresentam semelhanças com o que se apresenta no livro de memórias de Oz, *De amor e trevas*. A narrativa de memórias pessoais combina elementos reais e históricos, familiares, culturais, nacionais, e, ao mesmo tempo, conta com a força da ficcionalização, através da qual tudo é reconstruído – da década de 1940 até o momento em que ele escreve. Como se, através de seu olhar fossem iluminados

⁵⁵ Tradução publicada em *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica*, nº1, São Paulo, 1998.

importantes momentos históricos dos primeiros anos de vida de um novo país e da sociedade que o integrava então.

Segundo Amós Oz, *De amor e trevas* não é um livro autobiográfico, mas um livro de memórias ou um romance autobiográfico. Luciana S. B. Lopes, em *Rememoração e reminiscência em De amor e trevas de Amós Oz*, em sua dissertação de mestrado, de 2009, afirma que:

Quando perguntado em entrevistas sobre o motivo que o levou a escrever *De amor e trevas*, obra que carrega em si um forte interesse histórico, Amós Oz frequentemente responde não se tratar de uma autobiografia, e conta que, ao escrevê-lo, sentiu-se como se fosse o carteiro que havia na Jerusalém da sua infância, que tinha o hábito de escrever, nas costas das cartas que entregava, conselhos para as pessoas: “não se esqueça das roupas no varal” ou “não crie mal seus filhos”. No caso dessa narrativa que discorre não só sobre a vida do escritor, mas também relata fatos de sua família e da vida do povo judeu na Diáspora e em Israel, o escritor sente que faz o mesmo, mas que as cartas que entrega são de seus pais para seus filhos, de seus avós para seus netos, daqueles que os antecederam para os que ainda não nasceram. Seus avisos, tais como os do carteiro, também foram escritos nos envelopes dessas cartas (LOPES, 2009, p. 51).

Como o romance *Meu Michel* narra acontecimentos do período que vai de 1930 até 1967, período que coincide com a infância e adolescência de Amós Oz em Jerusalém, é natural que haja similaridades. Entretanto, alguns elementos são explicitamente muito reconhecíveis; além disso, o autor faz referências a muitos outros de seus livros. Alguns dos mais singelos detalhes da vida de Oz e das pessoas com quem conviveu distribuíram-se como características complexas e humanas de diversas personagens de *Meu Michel*: o apreço pelo colecionar selos raros; as leituras de clássicos da literatura como *Miguel Strogoff* e *Vinte mil léguas submarinas*, de Júlio Verne, *David Copperfield*, de Charles Dickens, e tantos outros livros de aventuras; o núcleo familiar principal, constituído de pai, mãe e filho; o espanto e o estranhamento pela fragilidade da vida humana; a moradia em um bairro periférico de Jerusalém; as visitas frequentes de amigos, o que, aos poucos, vai deixando de acontecer; a fixação por intelectuais israelenses de “renome mundial”, a importância dada à carreira acadêmica, dentre outros.

Entre as similaridades reconhecíveis está o fato de que Yehuda Árie Klausner, pai de Oz, ansiava que o filho seguisse a carreira acadêmica de seu tio mais famoso, Yossef Klausner. No romance analisado, Yehezkel Gonen desejava a carreira de professor universitário para Michel, “passando a tocha” da profissão da família. Mas, sem dúvida, as principais similaridades encontradas estão entre a personagem narradora Hana Gonen e a mãe de Oz, Fânia Mussman Klausner.

Oz descreve a mãe como uma mulher cujas palavras possuíam uma conotação de “tensa mistura de sobriedade, ceticismo, sarcasmo fino e cortante e eterna tristeza” (OZ, 2002/2005, p. 452). Algo a corroeu internamente por anos a fio e, mesmo com os procedimentos médicos, essa sua inexplicável tristeza não passava. O quase sorriso, a beleza misteriosa, o “olhar e calar”, a paixão pela literatura, a “alma delicada e gosto apurado”⁵⁶ muito se assemelham às características de Hana.

Quando Oz tinha apenas treze anos, sua mãe suicidou-se, poucos meses antes de sua iniciação na maioridade religiosa judaica marcada pela cerimônia de Bar Mitzva. Uma vez transpassado pelo longo período de melancolia e depressão de sua mãe, que se somou ao seu estado de orfandade, Oz foi profundamente afetado, o que culminou com a decisão de abandonar o pai, a vida em Jerusalém e integrar o *Kibutz Hulda*, no qual permaneceu por trinta anos.

Meu Michel narra acontecimentos dos primeiros anos do Estado de Israel sob uma perspectiva feminina, uma mulher tão delicada e não adaptada com sua mãe o fora. Ao longo da narrativa de suas memórias, Amós Oz faz várias referências a *Meu Michel*, como nos comentários de seu pai após a leitura do romance, a repercussão da obra dentro da comunidade acadêmica e entre pessoas próximas e queridas. Também elenca várias outras referências diluídas ao longo do texto, sobre os lugares e as características das personagens. A certa altura de *De amor e trevas*, Oz afirma que “(...) *Meu Michel* foi escrito para estender um fio me conectando de novo a Jerusalém (...)” (p. 342), que, em suas palavras, havia “matado” anos antes junto com a vida que tivera na cidade antes da morte da mãe. Esta mesma Jerusalém na qual viveu seus primeiros anos de vida seria revisitava posteriormente em outros de seus romances.

3.3.4. A Jerusalém de *Meu Michel*

Todas essas pedras, toda essa tristeza, toda essa luz.

(Yehuda Amichai)

A personagem central de *Meu Michel* vivia um constante mal-estar emocional e psicológico, que se agravava com o fato de não se sentir em casa vivendo em Jerusalém. Hana sentia um estranhamento tão profundo em relação à cidade que chegava a sentir que Jerusalém maquinava planos contra ela. Esses sentimentos em relação à cidade vão se

⁵⁶ Como escreveu seu marido, Árie Klausner, em uma dedicatória à esposa falecida (OZ, 2002/2005, p. 541).

somando às impressões dos outros personagens que com ela conviviam e permitem ao leitor observar outros aspectos de Jerusalém no momento em que Hana escreve.

Logo nos primeiros trechos do romance, Michel acerta no fato de Hana ser uma jerosolimita e Hana confirma em afirmar que em *sua* Jerusalém “inverno é inverno” (p. 11). A história dos dois personagens se passa quase que inteiramente dentro da cidade, com a exceção apenas de algumas visitas a parentes, ou a breves férias, todas dentro de Israel. O romance está permeado de descrições da cidade em seu cotidiano: os sons da rua, os passeios das mulheres com seus filhos nos parques, a rotina dos estudantes na universidade etc. Mas a Jerusalém de Hana em nada se assemelha às formas idealizadas pelos grupos de judeus da diáspora. Para Hana, a cidade é fria, hostil, provinciana e enclausurada: “uma cidade tão pequena que não dê nem para se perder nela” (p.18). Para Michel ela é tão complexa que parece ser a maior cidade do mundo, “basta você passar duas ou três ruelas e já se encontra num outro continente, numa outra geração ou mesmo num outro clima” (p. 165).

Quando pequena, Hana se imaginava a rainha daquela cidade cujos súditos eram os gêmeos árabes, que moravam em uma vila que fora entregue à Organização da Saúde e da qual tiveram que se mudar depois de 1948. Outros lugares nos quais a população árabe de Jerusalém vivia foram desocupados, e famílias judias os ocuparam. Na idade adulta, Hana era confrontada com uma Jerusalém diferente, e deixara de sentir-se a princesa daquele lugar. A cidade tornava-se cada vez mais agressiva e abstrata, com violência reprimida, mas pulsante, em suas partes desconhecidas.

Neste período, Jerusalém estava dividida por extensas divisórias de arames farpados que separam a Jerusalém Ocidental da Jerusalém Oriental, esta última sob o domínio da Jordânia, onde ficava a Cidade Velha. Mesmo o bairro judeu dentro da cidade estava sob o poder dos árabes e não havia possibilidade de os israelenses, de um modo geral, entrarem lá. Não somente os muros, mas em toda a cidade ainda havia resquícios da Guerra da Independência. Para Hana, a Terra da Promissão que Jerusalém representava não passava de miragem:

– Isto não é uma cidade, é uma ilusão, disse eu. Estamos comprimidos de todos os lados por montanhas: o Castel, o Monte Scopus, Augusta Victoria, Nebi Samuel, Miss Carey. De repente, descobre-se que a cidade é muito irreal.
Michel disse:
– Jerusalém depois da chuva entristece. Na verdade, ela sempre entristece. Mas a cada hora e a cada estação do ano é um tipo diferente de tristeza (OZ, 1968/1982, p. 24).

Esta tristeza de que Michel fala vai se tornando cada vez mais forte ao longo da narrativa. E não diz respeito apenas à atmosfera solene que paira sobre a cidade. Há um estranhamento desta nova ordem das coisas, da disposição de lugares, da dificuldade de entrada e saída dos seus limites. Em conjunto com os muros de divisão está a própria paisagem, rodeada pelos muitos montes, isolando-a, assim, de outras regiões de Israel e desenvolvendo aspectos únicos na cidade. Os montes em volta de Jerusalém, que já haviam representado a proteção divina que envolveria o povo de Israel⁵⁷, causavam agora um sentimento de confinamento e claustrofobia.

Ao escolherem morar na região de Mekor Baruk, na região nordeste de Jerusalém, no sentido oposto da moderna cidade que ia se formando ao sudoeste e ao sul, Hana e Michel convivem com pessoas em sua maioria religiosas que se distinguem de quem eles são. As ruas dos religiosos tinham construções mais antigas que se dispunham como os bairros judaicos do Leste Europeu. Apesar de cumprirem ritos básicos do ciclo de vida judaico, como o casamento religioso e a circuncisão de Yair, Hana e Michel não eram judeus religiosos. No *shabat* não cumpriam os preceitos básicos de descanso e estudo dos textos bíblicos, aproveitavam para ter um dia de folga ou levantavam-se de manhã bem cedo para passeios distantes dos bairros ortodoxos (p.164).

Para as tias de Michel, que eram imigrantes polonesas, eles precisavam, ao menos, sair do bairro religioso, onde moravam, para viverem “numa redondeza mais civilizada” (p. 73). As mesmas tias criticavam o estilo de vida e, por exemplo, o tratamento dos hospitais jerosolimitas, que elas consideravam horroroso “como em qualquer hospital asiático” (p. 57), tão diferente do hospital no qual, uma delas, era a vice-diretora em Tel Aviv.

Os membros do *kibutz Nof Harim* consideravam a Jerusalém de Hana e Michel atrasada (p. 33). Os parentes do casal viviam em regiões mais modernas de Israel, onde se estava construindo uma nova forma de vida, mais livre e mais leve da que viam em Jerusalém. Diferentemente, para o professor de Literatura Hebraica de Hana, viver na cidade era um verdadeiro milagre, pois ela era maravilhosa e por isso dizia: “não foi em vão que ansiamos por ela, ao longo das gerações, das trevas da diáspora” (p.164). Semelhantemente, o Sr. Kadishman, velho amigo da família, que acreditava que Deus iria ajudar aos israelenses a retomar as antigas fronteiras bíblicas, contando com o auxílio divino para taldar “a capacidade de pensar de nossos inimigos” (p. 128), já que havia negado inteligência aos “pseudolíderes” de Israel.

⁵⁷ Salmo 125.2.

A Jerusalém na qual viviam, descrita como uma cidade de invernos rigorosos e verões ardentes de extrema luz, misturava sons diferentes conhecidos e inferidos pelos personagens, que rompiam o silêncio tão característico de Jerusalém, mas, mesmo capaz, de descrever os mais singelos detalhes, Hana não se sentia em casa em sua cidade natal:

Jerusalém é uma cidade distante, mesmo quando se vive nela, se nasce nela. Acordava e escutava o vento nas ruelas de Mekor Baruk. Há barracos de lata construídos em quintais e nos velhos terraços. O vento balança-os. As roupas molhadas murmuram em varais estendidos por toda a rua. Os lixeiros arrastam latas de lixo para a beira da calçada. Entre eles há sempre um que pragueja com a voz rouca. Num quintal alheio um galo solta um grito furioso. Vozes distantes se elevam por toda parte. Ao redor, uma agitação tensa. Miados de gatos loucos de desejo. Um tiro isolado na extremidade norte da escuridão. O rugir de um motor distante. O gemido de uma mulher num outro apartamento. O cantar dos sinos, ao longe, do lado leste, talvez das igrejas da Cidade Velha. Um vento novo agita as copas das árvores. Jerusalém é uma cidade de pinheiros. (...) Dentro dos muros os pinheiros também sussurram. Eles conspiram à luz cega da madrugada, como se eu não estivesse aqui escutando. Como se eu não existisse (OZ, 1968/1982, p. 65-6).

Os sinos que ouve e que talvez venham da Cidade Velha marcam a presença também da religião cristã dentro de Jerusalém. Embora existissem muitas construções cristãs na Cidade Velha, em outras partes da cidade nova também existem muitas instituições católicas, como o monastério Ratisbonne, emprestado para o casamento de Hana e Michel. Hana estava atenta aos diversos sons do amanhecer cotidiano, como o cantar do galo, que se misturam aos sons dos sinos ou dos *muezin* e de um tiro que relembra que a tranquilidade em que vivia era tênue, ameaçada, uma tranquilidade que guarda dentro de si revolta e violência manifestadas, por exemplo, no slogan que pode ser lido nos muros da cidade: “Com sangue e fogo a Judeia caiu, com sangue e fogo a Judeia se levantará” (p. 82).

A cidade de paz e de acolhimento, o centro da sacralidade ancestral, que já havia abrigado o Templo do Eterno, não pode ser chamada de lar por ela. Hana compara a cidade a um castelo nórdico cheio de fantasmas sempre à espreita (p. 75):

Em cada bairro, em cada quarteirão, há um centro oculto cercado por um muro alto. Fortalezas hostis, inacessíveis aos passantes. Quem é que pode realmente sentir-se em casa, aqui em Jerusalém, eu me pergunto, mesmo que more aqui cem anos? Cidade de pátios fechados, tem a alma encerrada por detrás de muros desolados salpicados de cacos de vidro. Jerusalém não existe. Migalhas foram jogadas para enganar pessoas de boa fé. Há cascas dentro de cascas e a semente é proibida. Eu escrevi: “nasci em Jerusalém”. Mas “Jerusalém é minha cidade” - não posso dizer. (...) É uma cidade recolhida dentro de si mesma. (OZ, 1968/1982, p. 77).

Nestas palavras de Hana estão as mais cortantes definições sobre Jerusalém no romance, que contrastam com toda a idealização utópica que se faz da cidade. Não é a mesma

que “congregaria os dispersos de Israel”, na qual encontrariam alegria e gozo. É a representação negativa do Éden, onde o fruto é proibido. O personagem declara que a cidade é uma ilusão que servia para enganar pessoas boas e tementes, como aquelas que viviam na diáspora e que, por estarem distantes fisicamente, haviam sido enganadas com a imagem utópica de uma cidade que não poderia corresponder às suas mais singelas expectativas.

Mesmo Michel a considera Jerusalém uma cidade triste. Os centros por detrás dos muros são espaços em que Hana e os demais judeus não podem entrar: muitas cascas envolvem o fruto proibido, a satisfação e o mistério lhes são negados.

Mas Hana sabe, todos sabem que suas vidas normais dentro de uma cidade difícil de comparar a outra no mundo acontecem concomitantemente às de outras pessoas que eles não viam, não podiam ver, e que passaram a representar os inimigos, que vivem ao redor, como também é possível entrever nos versos de Amichai no poema *Jerusalém*:

Sobre um teto da cidade velha,
A roupa lavada é iluminada pela última luz do dia:
Um lençol branco de uma inimiga
Uma toalha de um inimigo
Para enxugar nela o suor de seu rosto.
E no céu da Cidade Velha
Uma pipa.
Na ponta do fio –
Um menino.
Que não pude ver
Por causa do muro.
Hastearmos muitas bandeiras,
Hastearam muitas bandeiras,
Para que pensemos que eles são felizes.
Para que eles pensem que nós somos felizes⁵⁸.
(AMICHAÏ, 1963)

Fria, impessoal e impenetrável. Esta Jerusalém de Hana não era sua casa e influenciava diretamente seus sentimentos e sua percepção do mundo. Isso fica mais claro quando a personagem viaja para Tel Aviv. Em contraposição à Jerusalém de ar pesado, está uma outra cidade, onde o brilho do sol e mesmo o andar das pessoas são mais alegres: “Não apenas um lugar para onde você compra uma passagem de ônibus e então chega lá, mas é outro mundo” (OZ, 2002/2005, p. 14). Essa cidade plana, colorida, banhada pelo mar que deixava um sabor salgado no ar, luminosa, fazia com que Hana sentisse expectativas e sentimentos que ela nem podia explicar. Tel Aviv era um dos poucos lugares que Hana visitava, quando saía de Jerusalém. Outros países, terras distantes, só faziam parte de suas aspirações secretas.

⁵⁸ Tradução de Yair Mau. Disponível em: <http://www.conexaoisrael.org/jerusalem-meio/2014-05-28/yairmau>.

Em uma das viagens à Galileia, também é possível notar a diferença entre a vida que emanava nessas regiões distantes e a paisagem petrificada de Jerusalém. Extensos gramados, crianças correndo, gotículas de água “como um chafariz transbordante de pérolas multicoloridas” (p. 185). Da Galileia, no *kibutz Nof Harim*, onde viviam a mãe e o irmão de Hana, Jerusalém parecia não poder interferir sobre a alegria que ela sentia:

Eu não esqueci. A festa da noite de Páscoa. As luzes dos holofotes. O vinho. O coral dos membros do kibutz. (...) Jerusalém era distante e não podia me perseguir ali. Talvez neste ínterim, tenha sido conquistada por um inimigo que a cercasse de três lados. Talvez tenha se desfeito finalmente em pó, como merecia. Eu não amava Jerusalém, de longe. Ela me queria mal. Eu lhe queria mal. Tive uma noite viva e agitada no kibutz Nof Harim. O refeitório encheu-se de cheiros de fumo, suor e tabaco. A sanfona não descansava. Eu me regalei e fui arrastada. Eu pertencia (OZ, 1968/1982, p. 186).

Ali, em Nof Harim, Hana teve a sensação de pertencimento que Jerusalém não lhe oferecia. Entretanto, mesmo distantes, estavam interconectadas. Aos poucos, a sensação de paz e alegria que sentira nos dias em que estivera no *kibutz* foi sendo interrompida por um visão muito reconhecível a ela. Como o nascer do Sol, uma outra Jerusalém

se elevava e se revelava por entre sonhos melancólicos. Era uma visão terrível e sombria. Jerusalém me perseguia. Luzes de um carro cintilaram numa estrada que eu não notara. Árvores solitárias, grandes, muito velhas, cresciam vigorosas. Pedacos de neblina vagavam em vales desertos. A visão era congelada e turva. Uma terra estranha estava sendo inundada por uma luz fria (OZ, 1968/1982, p. 186-7).

Não importando onde estivesse, a visão de *sua* Jerusalém fria e melancólica acompanhava Hana. O pertencimento real era o que existia entre a mulher e a sua cidade. Sua memória estava carregada demais para deixar-se entregar sem reservas a uma vida diferente da sua. Hana sonhava viver de uma outra maneira, por exemplo em “Netânia. Na praia, de frente para as ondas espumantes” (p.184), onde Michel trabalharia como mecânico, ondem estariam com os corpos salgados do mar e bronzeados pelo sol.

Alguns trechos são longas descrições, principalmente dos lugares nos arredores de Jerusalém, que, como na experiência de Oz, está carregada de uma atmosfera tão solene que chega a sufocar. Mesmo não pertencendo aos círculos religiosos, a sacralidade que a cidade exala é imanente. Mesmo sendo uma cidade mediana, Jerusalém parecia não ter fim.

Em Meá Shearim, em Beit Israel, Sanédria, Kerem Avraham, Ahvá Ziron Moshe e em Nahlat Schivá moram pessoas religiosas, askenazitas com chapéus de pele e sefarditas com capas listadas. Mulheres velhas sentam-se caladas sobre banquinhos baixos como se se estendessem à sua frente não uma pequena cidade, mas um país imenso cujo horizonte tivessem que guardar dia e noite com olhos de águias.

Jerusalém não tem fim. Talpiot, um continente esquecido no sul, escondido entre os topos de seus pinheiros sussurrantes. Um vapor azul sobe no deserto da Judéia, que começa a leste de Talpiot. O vapor roça suas pequenas casas e envolvem seus jardins, na sombra dos pinheiros. Beit Hakerem é uma aldeia solitária, perdida na vastidão de uma planície cheia de ventos, com terras rochosas à sua volta. Bayit Vagan é um castelo isolado nas colinas. Lá se ouve um violino tocando por detrás de venezianas fechadas durante todo dia. E de noite, chacais uivam para o sul (OZ, 1968/1982, p. 75).

Apesar do estranhamento e da visão sombria e triste da cidade, a Jerusalém de *Meu Michel* é uma cidade real, onde vivem pessoas religiosas e não religiosas, onde se acendem, ou não, velas no *shabat*, onde as pessoas trabalham, estudam, fazem compras, passeiam, vão ao cinema, discutem as decisões do governo em meio a conversas de amigos. A mesma cidade que abriga túmulos de reis antigos, poços milenares, carregada de legados históricos, heranças de dominações as mais diversas, é também o lugar onde se está construindo uma cidade e um país ainda em seus primeiros passos. Para pessoas como Michel e Hana, seus amigos Yardena, Hadassa e Aba, Jerusalém é uma cidade onde se constroem o presente e o futuro, a concretização prática das idealizações utópicas, sem, entretanto, estarem envoltos em novas ideologias. É uma cidade que vive a normalidade num estado de anormalidade que caracteriza uma cidade tão única no mundo como Jerusalém é.

Ao mesmo tempo em que se ouve que “um navio de guerra árabe estava em chamas no mar em Haifa” (p. 145) as preocupações dos personagens são tão prosaicas como em outras cidades, em outros lugares. É uma cidade real, mas vista e interpretada de muitas maneiras. O misticismo e o status de promessa da cidade tão profundamente construídos ao longo dos séculos parecem dar lugar, nestes primeiros anos do Estado, ao estranhamento de viver em uma cidade tão diferente daquelas da Europa de onde muitos imigrantes judeus vieram e onde havia tanto a fazer para o futuro.

3.3.5. Dantzig e Jerusalém

Como opção à sua cidade fria e impessoal, Hana imagina e idealiza uma outra cidade, a longínqua Cidade-Livre de Dantzig que viu em um dos selos raros que Michel colecionava. Não era a primeira vez que se encantava por selos, que funcionavam para ela como um passaporte para outros lugares desconhecidos, como uma senha que lhe permitia abrir-se para lugares distantes. Até então, mesmo os seus sonhos mais complexos se passavam em Jerusalém.

As informações que vira no selo não tornaram possível a reconstrução imaginária desta cidade estranha, que foi fundada ainda no século X d.C. e que se situava ao norte da

Polônia. No selo, só havia a figura de uma cruz e sobre ela uma coroa, mas as cores eram turvas.

Por ser uma região portuária, Dantzig gerou o interesse de diversos grupos e por isso foi conquistada diversas vezes. Possuía o principal porto de distribuição de grãos e vários outros produtos para regiões da Europa Oriental e era um elo entre a Ásia e a Europa. Durante os anos de 1920 a 1939 foi uma cidade-Estado autônoma, estabelecida pelo Tratado de Versalles, de 1919. Perdeu sua autonomia quando, em 1939, foi anexada ao território alemão sob o regime nazista. Uma característica importante desta região portuária está no fato de que muitos judeus deixaram a Europa através de seus portos embarcando em navios que os levaria para países americanos nas primeiras décadas do século XX.

A sonoridade do nome da cidade atraía Hana que passou a sonhar com Dantzig. Imaginava-se como outra mulher, Ivone Azulai, e, ao mesmo tempo, ela mesma, como uma princesa que detinha todo o poder nas mãos. A cidade de Dantzig começa a figurar em seus sonhos depois que Hana vê o selo, mas as imagens que vão sendo acionadas por sua imaginação a partir deste nome se aproximam dos lugares desolados que já havia visto em seus antigos sonhos e devaneios, somadas aos modelos dos livros que leu. Esta cidade – que precisava construir mentalmente sem qualquer referência real – o lugar onde Hana sentia-se assumindo o governo, contra o qual os súditos estavam tramando. Mas logo reaparecem seus locais conhecidos: a rua Gueúla, o mercado Mahané Yeduda, Keren Kayemet Leisrael. Nem mesmo nos sonhos conseguia desvincular-se de Jerusalém.

A cidade real de Dantzig perdera sua autonomia anos antes, em 1939. Mas a cidade de Dantzig de Hana era outra, onde eram invertidos os papéis das pessoas que ela conhecia, onde reapareciam os locais que lhe eram familiares em uma versão piorada pela devastação. Homens pelas ruas estão sempre a postos para executar todos aqueles que desobedecerem às ordens. Seus ministros eram seus poetas e personagens literários preferidos, Michel Stroggof ou o Capitão Nemo, por exemplo. Eram eles que mereciam os cargos de confiança na cidade sob seu domínio. Mas as ruas eram as mesmas que se viam em Jerusalém e seu fim era sempre o mesmo, presa pelos próprios súditos e abandonada numa cidade que tinha sido abolida. Nem mesmo em seus sonhos podia libertar-se dos padrões de desolação de sua vida. Nem mesmo em sonho poderia se desvincular da sua desolada Jerusalém:

De noite sonhei com Dantzig.

Eu era a princesa. Do alto da torre do castelo observei a vista da cidade. Uma multidão de súditos reuniram-se aos pés da torre. Levantei as duas mãos para saudá-los. Era um gesto parecido com o da estátua de bronze em cima do convento Terra Santa. Vi muitos telhados escuros. A sudoeste, o céu estava escurecendo sobre os

bairros antigos. Nuvens pretas acumulavam-se ao norte. Ia cair uma tempestade. No pé da colina apareciam as silhuetas dos gigantescos guindastes do porto. (...) Escutei a sireia de um navio saindo do porto. (...)

Um avião passou por cima da cidade. Mandei que acendessem luzes vermelhas e verdes. (...) Depois uma unidade do exército atravessou o largo Sion. Os homens cantavam um hino animado em homenagem à princesa. Fui levada pelas ruas numa carruagem puxada por quatro cavalos brancos-cinzentos. Com uma mão eu mandava beijos ao meu povo. O povo se reuniu aos milhares na rua Gueúla, em Mahané Yehudá, na rua Ussischkin, e Kerem Kaiemet Leisrael. Em todas as mãos havia bandeiras e flores. Era uma procissão. Apoiei-me nos braços dos meus dois guardacostas. Eram oficiais, contidos, morenos e educados (OZ, 1969/1982, p. 90-1).

No trecho acima é possível identificar Hana como a líder do povo de Dantzig. No anoitecer de um dia já escuro, ela vê o porto da cidade, escuta um navio a partir. No meio de uma procissão, acena para seus súditos que a saúdam com flores e bandeiras, oficiais a protegem – na verdade, os gêmeos árabes –, e os locais que cita situam-se na cidade de Jerusalém, próximos ao seu bairro. Após o cortejo, Hana viu-se em um porão escuro e imundo, lançada junto a outras mulheres que a odiavam e não a reconheciam em sua condição de princesa. Todas elas tinham rostos parecidos e Hana passou a ver a si mesma como uma delas, sem valor algum, a quem era impossível salvar.

Em uma de suas piores crises, que aconteceu enquanto Michel estava na guerra, Hana criou um episódio relacionado a uma conspiração que resultou na conquista de Dantzig por rebeldes que instalaram um novo governo impiedoso que a levaria para a morte. Ela, a princesa louca, não poderia mais governar a cidade que se tornou um local de matança – foram feitas execuções em massa, os prédios foram destruídos e as leis revogadas:

Nos limites da cidade passa um carro blindado levando um alto-falante. Uma voz rápida e ritmada transmite as ordens do novo governo. Adverte sobre o julgamento relâmpago e execuções sumárias. Quem resistir será fuzilado como um cão raivoso. As leis da louca princesa de gelo estão revogadas. Nem a baleia branca escapará. Uma nova era amanhece na cidade (OZ, 1969/1982, p. 135).

No sonho, o poder despótico de Hana é posto abaixo juntamente com o modelo até então estabelecido. Mas o que se instaura não é um governo justo ou um tempo utópico. Pelo contrário, nestes e em outros trechos deste romance de Oz, as características são as da distopia, um lugar de sofrimento, de governo totalitário, destruição e desumanização por todos os lados, em um estado muito mais deteriorado do que aquele no qual Hana vivia. Constantemente em seus sonhos há conspirações, os gêmeos ora estão ao seu lado, ora possuem granadas e armas para atacar. São eles também que a raptam para estuprá-la. Mas são forças das quais Hana não consegue se libertar, pois combinado ao temor relaciona-se um profundo sentimento de prazer.

Em seus sonhos de uma Jerusalém distópica, um dos elementos centrais é o sexo. Em seu casamento com Michel, Hana se vê muitas vezes fugindo da possibilidade de entregar-se ao marido, passando meses sem ter qualquer tipo de contato sexual. A maneira como Michel se aproxima dela, suavemente, faz com que ela se sinta humilhada. A não satisfação de seus desejos sexuais no casamento reflete-se na maneira com a qual a personagem tenta exercer poder sobre outros homens, como o jovem vizinho ortodoxo Yoram, com rapazes que vê na rua, ou mesmo em algumas tentativas com o próprio Michel, entretanto, a concretização destes impulsos só se dá oniricamente, ao ser possuída por homens cujos estereótipos ela diz desprezar. Hana enxerga-se em relações sexuais com os amigos árabes Halil e Aziz, sensuais, violentos, de pernas bronzeadas e cabeludas. Em seus devaneios, eles a levavam para lugares escuros, úmidos, deitavam-na no chão e, mesmo que eles deixem a porta aberta para que ela fosse embora, Hana permanecia ali, não fugia. Ela queria ser possuída por estes homens.

A forte pulsão sexual que vive em sua versão distópica de Jerusalém é uma forma de se contrapor à realidade de seu casamento e à da vida do Estado como um todo. As convenções que regem a sociedade israelense da década de 1950 são um contraponto à tradição religiosa judaica, mas conservam dentro de si algumas convenções, como as dos relacionamentos. Alexander M. da Silva, ao analisar a tensão sexual na obra distópica *A História de Aia*, de 1985, afirma que a sexualidade limitada da cidade fictícia revela a hipocrisia de um modelo de vida judaico-cristão. A subversão do sexo é uma forma de confronto aos padrões vigentes. Segundo Silva, a “plena manifestação da sexualidade é parte indissociável da liberdade” (SILVA, 2003, p. 45). Ainda que Hana e Michel sejam considerados um casal moderno, eles vivem ainda dentro de um modelo vigente e esperado pela sociedade. A única forma que Hana encontra para subverter isso é através do despotismo real – tentando irritar Michel – e do imaginário – na sua figura de princesa.

No entanto, embora ela se projete nesta segunda versão, numa posição de princesa rodeada por súditos, ou em contatos violentos com outros homens que ela quer subjugar, e que a acabam subjugando, Hana não encontra nenhum tipo vital de satisfação. Como nas sociedades retratadas em romances distópicos, as relações não se aprofundam e os sujeitos são alienados uns aos outros.

Ao analisar *Meu Michel*, Berta Waldman (2004) compreende que:

a aparente oposição entre sociedade e personagem, pode ser vista, em verdade, como uma construção analógica entre duas esferas que distorcem igualmente valores e sentimentos. Acompanhando o curso da analogia, as relações que a protagonista estabelece com os demais, tanto em sonho como em realidade, guardam um certo paralelismo com o contexto nacional. Hana se revolta contra algumas normas sociais

e contra os heróis socialmente aceitáveis da *Palmach*, guerreiros fortes que dominam territórios do mesmo modo que dominam as mulheres. A ideia da conquista que ela conscientemente repudia – e esse é um dos fortes motivos que a faz escolher Michel como marido – atua sobre ela mesma tanto em sonho como na prática cotidiana. O aspecto nacional desse paralelismo entre mundo privado e social aparece quando a crise pessoal de Hana coincide com a crise nacional da Guerra do Sinai (1956). Esses paralelismos implicam uma nova distorção: (amor para Hana, redenção messiânica e sonho de um Terceiro Templo para muitos que a rodeiam) em seu oposto (poder e conquista para ela, guerra, ódio e vingança para outros) (WALDMAN, 2004, p. 64-5).

Hana vive alienada do que a lhe é contemporâneo e sua visão da guerra se desenvolve muito mais a partir dos livros lidos. Entretanto, as ruas de Jerusalém ainda possuem vários vestígios da guerra de 1948 e os locais fechados, restritos e a separação pelo arame farpado são alguns dos elementos que contribuem para o aprofundamento de uma distopia imaginada, que se contrapõe aos dias todos iguais da utopia concretizada de se viver em Jerusalém. Misturam-se ainda a essas imagens o período de sua infância durante o Mandato Britânico, com os toques de recolher e a constante tensão causada pela presença dos exércitos nas ruas, as narrativas dos *pogroms* da Polônia e as leis de exceção decretadas contra os judeus naquele país. A visão da Jerusalém distópica de Hana combina estados de horror vividos pela comunidade judaica dentro e fora de Israel.

Nos sonhos, Hana via mulheres judias esfarrapadas, “meninos religiosos magros, de cachos e casacos pretos” (p. 59), prisioneiros libertados de uniformes listrados que invadiam os “subúrbios da cidade para acertar uma conta amarga” (p. 134). Essas referências apontam para judeus da diáspora, vítimas da guerra e do Holocausto. Estas figuras humanas tão distantes da realidade de Hana causam choque, seja nos sonhos, seja em sua vida real. São imagens com as quais se relaciona em sua condição judaica, e que a atemorizam.

Entre 1948 e 1967 a cidade estivera dividida e a tensão era constante. Tentava-se viver normalmente, mas a separação da cidade árabe instaurou uma modificação territorial profunda. Hana sente-se cercada e vigiada por forças que querem destruí-la. Seus sonhos e devaneios denunciam as questões complexas da cidade na aparente normalidade da repetição cíclica dos dias. O que se realiza oniricamente é uma forma de canalizar as tensões sentidas pelos personagens naquele período histórico. O personagem parece prever a complexidade tumultuosa que a cidade adquiriria. Se somadas às análises formuladas pelos demais personagens sobre a maneira como se desenvolviam a política e a sociedade israelense em sua primeira década, essas visões distópicas de Jerusalém pareciam ora repetir o passado de guerras, ora antecipar as possíveis consequências políticas da presença judaica em Israel depois da criação do Estado.

3.4. Jerusalém no início da década de 1960

Em *Meu Michel* a narradora começa a escrever em 1960 acontecimentos a partir de 1950, e continua escrevendo até atingir o mês de maio de 1967. Logo, neste período que dura quase vinte anos, é possível observar várias modificações na vida da personagem e no cenário de sua cidade. Uma das mudanças mais significativas que se percebe é o fato de as pessoas, que fizeram parte de sua vida, tanto enquanto solteira como casada, começaram a morrer. Os antigos amigos da família, como a senhora Tarnopoler, o senhor Kadishman, ou Yehezkel, pai de Michel, que ainda possuíam valores da geração anterior à de Hana, foram desaparecendo do convívio e com eles tudo o que representavam em seu mundo particular.

As pessoas mais jovens, com quem convivia, começaram a se mudar: a melhor amiga de Hana, Hadassa, foi morar com o marido, Aba, na Suíça; Yoram, o jovem a quem ensinava literatura, foi embora para um *kibutz* no sul de Israel. Os vizinhos não religiosos do bairro Mekor Baruk também foram, aos poucos, deixando suas casas:

Os antigos habitantes vão deixando seu o bairro. Os funcionários do governo e da Agência Judaica mudaram-se para a Rehavia ou Kiryat Shmuel. Os comerciantes e os escriturários adquiriram residências populares nos conjuntos habitacionais feitos de concreto, construídos pelo governo no sul da cidade. Os varejistas de tecidos e armarinhos se mudaram para o bairro da Romema. Nós ficamos para tomar conta das ruas mortas. Uma atmosfera de decadência impregnava tudo. (...) Famílias religiosas mudaram-se para os apartamentos desocupados. Chegaram também novos imigrantes, que haviam começado a se estabelecer, oriundos principalmente do Iraque e da Romênia. Era uma lenta transformação (OZ, 1968/1982, p. 169).

Aos poucos, a cidade começava a passar por uma nova transformação, e apenas Hana e sua família não conseguiam mudar para uma casa nova como os seus amigos, embora fizessem muitos planos para quando pudessem comprar um novo lugar. No trecho acima, é citada a chegada de novos imigrantes, vindo de países como o Iraque, e também a ocupação dos antigos apartamentos de Mekor Baruk por mais pessoas religiosas. De fato, com o passar dos anos, o número de judeus religiosos vivendo em Jerusalém aumentou consideravelmente, somando-se, ainda, os religiosos de outras religiões que lá também vivem.

Diante das mudanças, Hana se sentia ainda mais distante das suas idealizações de juventude. Seus sonhos tornaram-se mais reais e práticos: ter um telefone em casa, poder viajar para a Europa, comprar um carro, contratar uma empregada. Sonhos muito diferentes dos que tinha quando se deitava ou as idealizações de amor que tinha. Apenas em 1961 é que

conseguiriam se mudar. Ainda assim, a narradora via em seu marido alguém totalmente diferente dela. Michel seria uma pessoa sem o peso do passado sobre si:

Como todas as pessoas otimistas, Michel tratava o presente como uma matéria mole na qual devemos mudar o futuro, através de um trabalho diligente e responsável. Olhava o passado com suspeita. Algo opressivo. Supérfluo, em certo sentido. O passado era para Michel um punhado de cascas vazias, que deveriam ser jogadas fora. Mas não aos poucos, ao longo do caminho, para que não constituíssem em obstáculo, e sim, de uma só vez: juntadas e destruídas. Ser leve e livre. Assumir a responsabilidade apenas em relação ao plano proposto para o futuro (OZ, 1968/1982, p. 172-3).

Comparada a Michel, Hana seria considerada uma pessoa pessimista, uma vez que, para ela, resgatar o passado era uma forma de preservar a memória dela mesma e das pessoas com quem conviveu. Pode-se dizer que os dois personagens agem como símbolos: Michel representava, com sua carreira de sucesso acadêmico, sensatez e controle, a nova nação israelense que se estava projetando para o futuro, e Hana, com sua fragilidade e recusa diante do presente, representava a milenar história judaica que lutava para não se perder. É interessante notar que, para Michel, o passado seria como cascas vazias, retomando o pensamento de Hana de que Jerusalém era cheia de cascas, e, em seu centro, um fruto proibido. O que estava escondido entre as cascas da história de Jerusalém não tinha nada que poderia satisfazer ou auxiliar no futuro. Para Michel, Hana encarava a vida de uma forma muito literária, parecia ser uma poetisa, mesmo sem escrever poesias. E naquele fim de década, segundo ele, não havia mais lugar para este posicionamento diante do mundo.

É importante ressaltar que o primeiro encontro de Hana e Michel aconteceu em uma escada, num dos edifícios da universidade. Hana tropeçou e quase caiu, porém Michel a segurou e impediu que se machucasse. Eles estavam, provavelmente, em direções opostas, um subindo e o outro descendo, o que pode elucidar uma simbologia. A escada é um dos grandes símbolos de elevação, de permuta entre o céu e a terra, um objeto capaz de conectar lugares e seres distintos entre si (CHEVALIER, 1991). Segundo Bachelard (1957/1978), ao representar a escada dentro de uma casa, há escadas que levam ao sótão, que aponta para a racionalidade e para a clareza de ideias e pensamentos, e ao porão, que aponta para a irracionalidade, para o inconsciente, para o que aparenta ser sombrio e misterioso. Hana e Michel, ao se encontrarem em uma escada, estão em um mesmo lugar, mas caminhando em direções opostas.

Hana viveu durante todo este tempo a expectativa de que algo grandioso aconteceria em sua vida, algo semelhante às histórias que havia lido. Mas o romance termina sem que seus anseios se realizem. Na verdade, Hana considerava o que lhe havia acontecido como

“vulgar”, “feio” e “grotesco”. Ela deixou o jardim de infância para trabalhar em um escritório, passou a estudar inglês, contratou uma empregada honesta e “pouco inteligente”. Como Jerusalém não resistia a modernização através de novos prédios, da expansão em novos bairros, da pavimentação, Hana também não conseguiu resistir ao novo tempo que se iniciava.

No fim de 1959, ela descobriu estar novamente grávida. Embora tenham continuado casados, ela e Michel estavam completamente separados um do outro. Ela acreditava que o marido tivesse uma amante, mas isso já não era importante. Só o que a ela restou foram as palavras. O que descreve no fim do romance é um último devaneio, em que narra os gêmeos árabes arquitetando uma explosão. Mas o som imaginado era apenas o de uma caixa d’água se rompendo. Depois disso, uma fria paz.

Se continuasse a descrever sua história por mais um mês, pelo menos, Hana poderia ter narrado, enfim, um grande acontecimento que o autor, Amós Oz, bem presenciou, como espectador ativo, por ser um combatente: em junho de 1967, estourou uma nova guerra em Jerusalém. A reunificação da cidade iria provavelmente trazer uma nova dinâmica à vida, e a fria paz, que descreve ao longo de todo o romance, poderia dar lugar a novas formas de percepção e expectativa. Como o que acontecera à latinha que observara durante anos, diante de sua janela, sem se saber exatamente o que se passava em seu interior, Hana desenvolvera a sensação constante de que havia planos sendo tramados no interior da paz aparente dos dias, e isto se confirmaria em 1967.

3.5. Jerusalém e a dessacralização dos espaços

As descrições relacionadas a Jerusalém no romance *Meu Michel* podem parecer deslocadas do anseio do povo judeu em retornar à cidade que abrigara o Templo e que caracterizava como a metonímia de Israel e de seu período áureo enquanto nação. Pode-se imaginar que voltar a viver em Israel e, sobretudo, viver em Jerusalém deveria ser o ápice da concretização do sionismo e da esperança milenar do povo judeu. E de fato pode ser assim também interpretado. Entretanto, a recusa e o estranhamento de Hana, ou mesmo das muitas outras personagens ao se relacionarem com a cidade, apontam para um interessante período da história judaica, em particular na primeira metade do século XX.

Jerusalém esteve no centro da vida religiosa judaica durante séculos a fio, mesmo depois que o Templo foi destruído, e os judeus estiveram dispersos. A distância e a tristeza pelos diversos banimentos dos locais onde viviam tornaram-na uma cidade ainda mais idealizada na mente e nos corações das comunidades judaicas. Porém, a cidade real muitas

vezes contrastava com a imagem que dela fora criada. Palco de diversos conflitos foi diversas vezes destruída ou reconfigurada. A imagem que ficou guardada na memória, após a saída dos judeus no primeiro século depois de Cristo, preservou-se, mas a cidade real transformou-se profundamente no período em que as comunidades na diáspora se desenvolveram e se multiplicaram.

Enquanto para alguns peregrinos visitar Jerusalém era uma experiência mística, para muitas pessoas não ligadas à religião a cidade sagrada parecia profundamente assustadora, como é possível notar nas percepções dos intelectuais do sionismo, racionalistas e secularizados. Segundo Amós Elon (1989), “o sionismo foi a grande heresia judaica no século XIX” (ELON, 1989, p. 355) e para seus representantes Jerusalém possuía características contrastantes com o seu ideal de renascimento de uma nação formada por judeus.

Os sionistas eram, em sua maior parte, homens e mulheres que se orientavam pelo futuro. Jerusalém encarnava a maior parte das coisas que eles tinham desprezado e rejeitado: a superstição, o subdesenvolvimento e a teocracia (ELON, 1989, p. 356).

Mesmo Theodor Herzl, o fundador do sionismo moderno, não concebia, inicialmente, como capital do estado judaico a cidade de Jerusalém. Sentiu-se extremamente impactado ao visitar a cidade em 1898, considerando-a fanática, intolerante e marcada por “dois mil anos de desumanidade” (HERZL apud ELON, 1989, p. 356). O Estado judeu que projetava teria a função de salvar a vida dos judeus que estavam à mercê de uma Europa cada vez mais antissemita. Os judeus já estavam vivendo à beira de um colapso e o Estado deveria ser um lugar novo, distante de marcas tão profundas como as da cidade jerosolimita.

Segundo Amós Elon, outros importantes intelectuais do período consideravam outras capitais possíveis para o Estado de Israel, como Haifa e Kurnub, no deserto do Neguev, mas em especial Tel Aviv. Um dos maiores poetas israelenses, Chaim Narchman Bialik utilizou-se de passagens bíblicas de exaltação de Jerusalém para referir-se a Tel Aviv, que representava o Estado novo que se estava erguendo no território israelense, capaz de exprimir o novo espírito do povo judeu. Elon cita ainda Chaim Weizman, importante líder sionista que viria a ser o primeiro presidente eleito de Israel, que afirmou acerca da Cidade Velha: “Eu não aceitaria a Cidade Velha (nem mesmo) como um presente. Há muitas complicações e dificuldades associadas a ela” (ELON, 1989, p. 358). Mesmo Ben Gurion estava em conformidade com o fato de que a internacionalização de Jerusalém era uma opção plausível para o estabelecimento do Estado de forma pacífica, o que, entretanto, não aconteceu.

Em 1948, a cidade foi dividida de forma que deixou marcas muito mais engravadas do que os arames farpados que separavam os dois lados da cidade. Depois da Guerra de Independência e a forte pressão para uma administração estrangeira na cidade, Jerusalém foi então proclamada a capital eterna e inseparável do Estado de Israel. Contudo, na primeira década do Estado, a organização de Jerusalém como capital foi bastante lenta e os sentimentos em relação à cidade foram bastante controversos até que “um novo e desafiador espírito se desenvolveu em Israel, juntamente com uma forte decisão no que concernia a Jerusalém” (ELON, 1989, p. 361). Houve muita pressão da Igreja Católica para internacionalizar Jerusalém, talvez para que não se criasse atrito com os árabes, com quem os cristãos já conviviam. Entre os três grupos, houve muitas discussões, pois estavam em jogo questões teológicas e políticas que foram se acentuando e que culminaram na guerra de 1967.

Hana e Michel nasceram entre as décadas de 1920 e 1930, quando ainda estava em vigor o Mandato Britânico, cerca de vinte anos antes da criação do Estado. Hana nascera em uma Jerusalém muito diferente daquela que narra na década de 1950. Teve sua infância e adolescência marcada pela amizade com seus vizinhos árabes, que posteriormente foram viver do outro lado. Jerusalém era sua cidade de nascimento da qual nunca precisara se afastar, logo sua relação com a cidade não está perpassada pela memória de uma terra natal perdida. Suas impressões da cidade são deterioradas tanto por seu cotidiano quanto pelas construções imaginadas de outros lugares, numa combinação de sonhos e idealizações dos lugares sobre os quais leu em seus livros de literatura. A divisão da cidade levou para longe os vizinhos árabes com quem Hana convivera na infância e adolescência, e ela viu seu espaço familiar passar por transformações muito profundas. Michel, por sua vez, vivera em Holon, onde fora criado como “um menino judeu e socialista” (p. 26), e provavelmente sua estadia em Jerusalém estivesse apenas relacionada aos seus estudos na Universidade Hebraica de Jerusalém.

Michel e Hana não eram religiosos, nem envolvidos fervorosamente com os ideais sionistas. Constituem uma geração diferente da de seus pais e parentes que eram imigrantes, para quem Jerusalém era um sonho. Nem mesmo seus pais optaram por viver em Jerusalém. Como um casal não religioso, seria natural que morassem em qualquer outro lugar dentro de Israel. Continuaram não só morando na cidade, mas também em um bairro religioso. Eles estavam distantes de suas famílias e, apesar dos amigos, não muitos, sentiam-se deslocados. Jerusalém era considerado um lugar atrasado até, como é possível perceber em outros discursos de tia Guênia, irmã do pai de Michel. Mesmo sendo proclamada a capital perpétua de Israel, até 1960 Jerusalém ainda não possuía este status na realidade.

Comparando a narrativa de Hana e os exemplos acima citados, pode-se perceber que o estranhamento e a recusa em relação à cidade de Jerusalém não é um fato exclusivo da narrativa, mas concernente ao período anterior à criação do Estado e a algumas vertentes do judaísmo secular. O reavivamento do fervor por Jerusalém inicia-se a partir de 1949 e vai se arraigando cada vez mais ao longo dos anos até culminar com a Guerra dos Seis Dias, em 1967, quando as duas metades de Jerusalém foram unificadas sob o domínio israelense. Essa situação começaria a mudar com a chegada de novas ondas de imigração, em particular de judeus mediterrâneos como Sommo, personagem de outra grande obra de Amós Oz, *A caixa preta*, um judeu argelino que representa uma nova forma de apreensão de Israel, como o Grande Israel, e que protagoniza a virada política na comunidade israelense onde “do sionismo secularista nascido ainda na Europa, o sionismo de Herzl” passa-se “para o novo sionismo representado pelo fundamentalismo religioso judaico configurado na posse da cidade de Jerusalém” (SCHVARTZMAN, 2000, p. 136).

Assim, a realidade de Jerusalém construída pela narrativa de Oz confronta as idealizações que dela foram feitas, desmitificando-a a partir de uma visão mais dessacralizada da Cidade Santa para o judeu moderno e laico. Na verdade, a atmosfera solene da cidade causa desconforto, angústia a esses personagens. Sentimentos tão diferentes dos que são narrados pelos turistas que encontram em Jerusalém um ambiente carregado de espiritualidade e fé.

A Jerusalém que Oz nos traz, a mesma em que nasceu e cresceu, é uma Jerusalém sob nova configuração e que caminha para a modernidade com o peso da eternidade em suas costas. Uma cidade que possui desafios muito específicos e que continuará por muitos anos exercendo um papel de grande importância sobre o imaginário, a fé, a literatura, a política, sobre o coração dos homens, mas que também pulsa em sua realidade objetiva entremeada por conflitos. O fim da década de 1950 e o início da década de 1960 são também tema de seu mais novo romance, *Judas*, no qual a revisão sobre a figura do traidor está entrelaçada com as discussões sobre a maneira como se efetuou a criação do Estado de Israel e as sementes do conflito pontuando muito veementemente a figura e os posicionamentos do Primeiro Ministro israelense, Ben Gurion. Oz, como afirmou em seu livro de memórias, escreve para dar uma segunda chance à icônica figura de Judas, e reflete como teria sido se um outro caminho houvesse sido seguido pelo sionismo.

Pensando ainda a respeito da desmitificação do ideal de Jerusalém é importante ressaltar um fato histórico interessante: a canção “Jerusalém de Ouro”, tão significativa durante a reunificação da cidade, ganhou uma versão pouco tempo depois de um dos soldados

que lutou durante a Guerra dos Seis Dias. Meir Ariel escreveu uma nova letra para a melodia famosa e a nomeou de *Yerushalayim shel Barzel*⁵⁹, “Jerusalém de Ferro”. Nela, Ariel narra a realidade da guerra, dos homens que a conquistaram cobertos de sangue e fumaça, das mães enlutadas. A reunificação que tanto esperavam aconteceu sob um alto preço: a morte de muitos soldados, e a vida de outros que ainda hoje se empenham para que Jerusalém possa permanecer sob o governo israelense com a expectativa de que um dia, no futuro, a paz possa finalmente reinar.

O que aqui se propõe não é o fato de que a cidade de Jerusalém deixou de ser considerada um lugar sagrado, mas uma reflexão sobre as diversas formas de se relacionar com a cidade pela perspectiva não religiosa do século XX. Como proposto por Foucault: “houve uma certa dessacralização teórica do espaço (...), mas talvez nós ainda não alcançamos o ponto de uma dessacralização prática do espaço. E talvez nossa vida é ainda governada por um certo número de oposições que não podemos tocar” (FOUCAULT, 1984). No caso específico de Jerusalém, as visões mais dessacralizadas se opõem a visões de sacralização, estas muito maiores e abrangentes, uma vez que é exaltada por mais de uma religião. Essas diferenciações, contudo, fazem entrever sua complexidade diante das transformações vividas na modernidade e, hoje, na pós-modernidade, das multiformes maneiras de com ela se relacionar.

⁵⁹ Pode ser ouvida através do link < <http://shirimemporugues.blogspot.com.br/2009/10/yerushalaim-she-barzel-meir-ariel.html> > . Acesso em 11 de novembro, às 22:39.

CONCLUSÃO

A cidade de Jerusalém é uma cidade icônica e única, seja considerando seu passado, seja imaginando um futuro glorioso que lhes antecipam as três religiões monoteístas nela presentes como herança de Abraão: o judaísmo - com a vinda do Messias -, o cristianismo - com a descida da Jerusalém celeste ao encontro da terrena - e o islamismo - com o grande palco para o juízo final da humanidade. A escatologia das três religiões a coloca como o centro dos acontecimentos: quando o mundo passar, quando tudo passar, ela continuaria e viria em sua forma mais perfeita. Entretanto, seu presente, que contesta suas idealizações, nos convoca à reflexão sobre um espaço tão prismático.

Nas obras aqui analisadas, *Os voluntários*, de Moacyr Scliar, e *Meu Michel*, de Amós Oz, é possível constatar diferenças muito claras entre as experiências dos judeus que nasceram e viveram em Israel e a experiência daqueles que nasceram na diáspora. Mas as diferenças não residem apenas aí.

Tanto Benjamim quanto Hana são descendentes de judeus do Leste Europeu que migraram de suas terras buscando uma Terra Prometida que lhes permitisse ter direitos básicos para a sobrevivência, como trabalho e alimentação, e pudessem viver seus preceitos culturais e religiosos livres de perseguições. Enquanto Benjamim e sua família migraram para o Brasil pouco antes do início da Segunda Guerra Mundial, a família de Hana, ainda antes de ela nascer, migrou para a Palestina. Poderiam ter migrado para o mesmo lugar, para o Brasil, para Israel ou para um dos muitos outros lugares que receberam grandes grupos de imigrantes judeus nos últimos dois séculos. A família de Benjamim cogitou ir para Jerusalém, mas o início da guerra fez com que eles viessem para o Brasil de onde não mais sairiam. Os pais de Hana se estabeleceram em Jerusalém, onde nasceram ela e seu irmão Emanuel.

O destino que cada uma das famílias tomou alterou completamente a maneira como cada um dos personagens se relacionaria com Jerusalém e com Israel como um todo. Tendo Benjamim nascido na diáspora e sido criado com a possibilidade de ir para Jerusalém, nele cresceu um desejo imensurável por esse lugar do mundo, carregado de referências do florescer judaico. Embora para seus pais, assim como para muitos judeus, o Brasil tenha se apresentado e se efetivado como uma Terra Prometida possível, para Benjamim, Jerusalém nunca deixou de ser um anseio, foi para ele impossível esquecer essa cidade que combinava a memória coletiva de seu grupo com suas mais profundas motivações pessoais.

Benjamim personifica a idealização utópica de Jerusalém de uma maneira extrema que não corresponde à totalidade dos judeus da diáspora e, em particular, às personagens de Scliar, muitas delas não só assimiladas ao novo país, apesar da manutenção de princípios básicos da tradição judaica, mas também partícipes da nação brasileira. Mas o personagem conserva o ideal mítico da cidade que pode ser observado naqueles que nunca conheceram a cidade real.

Já Hana vive em uma utopia e a sua cidade se confronta com a idealização. O romance de Oz não dá a Jerusalém nenhum ar de sacralidade ou magia. Hana chega a dizer que a cidade é uma ilusão e que as pessoas são enganadas pela ideia que dela se fez, um lugar que é suscetível, como todos os outros, à ação do homem e suas paixões, que se exprimiram, ao longo de seus anos, de formas cruéis por diversas vezes. A Jerusalém de Hana colide com a Jerusalém de Benjamim e a de todos os seus amigos que dela esperavam a iluminação e o pertencimento que lhes faltavam. Oz descortina uma Jerusalém que causa um certo estranhamento, uma cidade que difere tanto do fervoroso discurso religioso quanto das notícias que sobre ela são veiculadas pelas mídias internacionais.

Enquanto Benjamim vive em Porto Alegre, sonhando com uma Jerusalém dos tempos do rei Salomão, Hana vive em Jerusalém, mas sonha e delira com uma cidade outra, Dantzig, extinta, que só consegue construir mentalmente a partir do modelo da cidade em que vive. Os dois aspiram a uma realidade diferente daquela na qual se inserem, que os massifica e não corresponde ao que cada um de fato anseia. Sonham com uma utopia, sem que consigam chegar até a sua concretização.

Ambos os personagens tiveram intensos momentos de crise no período em que Israel esteve envolvido na Guerra de Suez, ou Guerra do Sinai, no ano de 1956, na qual o país entrou em conflito contra o Egito por sua única saída para o Mar Vermelho. Enquanto Hana se afunda ainda mais na depressão que já a acompanhava, Benjamim toma coragem para tentar finalmente chegar à cidade dos seus sonhos, não importando os perigos que enfrentaria para realizar seu desejo. Enquanto Benjamim, movido pelas notícias que ouve no rádio sai de seu estado letárgico e se põe a caminho, Hana se torna ainda mais estática, em seu estado debilitado. Ao final das narrativas, os dois personagens se irmanam na conformação: Hana acata a sua vida pacata e sem perspectivas em Jerusalém e Benjamim acata morrer sem nunca realizar seu sonho de ver Jerusalém.

As perspectivas dos protagonistas são pontos de vista extremados, muito afetados pela personalidade e o estado de espírito sensível dos dois. Entretanto, compõem o leque de possibilidades distintas de apreensão desta cidade que esteve e ainda está no centro espiritual

da religião judaica e no imaginário de todos a ela vinculados. Uma vez que o retorno a Jerusalém e a Israel como um todo tornou-se possível, as demandas para se fazer ou não a *aliá* passaram a depender de outras questões, e a legitimação das diásporas é um fato.

É possível concluir, portanto, que cada uma das diferentes formas de se relacionar com a cidade de Jerusalém, seja a partir do romance de Moacyr Scliar, seja a partir do romance de Amós Oz, evidencia que, de fato, Jerusalém é uma cidade que pode ser analisada a partir dos conceitos de utopia, heterotopia e distopia, abarcando em si apreensões diversas que se desdobraram ainda mais após a criação do Estado de Israel. Enquanto o romance de Scliar aponta para a legitimação da diáspora brasileira, o romance de Oz coloca em questão as idealizações que foram feitas

Estes romances são importantes textos escritos entre as décadas de 1960 e 1970 que já problematizavam questões muito complexas envolvendo política, religião, ideologias e, sobretudo, o amor e a atração capazes de ligar os homens a um lugar no mundo. Jerusalém continua sendo hoje um lugar que gera divisões e conflitos, no entanto continua também a ocupar o imaginário de homens e mulheres, judeus e não judeus, jerosolimitas ou não, de uma maneira muito singular.

Esta dissertação buscou analisar de que maneira a cidade de Jerusalém se diferencia de todas as outras dentro da cultura e religião judaica, compreendendo, entretanto, que há ainda outras maneiras de analisá-la tanto entre os judeus, quanto a partir da visão de outros grupos, como cristãos e muçulmanos. Conclui-se, portanto, que, como nos versos de Amichai, Jerusalém é, no mínimo, sempre duas, onde podem ser encontrados vários símbolos que revelam muito sobre a cidade, mas também sobre os homens que estão, de várias formas, a ela vinculados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABIKO, Alex Kenia; et al. **Urbanismo: história e desenvolvimento**. 1995. Disponível em <<http://reverbe.net/cidades/wp-content/uploads/2011/08/urbanismo-historiaedesenvolvimento.pdf>>. Acesso em 27 de outubro de 2015, às 8:25.
- ARMSTRONG, Karen. **Jerusalém: uma cidade, três religiões**. Tradução Hildegar Feist – São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed.. Barueri – São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.
- BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço**. Textos selecionados por José Américo Motta Pessanha. Tradução de Joaquim José Moura Ramos et. al. São Paulo : Abril Cultura, 1978. Os pensadores.
- BAND, Arnold J. Sombreamento da “crise de identidade” na literatura hebraica dos anos 60. **Caderno de Língua e Cultura Hebraica**. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP – n. 1 (1998) – São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, 1998. Páginas 163-174.
- BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Tradução, Nélvio Schneider . – Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.
- CALVINO, Italo. **As cidades invisíveis**. Tradução de Diogo Mainardi. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- _____. **Seis propostas para o próximo milênio**. Tradução de Ivo Barroso. – São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. Com a colaboração de: André Barbault [et.al.]; coordenação Carlos Sussekind; tradução: Vera da Costa e Silva ... [et al.]. – Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1991.
- CHIAPPARA, Juan Pablo. Michel Foucault: ficção, real e representação. A produção de sentidos sociais: desdobramentos teóricos contemporâneos. **Revista Aulas**. Dossiê Foucault. N. 3 – dezembro 2006/março 2007. Organização: Margareth Rago e Adilton Luiz Martins.
- ELON, Amós. **Jerusalém: a cidade dos espelhos**. Tradução Ricardo Gouveia – São Paulo: Saraiva, 1992.
- EZRAHI, Sidra DeKoven. **Booking passage: exile and homecoming in the modern Jewish imagination**. Berkeley : University of California Press, 2000.

- FIGUEIREDO, Carolina D. de. A cidade distópica como construção utópica: uma discussão sobre a cidade como objeto da comunicação. **Revista do Programa de Pós-Graduação da Escola de Comunicação da UFRJ. Dossiê: cidades midiáticas**. Volume 14 número 01, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. Posfácio de Daniel Defert. Tradução Salma Tannus Muchail – São Paulo : n-1 Edições, 2013.
- _____. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Coleção Ditos & Escritos III Manoel B. da Motta (org), Tradução de Inês A. D. Barbosa, Rio de Janeiro/São Paulo: Forense Editora, 2001.
- GEIGER, Pedro Pinchas. O povo judeu e o espaço. **Revista Território**. Ano III, nº 5, jul/dez. 1998.
- GLASMAN, Jane Bichmacher. Judeus e brasileiros. **Revista História Viva. Coleção Grandes Religiões 2 – Judaísmo: o culto à Torá e a saga do povo judeu**. Editora Duetto, 2008. (p.88 – 95).
- GOMES, Renato Cordeiro. **Todas as cidades, a cidade: literatura e experiência urbana**. Ed. ampl. – Rio de Janeiro: Rocco, 2008.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- GUINSBURG, Jacó. **Guia histórico da literatura hebraica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.
- HARPA. Harpa Cristã. Disponível em: < <http://www.igrejadecristofranca.org.br/harpacrista.pdf> >. Acesso em 12 de dezembro de 2015, às 18:33.
- HILÁRIO, Leomir Cardoso. **Teoria crítica e literatura: a distopia como ferramenta de análise radical da modernidade**. Anu. Lit. Florianópolis. Vol. 18, n. 2, p. 201-215, 2013. Disponível em < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/article/view/2175-7917.2013v18n2p201/25995> >. Acesso em 10 de janeiro de 2016, às 13:29.
- IGEL, Rosana. **Imigrantes judeus, escritores brasileiros: o componente judaico na literatura brasileira**. – São Paulo: Perspectiva: Associação Universitária de Cultura Judaica: Banco Safra, 1997. – (Coleção estudos; 156).
- JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Edição Brasileira, Ed. Nova Fronteira, 5ª edição, 2008.

- KIRSCHBAUM, Saul. Amós Oz: a perplexidade da inversão de posições. **Webmosaica Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagal**. Vol. 1, nº1 (jan-jun) 2009. Pp. 49-54.
- KOCHAV, Sarah. **Grandes civilizações do passado: Israel**. Barcelona: Ediciones Folio, S.A., 2006.
- KOPP, Rudinei .**Comunicação e mídia na literatura distópica de meados do século 20: Zamiatin, Huxley, Orwell, Vonnegut e Bradbury**. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2011.
- LOPES, Luciana S. Brandão. **Rememoração e reminiscência em *De amor e trevas* de Amós Oz**. Dissertação de Mestrado em Letras. Programa de Pós-Graduação e Letras e Estudos Literários. Universidade Federal de Minas Gerais, 2009
- LÖWY, Michael. Messianismo, utopia e socialismo moderno. Tradução de Anita Brumer. **WebMosaica Revista do Instituto Cultural Marc Chagal**. V.3 n.2 (jul-dez) 2011, p. 40-50.
- _____. Messianismo e utopia no pensamento de Martin Buber e Erich Fromm. **WebMosaica Revista do Instituto Marc Chagal**. V.1n.1 (jan-jun) 2009, p. 72-81.
- _____. **Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin**; tradução Myrian Veras Baptista e Magdalena Pizante Baptista. São Paulo : Perspectiva, 2008. (Debates).
- MONTEFIORE, Simon S. **Jerusalém: a biografia**. Tradução de Berilo Vargas e George Schlesinger. Ed. Companhia das Letras, 2011.
- NURIEL, Patricia. O significativo “Israel” na novelística de Moacyr Scliar: a batalha por Jerusalém numa rua portuária do Brasil. **WebMosaica Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagal** v.3 n.1 (jan-jun) 2011, p. 88-96.
- OLIVEIRA, Leopoldo O. C. de. **A estranha nação de Moacyr Scliar: a ficcionalização de lugares, identidades e imaginários judaicos e brasileiros**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2005.
- _____. A caminho de Jerusalém? Dessacralização e reificação da Cidade Santa em “A balada do falso messias” e Os voluntários de Moacyr Scliar. **Matraga**. Rio de Janeiro: UERJ, Instituto de Letras. Vol 19, n 3, jul./dez. de 2012, p. 187-203.
- _____. Israel e Brasil: modelos e contradições (?) do nacionalismo literário romântico. **Revista de Estudos Judaicos**. Belo Horizonte: Instituto Histórico Israelita Mineiro. Ano V, n. 5, 2003/2004.

- OZ, Amós. **Meu Michel**. Tradução de Rifka Berezin, Sônia Baguchwal e Nora Rosenfeld. – São Paulo : Summus, 1982.
- _____. **Judas**. Tradução do hebraico Paulo Geiger. – 1ª edição – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- _____. **De amor e trevas**. Tradução do hebraico e glossário de Milton Lando. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **Como curar um fanático: Israel e Palestina: entre o certo e o certo**. Tradução de Paulo Geiger. – 1ª edição – São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- OZ, Amós e OZ-SALZBERGER, Fania. **Os judeus e as palavras**. Tradução de George Schlesinger. 1ª ed – São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- PETEL, Karla L. de A. **Narrar o inenarrável? Tentativas de representação da Shoá, em Ver: Amor, de David Grossman**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.
- ROLNIK, Raquel. **O que é cidade**. São Paulo : Editora Brasiliense, 1995.
- ROZENCHAN, Nancy. **Literatura hebraica: vertentes do século XX**. – São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004. (Coleção Judaica).
- SAFRAN, William. The Jewish diaspora in a comparative and theoretical perspective. **Israel Studies**. Volume 10, Number 1, Spring 2005. p.36-60.
- SARLO, Beatriz. **A cidade vista: mercadorias e cultura urbana**. 1ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. – (Coleção cidades).
- SCLIAR, Moacyr. **Os voluntários**. Porto Alegre : L&PM, 2001.
- _____. **A Guerra no Bom Fim**. 7ª Edição. Porto Alegre : L&PM, 1997.
- _____. **Um sonho no caroço do abacate**. Ilustrações Mauricio Negro e César Landucci. – 8. Ed. – São Paulo: Global, 2002. (Jovens inteligentes)
- _____. **O centauro no jardim**. 10ª edição. São Paulo : Companhia das Letras, 2004.
- _____. **Os deuses de Raquel**. Porto Alegre : L&PM, 2003.
- _____. A balada do falso messias. In: **Melhores contos**. 6ª edição. São Paulo: Global 2003, pp. 17-24 (cf. 1976).
- _____. **Judaísmo e dispersão e unidade**. São Paulo. Editora Ática, 2001.
- SIDUR. **Sidur Sefaradi: rezas diárias para iniciantes**. Org. Yossef Albo Ben Beryahu. 2009.
- SILVA, Alexander Meireles da. **Tensão sob controle: repressão sexual como elemento subversivo na distopia A História de Aia, de Margaret Atwood**. Palimpsesto, Rio de Janeiro, n. 03, jan/dez. 2003. p. 35-46. Disponível

em: http://www.pgletras.uerj.br/palimpsesto/num3/pdf/Palimpsesto03_a03.pdf. Acesso em 06 de fevereiro de 2016 às 15:23.

SOARES, Rodrigo Goyena. Voluntários sem pátria. **Revista de História**. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/voluntarios-sem-patria>>. Artigo publicado em 21/10/2013. Acesso em 22 de março de 2016 às 00:51.

STEINBERG, Gabriel. **Abrindo A caixa preta: uma leitura da sociedade israelense na década de 70**. Dissertação (Mestrado em Letras). Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2000.

SZKLO, Gilda Salem. **O bom fim do shtetl: Moacyr Scliar**. – São Paulo: Perspectiva, 1990. (Debates; v. 231).

TASSO, Torquato. **Jerusalém libertada**. Tradução de José Ramos Coelho. Lisboa: Typographia Universal, 1864.

TOPEL, Marta. Terra Prometida, exílio e diáspora: apontamentos e reflexões sobre o caso judeu. **Horizontes Antropológicos**. 43/2015. Posto online dia 31 e de julho de 2015. Acesso em 16 de fevereiro de 2016, às 19:24.

TUAN, Yi-Tu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Tradução de Livia de Oliveira. – São Paulo: Editora DIFEL, 1983.

WERBLOWSKY, R. J. Zwi. **El significado de Jerusalem para judios, cristianos y musulmanes**. Centro de Informações de Israel. Ed. Ahva Press, Jerusalém: Tercera Edición, 1995.

WALDMAN, Berta. **Linhas de força: escritos sobre literatura hebraica**. São Paulo: Humanitas, 2004.

_____. **Entre passos e rastros: presença judaica na literatura brasileira contemporânea**. São Paulo: Perspectivas: FAPESP: Associação Universitária de Cultura Judaica, 2003 (Estudos; 191).

ANEXOS – MINHA JERUSALÉM

A cidade de Jerusalém também faz parte do meu imaginário. As primeiras vezes em que ouvi sobre ela foi durante a minha infância, muito particularmente sobre a Jerusalém Celeste, por fazer parte de uma família cristã. Muito antes de ver uma gravura ou uma foto da cidade terrena, eu lia sobre ela, sobre o Templo de Salomão, sobre a destruição da cidade pelos babilônios, sobre os locais do ministério de Jesus. Durante a minha graduação em Português-Hebraico (2006-2009), nesta Casa, pude conhecer mais sobre a perspectiva dos judeus em relação à cidade que faz parte de sua formação identitária enquanto povo, ampliando, assim, minhas próprias perspectivas. Por conta do meu projeto de pesquisa, decidi visitar a cidade, pela primeira vez, entre dezembro de 2015 e janeiro de 2016. Em Israel, era inverno, mas os dias eram tão límpidos que pude ver toda a cidade parecer dourada sob a luz do pôr do sol. Além dos locais turísticos, pude conhecer outras partes da cidade e, por acaso, fiquei hospedada no Monastério Ratisbonne, local onde os personagens de *Meu Michel* se casaram. Ao longo de toda a viagem, os versos que o poeta Yehuda Amichai escreveu sobre Jerusalém, alguns dos quais transcritos na dissertação, ecoaram dentro de mim de uma maneira muito intensa. E pude compreender que “A santidade dela”, de fato, “às vezes vira amor”.

As fotos a seguir fazem parte de meu arquivo pessoal:

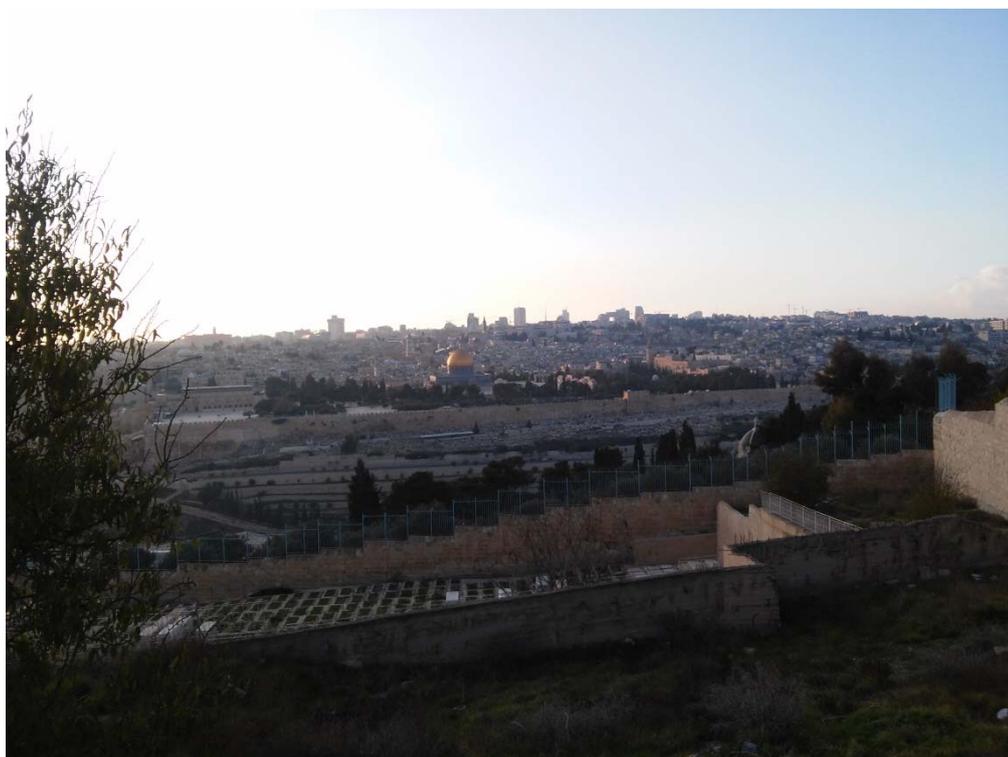


Figura 1: Vista da Cidade Velha a partir do Monte das Oliveiras.



Figura 2: “Dentro destas muralhas estão a Cúpula da Rocha, a mesquita da cúpula dourada, o Kotel haMaaravi, conhecido como o Muro das Lamentações”.

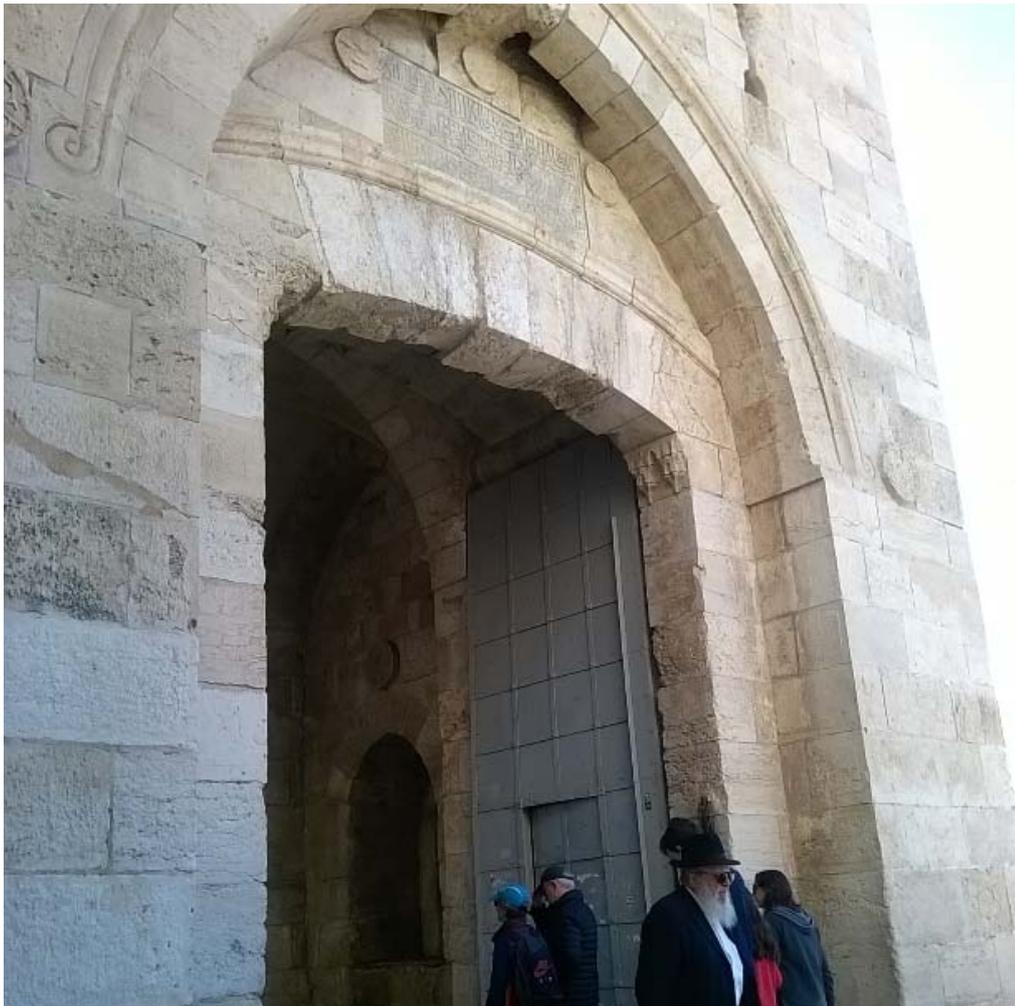


Figura 3: Portão de Jaffa, um dos sete portões da Cidade Velha.

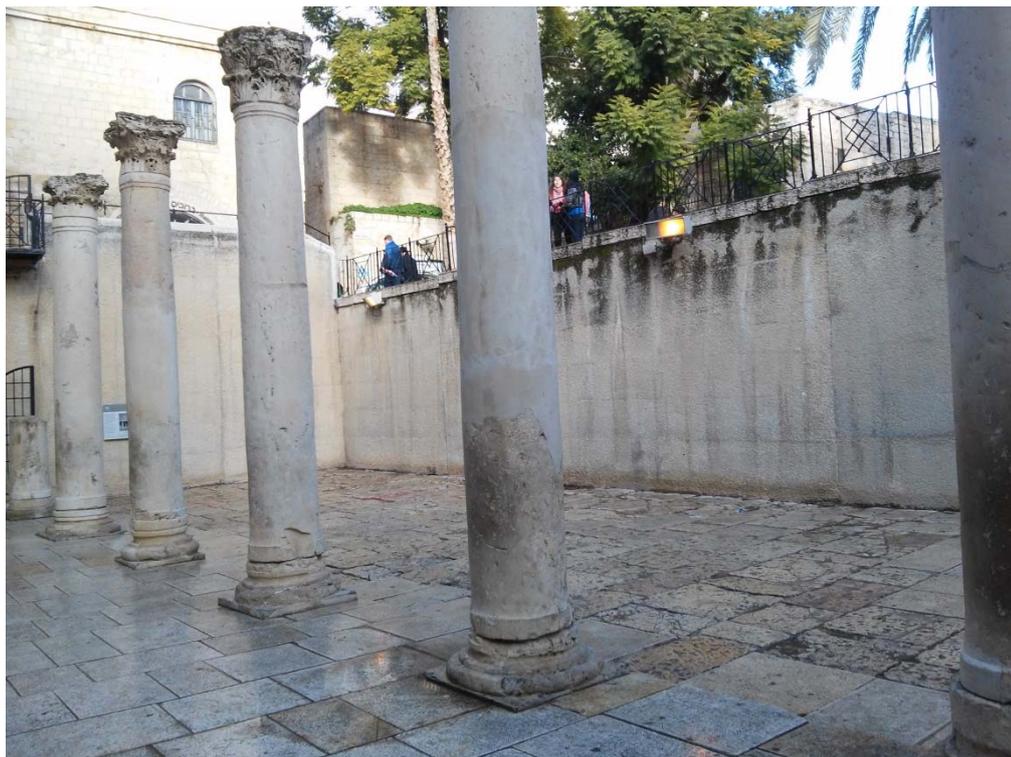


Figura 4: Colunas do tempo do Império Romano. Muitas escavações mostram a presença de diferentes conquistadores da cidade de Jerusalém.



Figura 5: Jogos dos soldados romanos talhados no chão dentro da Cidade Velha.



Figura 6: “Seu nome fora mudado pelos romanos, quando passou a se chamar *Aelia Capitolina*, em uma tentativa de apagar sua memória”. Reprodução de um mapa de Jerusalém com as muralhas ao redor.



Figura 7: Igreja de Todas as Nações localizada no Monte das Oliveiras, construída no lugar conhecido como *Getsêmani*.



Figura 8: Entrada da Igreja do Santo Sepulcro.

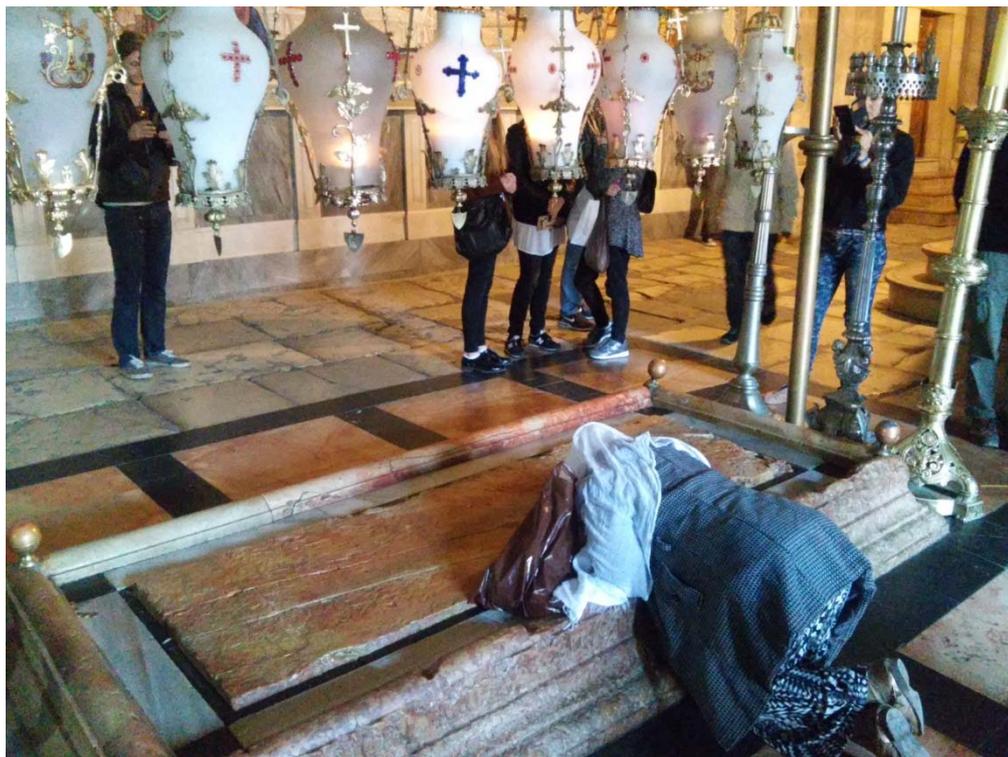


Figura 9: Interior da Igreja do Santo Sepulcro, “o lugar onde teria ocorrido a crucificação”. Na figura a mulher reza sobre a Pedra da Unção onde o corpo de Jesus teria sido preparado para o sepultamento.



Figura 10: Uma das estações da Via Dolorosa. As placas estão sempre escritas em hebraico, árabe (ídiomas oficiais de Israel) e em caracteres latinos.



Figura 11: Pedra que Jesus tocou no percurso pela Via Dolorosa.



Figura 12: Loja de artigos e símbolos católicos dentro do quarteirão cristão, um dos quatro quarteirões da Cidade Velha.

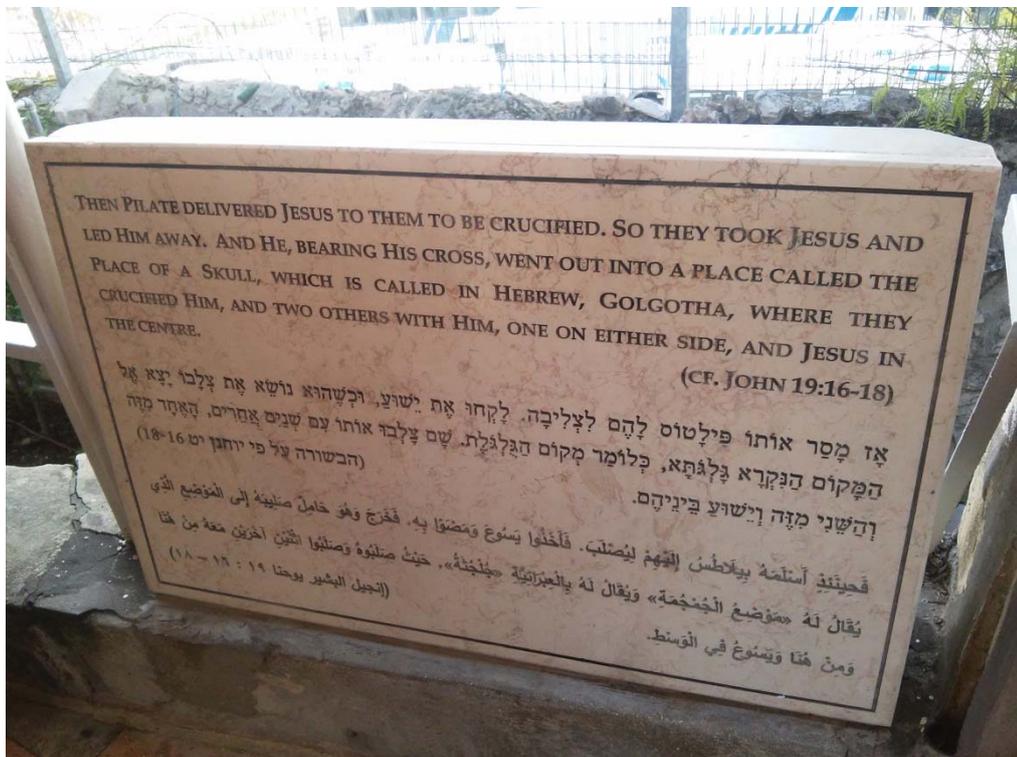


Figura 13: Texto do Evangelho de João. Placa que se encontra no Jardim do Túmulo (fora da Cidade Velha). Mais uma vez o texto aparece em três idiomas.



Figura 14: Tanque de Betesda. Uma dentre as antigas cisternas da Cidade Velha. Localiza-se bem abaixo da cidade, umas das evidências das “camadas de pedras das muitas cidades que foi no transcorrer do tempo”.

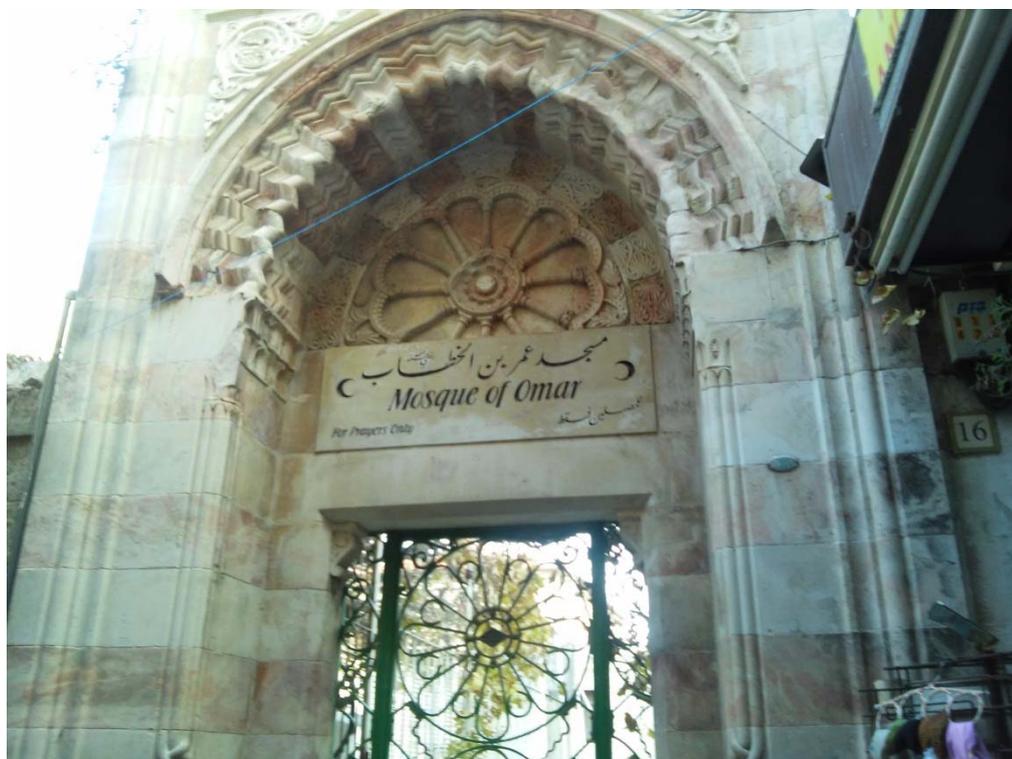


Figura 15: Entrada da Mesquita de Omar, Califa que liderou a chegada dos muçulmanos à Jerusalém no século VII.



Figura 16: A Cúpula do Rochedo. É possível vê-la de vários pontos da cidade.



Figura 17: Bairro árabe dentro da Cidade Velha. Em *Os voluntários*, o personagem Samir dizia ter uma lojinha de *souvenirs* como as muitas que podem ser encontradas dentro das muralhas da cidade.



Figura 18: Bandeira do Estado de Israel dentro da Cidade Velha, anexada em 1967 durante a Guerra dos Seis Dias.

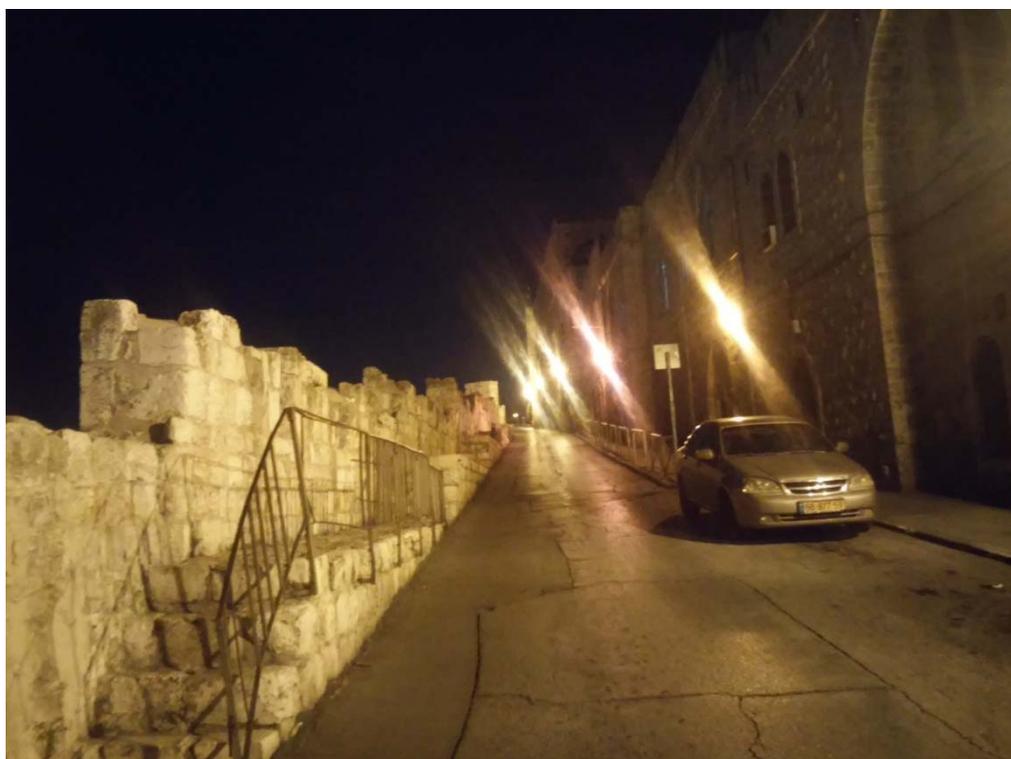


Figura 19: Noite de *Shabat* na Cidade Velha. O silêncio, tão característico da cidade, é quase palpável.



Figura 20: Maquete do Terceiro Templo Judaico.



Figura 21: Menorah que deveria ser utilizada quando o Terceiro Templo for construído.



Figura 22: “Muro das Lamentações, o lugar mais próximo de onde estivera erguido o Templo”. O sonho de Benjamim, de *Os voluntários*, era tocar este Muro.



Figura 23: Cemitério no Monte das Oliveiras. Muitas pessoas tinham como último desejo “serem enterradas nos arredores da Cidade Velha – a fim de serem as ressuscitadas primeiro”.



Figura 24: Um hostel na Rua Ben Yehudah no centro da cidade nova que começou a se expandir na década de 1950.



Figura 25: Trem que atravessa a maior parte da cidade nova hoje.



Figura 26: Mercado *Mahané Yehudá*. Em *Meu Michel* Hana cita diversas vezes este importante centro comercial de alimentos, seja narrando sua vida, seja em meio aos seus devaneios.