



Entre lá e aqui: Eli Amir

Between There and Here: Eli Amir

Luis Sergio Krausz*

Universidade de São Paulo (USP) | São Paulo, Brasil

lkrausz@uol.com.br

Resumo: Este artigo discute o romance autobiográfico *Tarnegol Kaparot* do escritor iraquiano Eli Amir, cuja narrativa se constitui sobre o contraponto entre o mundo familiar do escritor, que foi abandonado no Iraque, e os sofrimentos associados à experiência da família em Israel. O imperativo que paira sobre esses imigrantes, de imediatamente abandonarem não só seu idioma e seus nomes originais, mas todas suas referências culturais e sistemas de valores nativos para então poderem aspirar a uma integração na sociedade israelense fundamentada nos valores do sionismo trabalhista e vista como única possibilidade para o futuro do povo judeu, gera situações extremas e traumáticas e a matéria do livro é a elaboração e a representação desses traumas.

Palavras chave: Exílio. Sionismo. Eli Amir.

Abstract: This article discusses Eli Amir's autobiographical novel *Tarnegol Kaparot*. This narrative bases on the counterpoint between the writer's familiar world, which has been abandoned in Iraq, and his family's sufferings after their emigration to Israel. The imperative of forgetfulness hovers above these immigrants, who are expected to abandon not only their original names and language but also their cultural references and systems of values, so as to be enabled to aspire at integration in Israeli society. This society, constructed around the values of the Labor Party and Zionism, understands itself as the only possible alternative for the future of the Jewish people and its opposition to the beliefs and values of the immigrants creates traumatic experiences which are the subject matter of this book.

Keywords: Exile. Zionism. Eli Amir.

* Professor Livre-Docente de Literatura Hebraica e Judaica na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). Doutor em Literatura e Cultura Judaica pela Universidade de São Paulo, com estágio de pesquisa na Universidade Livre de Berlim.



Tarnegol kaparot, romance de Eli Amir (1937-), foi publicado pela primeira vez em 1983 e, assim como *Ha ma'abarah* de Shimon Ballas e *Shavim ve shavim ioter*, de Sami Michael, tematiza os traumas ligados à imigração iraquiana e as marcas permanentes deixadas pela sua passagem pela *ma'abarah*. Segundo Batya Shimoni, nesse romance, Amir conta sua própria história de vida.¹ Nascido em Bagdá em 1937, ele emigrou para Israel com o restante de sua comunidade, em 1950. Primeiro viveu numa *ma'abarah* e, em seguida, juntou-se a um grupo de jovens da *Aliat ha noar*, no *kibutz Mishmar ha-emek*. O tema central do seu romance autobiográfico é o conflito entre duas culturas, isto é, a cultura secular do sionismo e a cultura judaica tradicional, de fundo religioso, originária do Iraque.

O narrador em primeira pessoa é Nuri, um adolescente que, como Zeev, o irmão de David, de *Shavim ve shavim ioter*, deixa a casa dos pais, na *ma'abarah*, para se dirigir a um campo por onde passam aqueles jovens que pretendem se mudar para o *kibutz* – projeto que, na década de 1950, é visto como a realização plena do processo de transformação pessoal vinculado à *aliá* e como a realização dos ideais hegemônicos da sociedade israelense. Para além de seu aspecto ideológico, a mudança para o *kibutz* é também uma solução para as aflições inerentes à vida quotidiana de uma *ma'abarah* que, nesse retrato de Eli Amir, como também nos livros de Shimon Ballas e de Sami Michael, é dominada por bandidos, definida pela precariedade e sujeita às misérias de todos os tipos.

Ambientada seis meses após a chegada da família a Israel, a narrativa se constitui sobre o contraponto entre o mundo familiar, que foi abandonado no Iraque, e os sofrimentos associados à experiência da família em Israel. Como convém à literatura de exílio e de imigração, as comparações entre o “mundo de lá” e o “mundo de cá” pontuam a narrativa, que trata de expectativas frustradas, de sonhos dilacerados, de esperanças perdidas tanto quanto do amargor irremediável decorrente da perda do mundo anterior, no Iraque, cujas lembranças tornam ainda mais difícil a vida quotidiana dos personagens.

Percorrendo a região do Carmel, em Haifa, a bordo de um ônibus, o narrador observa as casas ajardinadas e os canteiros de flores que há ali, e que lhe parecem idênticos aos que tinham sido vistos nas fotografias dos prospectos distribuídos pela Agência Judaica em Bagdá nos meses que antecederam a emigração da família. A família do narrador, porém, em vez de viver nesses bairros bem ordenados e tranquilos, reside na *ma'abarah*, em meio ao amontoado de tendas de lona, apinhada entre centenas de famílias de refugiados, cercada por todos os lados pelos fios de arame que os separam da Israel tão sonhada nos tempos que antecederam a emigração.

¹ SHIMONI, 2008, p. 133.



A desesperança e a decepção da família de Nuri são representadas, metaforicamente, pelas calças azuis do pai: ele as trouxe consigo do Iraque mas, em Israel, elas logo se tornaram largas demais para seu corpo extenuado. “Por que viemos para cá?”, pergunta-se o narrador, enquanto se recorda da doçura de sua vida anterior, à sombra das tamareiras, às margens do Tigre.

Dirigindo-se da *ma'abarah Sha'ar ha-aliá*, ou seja, “Portão da aliá”, para o campo onde permanecem os jovens que pretendem se integrar ao *kibutz*, o narrador contrapõe a realidade da vida israelense às suas lembranças de Bagdá mas, assim como todos os demais personagens do livro, não tem como opor resistência à destruição de sua identidade anterior, levada a cabo, de forma inexorável, por meio dos mecanismos de absorção e de reeducação dos imigrantes, que são destinados a transformar o “material humano” vindo de outras terras com vistas à sua integração na lógica da nova sociedade.

Logo ao chegar a este campo de passagem destinado aos pretendentes à integração num *kibutz*, ele se dá conta de que, assim como acontecia na *ma'abarah*, o território que lhe é destinado está separado do país propriamente dito por uma cerca de arame e por uma grade, de que os portões de ferro só se abrirão para quem tiver uma permissão especial dos monitores para sair, e de que nada do que ele trouxe consigo de sua vida anterior tem lugar ali. “Um país de cercas de arame”, diz Nuri para si mesmo.²

Os jovens usam uniformes, têm seus cabelos raspados, vivem em bandos e têm que se submeter às regras estritas dos administradores do campo, instituição que é, por assim dizer, um limiar do *kibutz*. Como num campo de treinamento militar, como num presídio ou como num manicômio, o campo é representado por Eli Amir como uma “instituição total”, para usar a terminologia de Irving Gofmann,³ onde os recém-chegados passam por um processo de redução e de privação de sua humanidade anterior, numa espécie de rito iniciático que se assemelha a um processo de animalização: são despídos e desinfetados logo após sua chegada; a comida que lhes é servida no refeitório abafado é consumida pelos internos como se eles fossem animais, sem o uso de talheres, o cheiro que paira ali é repugnante, as humilhantes desinfecções por DDT se repetem ao longo dos dias.

Assim como no livro de Sami Michael, o trauma da desinfecção logo após a chegada ao aeroporto de Lod é também lembrado pelo narrador de *Tarnegol kaparot*, cujo pai também tem sua autoestima aniquilada, de um só golpe, tão logo sai do avião que o transportou do Iraque a Israel:

² AMIR, 1983, p. 39.

³ GOFMANN, 2001.



Mal chegamos a Lod, os faxineiros nos atacaram. As bombas nebulizadoras estavam em suas mãos. A poeira branca queimou meus olhos. Queria chorar, gritar: ‘eu não sou uma fruta estragada! O que vocês estão fazendo comigo? E subitamente vi meu pai, com o seu terno de *shabat*, que veio receber a noiva prateada, a terra para a qual ele se voltava três vezes por dia, e eis que seu terno azul estava marcado por manchas brancas, que apareciam também sobre os pelos das suas barbas negras. Ele ficou tão perplexo que eu quis chorar por causa do que fizeram ao meu pai.⁴

O campo é comparado pelo autor a um mercado – e o título do primeiro capítulo do romance é, apropriadamente, *O mercado de jovens*. Os imigrantes permanecem ali à espera de que algum dos representantes de algum dos *kibutzim*, que visitam o campo diariamente à procura de jovens que possam ser integrados nas comunidades agrícolas, os selecione, para que sejam levados dali.

Cada vez que alguns jovens são levados embora para algum *kibutz*, há outros que chegam, provenientes de outras *ma’abaroth*, de tal maneira que o campo se torna o paroxismo da transitoriedade.

Ainda assim, os dias se somam e a espera do narrador se prolonga, o que o angustia pois, se ele não for selecionado ao fim de algumas semanas, será enviado de volta à *ma’abarah* como “mercadoria rejeitada”. Os jovens poloneses e romenos são logo escolhidos pelos representantes dos *kibutzim*, mas os iraquianos e outros orientais são por eles deixados para trás.

Se a vida na *ma’abarah* é dominada por pessoas violentas e por bandidos, a realidade do campo não é muito diferente: os objetos que são trazidos pelo narrador de sua casa, e que representam seu último vínculo com a terra natal, lhe são roubados logo no dia de sua chegada e, depois de denunciar o roubo, ele é espancado por outros internos, e por eles ameaçado de morte.

Sua existência, assim, se constela como uma existência no exílio, uma situação na qual os imigrantes se encontram à mercê de instituições que não preservam suas individualidades nem garantem suas integridades mas que, ao contrário, parecem ter sido concebidas com o propósito específico de aniquilar e de arrasar suas personalidades anteriores para assim abrir espaço para a criação de uma nova personalidade e de uma nova identidade, construídas de acordo com

⁴ AMIR, 1983, p. 33.



os valores hegemônicos da sociedade israelense, do sionismo socialista e do *kibutz*.

Assim, a violência com que são tratados os imigrantes, em especial os *mizrachim*, insere-se na lógica de uma ideologia que vê todas as heranças culturais e todos os valores trazidos da *galut* como desprezíveis. Ao mesmo tempo, esta ideologia entende a si mesma como o único caminho possível para a salvação daqueles imigrantes que, ainda sendo suficientemente jovens, talvez consigam romper de maneira completa com seus próprios passados. A vida familiar dos imigrantes tendo sido destruída, alguns, dentre os jovens, são selecionados para a vida e para o trabalho no *kibutz*, e os laços que os ligavam a seu mundo anterior são rompidos, simbólica e concretamente, por meio da inserção num mecanismo cujo objetivo é a transformação integral dos que a ele são submetidos.

Buzaglio, imigrante recém-chegado do Marrocos, filho de uma família igualmente confinada à *ma'abarah*, ampara Nuri quando de sua chegada ao “mercado de jovens” e lhe conta que, ao chegar ao campo, passou pela mesma experiência. “Assim é!”,⁵ diz ele, com a resignação de quem já compreendeu que não tem como enfrentar as estruturas institucionais que definirão seu destino à sua revelia. Como todos os outros imigrantes orientais, Buzaglio está preocupado demais com sua sobrevivência e com sua capacidade de se adaptar à nova realidade para que os sentimentos de culpa ligados ao esquecimento da própria família que lhe é imposto possam emergir.

Seus vínculos com sua vida anterior, no Marrocos e na *ma'abarah*, recuam para o plano distante do esquecimento e este esquecimento parece realizar o propósito do campo: desvincular os jovens de um passado entendido como pernicioso e assim forçar sua integração na ordem social vigente. Esta ruptura com o próprio passado é sua única perspectiva de saída do universo privado de horizontes da *ma'abarah* e do campo. Como diz Buzaglio a Nuri, “vou dizer a você o que é a *ma'abarah*: é como o deserto de Moisés. Todos, lá, vão morrer. Você quer morrer? Então vá (para lá), se quiser.”⁶ Acuados e amedrontados, os jovens se tornam presas fáceis de um sistema destinado a transformá-los e a integrá-los, à força, à ordem vigente sancionada pelo Estado e pela ideologia hegemônica do Estado.

A rotina do campo se repete de forma monótona e faz com que os dias se pareçam um com o outro. As referências habituais de tempo e de espaço dos jovens se perdem, contribuindo para a desorientação dos internos:

⁵ AMIR, 1983, p. 15.

⁶ AMIR, 1983, p. 18.



Cada dia se parece com o seguinte. A reza da manhã, a ginástica apressada, a refeição insípida, a vadiagem no bosque, a violência dos braços de Haze-o-dono-do-mundo e, outra vez, o refeitório nojento e as danças, que perderam algo do seu encanto. Nas noites, na escuridão, saudades que não passam da casa [...]. Os veteranos desapareceram e os novos chegaram. Até mesmo o filho do persa foi enviado para o *kibutz*. Quando chegará a minha vez? Buzaglio acostumou-se ao fluxo da vida no campo e talvez até goste dele.⁷

Em meio à monotonia da vida do campo, Nuri, o narrador fica conhecendo a “tia” Olga, a cozinheira, sobrevivente de Auschwitz, que perdeu seus cinco filhos no campo de extermínio. Ela é parte inseparável da história de Israel e da tragédia dos judeus europeus, diretamente ligada à criação do Estado.

Esta história, cujos rumores Nuri ouviu nas sinagogas de Bagdá, agora se escancara diante de seus olhos. Ao mesmo tempo em que sente empatia pelo sofrimento da “tia” Olga e de milhões de outros judeus da Europa, Nuri sente, porém, que esta não é *sua* história: sua história, no Iraque, parece não fazer parte da história de Israel e não há por ela nenhum tipo de interesse por parte daqueles encarregados do cuidado com os jovens.

A inclusão dos imigrantes *mizrachim* na narrativa sionista é problemática e sua situação em Israel, a meio caminho entre os árabes e os judeus, se confronta com os valores europeus, fáustico-titânicos, que orientam as instituições e a cultura do Estado. Se a origem do sionismo, na Europa, pode ser entendida no contexto do surgimento dos nacionalismos europeus do fim do século XIX e se a ideologia do sionismo socialista e do movimento *kibutziano* soma a este nacionalismo as ideias socialistas e marxistas, o repertório cultural dos judeus iraquianos está vinculado à tradição religiosa e ao legado espiritual dos livros sagrados do judaísmo, em torno dos quais se criam tabus na sociedade laica e progressista da Israel dos anos 1950.

Quando os jovens *mizrachim*, que são os companheiros de Nuri no campo, finalmente são escolhidos pelo representante de um *kibutz* que tem o propósito específico de recrutar iraquianos, eles encontrarão, no *kibutz*, um mundo regido por valores e por regras que lhes são estranhas e incompreensíveis. No *kibutz* não há sinagoga. Como pode um judeu viver sem uma sinagoga?, perguntam-se os jovens:

⁷ AMIR, 1983, p. 26.



“O que? Judeus sem sinagoga?” indagou Eved al-Aziz, o filho do rabino da *ma'abarah* Kfar Ono.

“Não há!”

“Oh, Senhor do Universo, onde fomos cair?”, exclamou o filho do rabino.

“Em meio a israelenses que não têm sinagoga. Você ainda vai aprender,” disse Ofir às nossas costas, e acrescentou: “Basta de perguntas.”

“Quem é Eved el-Aziz?” perguntou Ofir quando leu os nomes da lista que estava em suas mãos.

“Eu”, disse o filho do rabino.

“De agora em diante, seu nome será Avner.”⁸

Ao receberem dos responsáveis pelo *kibutz* novos nomes, é como se os recém-chegados jovens iraquianos devessem romper, definitivamente, com suas memórias e com suas identidades anteriores. Se o nome representa, de acordo com as tradições, a essência da pessoa, mudar de nome significa nascer novamente, começar uma nova vida, reiniciar a partir do zero. De certa forma, é a isto que se dispõe Nuri ao dizer para si mesmo: “Sim, serei como todos, como eles. No *kibutz* como no *kibutz*. E ainda mais.”⁹ Ao render-se às pressões exercidas por seu entorno, porém, Nuri resiste à mudança de nome e insiste em preservar ao menos este último sinal de sua identidade anterior. Nuri conserva seu nome árabe, apesar da tentativa dos responsáveis pela absorção dos jovens no *kibutz* de mudá-lo para Nimrod.

Nimrod é, segundo o relato bíblico do livro de Gênesis, o nome do rei da Babilônia responsável pela construção da torre de Babel, um nome não judaico, que evidentemente sinaliza a tendência antirreligiosa e canaanita do *kibutz*, que se volta contra as tradições judaicas trazidas de toda a Diáspora, contra a tradição construída sobre os valores do Talmude, para buscar uma integração idealizada com os substratos pagãos da cultura médio-oriental supostamente inerentes à terra e à natureza.

Nimrod vem do verbo hebraico *limrod*, insurgir-se, que remete às características fáustico-titânicas da natureza humana, ao esforço humano em transcender sua condição e suas limitações em vez de se conformar com o próprio destino e de atribuir este destino à vontade divina. O surgimento do *kibutz*, como sempre voltam a reiterar os *madrachim* encarregados dos jovens iraquianos, é o resultado de uma revolta: uma revolta contra o mundo dos pais, contra os valores dos

⁸ AMIR, 1983, p. 46.

⁹ AMIR, 1983, p. 46.



pais, contra o mundo do *shetl* e das demais diásporas, visto como obsoleto e doente.

Estas ideias, evidentemente, se contrapõem de maneira frontal à exigência de fé absoluta no poder divino e ao princípio de submissão do homem a este poder, conforme expresso pela observância das *mitzvot*, que é o princípio teológico fundamental da Bíblia hebraica.

Nuri se recusa a aceitar o nome de Nimrod, assim como se recusa a se revoltar contra a tradição cultural e espiritual herdada de seus pais e de seus antepassados. Assim, ele se contrapõe ao princípio fundamental da vida *kibutziana*, ao ímpeto de revolta que conduziu os jovens que fundaram o *kibutz*, que os trouxe de suas diásporas, na Europa, para a construção, com as próprias mãos, da promessa messiânica da terra de Israel.

Quando Dolik, o responsável pela adubação dos campos do *kibutz* com o esterco produzido pelos animais e com o lixo orgânico do *kibutz*, conta a Nuri que abandonou seus estudos de química em Varsóvia para se dirigir à terra de Israel, ele lhe revela que “é preciso inverter a pirâmide.”¹⁰ Inverter a pirâmide significa revoltar-se contra a ordem do mundo tal qual ela é, com vistas à instauração de uma nova ordem social. Inverter a pirâmide é também o que tentaram fazer os criadores do *kibutz*, em seu projeto socialista cujo propósito era por fim às desigualdades entre os homens, mas cujas práticas, como demonstra a trajetória de Nuri, que parece para sempre condenado à condição de “primitivo” por causa de sua origem, separam, como no livro de Sami Michael, os iguais dos “mais iguais”.

Mas inverter a pirâmide é também, afinal, o que tentou fazer o rei babilônico Nimrod com seu projeto impossível de construir uma torre que alcançasse os céus, levando o homem a superar sua condição. Dolik insiste com Nuri de que é preciso “revoltar-se contra os pais e desenraizar as convenções sociais”¹¹ e em sua exortação ele usa o verbo *limrod*. Nuri, por sua vez, se pergunta, em silenciosa recusa: “Revoltar-se contra os pais? Por que? Por acaso ele conhece meus pais?”¹²

Nuri se recusa a aceitar o novo nome e se recusa a uma revolta contra os valores em meio aos quais foi criado. Não obstante sua decisão de se tornar igual a todos, ele não está disposto a aceitar o imperativo da ruptura que é, tácita e expressamente, exigido daqueles que, por assim dizer, estão dispostos a deixarem de ser judeus para se tornarem israelenses.

¹⁰ AMIR, 1983, p. 62.

¹¹ AMIR, 1983, p. 63.

¹² AMIR, 1983, p. 63.



Passado o choque inicial, porém, Nuri e seus companheiros se habituariam ao *kibutz*, tornando-se pessoas suspensas entre dois mundos – o mundo dos judeus iraquianos, perdido para sempre e cujos resquícios se encontram dispersos pelas *ma'abarothe*, com seus costumes religiosos, impregnado pelos sons da língua árabe e pelas lembranças da vida nas cidades do Iraque, da Pérsia e do Marrocos, e a realidade nova do *kibutz*, à qual, aos poucos, vão se afeiçoando.

Um exemplo desta recusa em retornar ao mundo anterior é a jovem como Farida, cuja família quer tirá-la do *kibutz* para lhe impor um casamento arranjado com um homem de mais de cinquenta anos, e que foge, desesperadamente, dos seus parentes, recusando-se a abandonar o *kibutz*.

O narrador, assim, não chega a idealizar a vida familiar dos judeus iraquianos – especialmente no que diz respeito ao trato com as mulheres, tema igualmente abordado por Sami Michael em *Shavim ve shavim ioter*. Ele olha de forma crítica para hábitos e costumes que, a partir do novo ponto de vista adquirido no *kibutz*, lhe parecem intoleráveis. Ao contrário do que se passa no romance de Sami Michael, *Tarnegol kaparot* destaca aspectos positivos da vida israelense e *kibutziana*. Dentre estes pode-se destacar, por exemplo, a gentileza dos professores da escola, que não insultam nem agredem fisicamente os alunos; a solidariedade dos *madrachim* com as dificuldades enfrentadas pelos jovens; a limpeza e a ordem que se encontram em todas as dependências do *kibutz*.

As comparações entre o mundo de lá e o mundo de cá perpassam a narrativa como um todo, mas o resultado destas ponderações nunca é unilateral. O narrador pesa e mede diferentes aspectos de duas realidades díspares e a balança pende ora para um lado, ora para outro lado. Ao ver as tamareiras que há no *kibutz*, Nuri se recorda dos cachos de tâmaras que pendiam das árvores no jardim sua casa; ao ouvir sobre o cavalo que é usado por Dolik para rebocar sua carroça de esterco, Nuri se lembra da fascinação que sentia, na infância, pelos cavalos árabes de corrida e pelas roupas de seda reluzentes dos jôqueis em Bagdá.

Descontextualizadas e desterritorializadas, porém, suas referências aos poucos se embaralham no novo ambiente: a trajetória de Nuri é a trajetória de um estrangeiro em terras estranhas, de um jovem que se confronta com uma realidade para a qual não foi preparado, e cuja formação, longe da segurança das tradições estabelecidas, se dará por meio do confronto com o inesperado, com o desconhecido, com o sinistro.

O esforço de Nuri no sentido de se tornar como “eles” – os jovens sabras, nascidos no *kibutz*, que sugaram a língua hebraica juntamente com o leite materno – corresponde ao esforço de todos jovens de se conformarem aos modelos heroicos propalados pela ideologia hegemônica: os heróis bronzeados,



musculosos e corajosos, responsáveis pela construção de um novo capítulo da história judaica, por um novo começo e por um novo destino.

Assim, num encontro dos iraquianos com os “locais” que é organizado pelos responsáveis pela absorção dos imigrantes no *kibutz*, Nuri tem a impressão de que todos os rapazes “locais” correspondem a este modelo heroico, e de que todas as moças são lindas, loiras e de olhos azuis. Desejando tornar-se como eles, Nuri se apaixona por seus uniformes: as camisas azuis, ornadas com medalhas e condecorações, que levam estampados os nomes de diferentes movimentos sionistas. “Diziam-nos para vestir aqueles uniformes para que nos tornássemos como ‘eles’. Portanto, nos livramos de nossas roupas anteriores. Mas as roupas novas eram novas demais, eram como sapatos que acabaram de ser comprados.”¹³ Sapatos que acabam de ser comprados muitas vezes apertam os pés e causam desconforto, assim como as identidades e paradigmas de comportamento impostos de fora para dentro.

Todos os conflitos dos jovens vindos da *ma'abarah* decorrem, na narrativa de Eli Amir, da percepção de que os “locais”, os *ezorim*, aqueles jovens que nasceram no *kibutz* e sobre os quais o *kibutz* projeta todos seus sonhos e deposita todas suas esperanças, recebem, por parte dos responsáveis pela organização do *kibutz*, um tratamento diferenciado, de que desfrutam de privilégios e de que, além disto, se sentem infinitamente superiores aos jovens imigrantes. Cercados da admiração de todos, os *ezorim* são como um grupo de eleitos, que olham para o mundo à sua volta a partir de uma redoma sagrada. Já os imigrantes vindos da *ma'abarah* vivem sob a ameaça permanente de serem expulsos do *kibutz* e de serem obrigados a retornar para a miséria e para a exclusão da *ma'abarah*.

Para apressar a ruptura dos jovens imigrantes com seu mundo anterior e com suas famílias, o que, segundo o pensamento dos *madrachim*, é indispensável para que eles se tornem verdadeiros israelenses, correspondendo aos princípios e aos valores ideológicos hegemônicos, as visitas aos familiares só podem ocorrer uma vez a cada três meses – o que causa grande sofrimento aos jovens, que se mobilizam para obter, da *Alyiat ha-noar*, organismo central responsável pelos jovens imigrantes, uma autorização para visitas mensais.

Esta mobilização é vista como uma transgressão grave pelos *madrachim* que, ao tomarem conhecimento deste desejo e desta intenção dos jovens, convocam uma assembleia de urgência. Em seu discurso, Sônia afirma: “Depois de cada viagem de vocês à *ma'abarah*, todo o nosso trabalho se perde. Não basta ser um cidadão deste país para ser absorvido. Eu também joguei para trás das minhas

¹³ AMIR, 1983, p. 68.



costas meu mundo antigo, o mundo do qual eu vim,. E vocês também jogarão o mundo de vocês. E, ao final, isto será para o seu bem.”¹⁴

A ideia de que nada possa ser aproveitado dos sonhos, das visões de mundo e dos projetos de vida anteriores dos jovens predomina entre os responsáveis pela sua absorção, que querem fazer deles *tabula rasa* para, então, iniciá-los nos valores e na cultura *kibutziana*.

Em Bagdá, Nuri sonhava em se tornar médico de crianças, mas evidentemente este sonho não é compatível com as exigências da vida *kibutziana*, que necessita de braços para trabalhar a terra, cuidar dos rebanhos e fazer outros trabalhos pesados. O exemplo do filho de Etká, o primeiro filho do *kibutz*, que era idolatrado por todos e que, ao chegar à vida adulta, resolve abandonar o *kibutz* para se tornar engenheiro na cidade, causando enorme decepção a todos, paira como uma sombra sobre todos os projetos individuais dos jovens, e como um contraexemplo evidentemente assustador para aqueles jovens que, sendo recém-chegados e estando acuados, estão empenhados em agradar aos *madrichim* – e que temem, mais do que tudo, a expulsão do *kibutz*.

Assim, *Tarnegol kaparot* é a história de um trânsito e de uma ruptura radical, exigida pelas autoridades israelenses e *kibutzianas*, que impõem sobre os jovens o *dever* de esquecer seu passado, sua origem, seus sonhos, seus nomes anteriores. O imperativo do esquecimento se contrapõe frontalmente à tradição e à religião judaicas e, também, à cultura judaica, que se constroem em torno do imperativo da lembrança.

Se, como exemplificado pelo discurso de Sônia, a cultura israelense-*kibutziana* tem como pressuposto a necessidade do oblívio, pois pretende criar uma sociedade inteiramente nova, a partir do zero, a diferença gritante entre o tratamento dispensado aos *ezorim*, vistos como israelenses “puros”, não contaminados pelas máculas da diáspora e do judaísmo, e os imigrantes, vistos como pessoas que precisam passar por um processo de “purificação” e de transformação antes que possam ser absorvidos pela sociedade, se justifica aos olhos de *madrichim*. As práticas pedagógicas por eles implementadas têm o propósito de realizar, na prática, o sonho da reconstrução e da renovação.

O empenho na ruptura com o passado diaspórico visto como vergonhoso, assim, se revela e se materializa nos destinos específicos e separados que são reservados aos *ezorim* e aos imigrantes no contexto da vida *kibutziana*, e que causam enormes ressentimentos nestes ao mesmo tempo em que a ameaça de serem enviados de volta à terra de ninguém e ao não-lugar da *ma'abarah*, isto é,

¹⁴ AMIR, 1983, p. 88.



ao limiar da sociedade, funciona como um mecanismo poderoso de persuasão e de submissão às regras estabelecidas.

As revoltas dos jovens – que querem visitar seus familiares, que querem resistir à aniquilação de suas identidades anteriores, que se recusam a se desfazer de seus antigos nomes – são toleradas pelos *madrichim*, que as entendem como etapas necessárias no longo percurso da absorção plena.

Por isto, pelo menos num primeiro momento, as ameaças de expulsão não se concretizam. Mas a descoberta de que um dos jovens iraquianos – Reuven – roubou comida e roupa de cama porque seus familiares na *ma'abarah* passam fome e frio se torna tão humilhante para ele que não lhe resta alternativa a simplesmente fugir do *kibutz*, desistindo da nova vida que ali é prometida aos jovens e voltando, para sempre, para o desalento da *ma'abarah*.

Os *madrichim*, assim, são os profetas de um novo tempo, de uma nova realidade, que encontra a esperança de realização plena nos invejados *ezorim*, uma espécie de grupo de “eleitos”. Enquanto isto, o trabalho com os jovens imigrantes tem em seu horizonte de propósitos aproximá-los, tanto quanto for possível, do ideal encarnado pelos “eleitos”, ao mesmo tempo em que o pressuposto de que existe e existirá, entre os imigrantes e os “eleitos”, uma distância que jamais poderá ser superada rege, tacitamente, todas as relações estabelecidas entre estes dois grupos, seja por parte das autoridades, seja por parte dos próprios membros dos grupos.

Se o retorno à *ma'abarah* significa o fracasso do processo de absorção e o retorno ao limbo, somente aos jovens é oferecida a oportunidade de participar da vida *kibutziana*. Nuri, enquanto está aprendendo a lidar com os trabalhos agrícolas, chega a imaginar a presença de seu pai no novo contexto, para logo descartar esta ideia, uma vez que o pai não é mais jovem. Para além da simples escassez de suas forças físicas e da menor extensão de suas “vidas úteis”, os que são mais velhos são vistos como incapazes de realizar o imperativo da ruptura completa com o passado, com seus costumes e suas vidas anteriores e são, portanto, vistos como inassimiláveis ao novo contexto.

A tradição, assim, que era desde sempre o fundamento da vida judaica na diáspora, a transmissão de um corpo de costumes, de valores e de ideias de geração em geração, entendida como sinônimo de virtude e de sabedoria, torna-se, no novo contexto, um fardo inútil do qual é preciso se livrar para poder ingressar na nova “terra prometida”.

O projeto *kibutziano* torna-se, desta forma, mais um desdobramento da crise de valores da modernidade ocidental, em que as velhas narrativas são descartadas em bloco, abrindo-se, para os jovens, o vazio de uma *terra incognita*. No caso do



kibutz, caberá aos jovens povoar este território vazio com a realização plena dos ideais grandiloquentes alardeados pelos seus idealizadores, ideais originários da modernidade ocidental, como a democracia, a igualdade e a solidariedade.

Tendo sido escorraçados da modernidade europeia, é como se os judeus que se dirigiram a Israel e que criaram o *kibutz* quisessem mostrar ao mundo que são capazes, mais do que ninguém, de realizar as promessas que norteiam o Ocidente desde a Revolução Francesa.

Assim, o empenho de Nuri em absorver os valores e em imitar as atitudes sancionadas pelos líderes do movimento *kibutziano* tem como contrapartida o empenho destes próprios líderes em nortear seus comportamentos a partir de um sistema de valores característico da modernidade ocidental, secular, antirreligioso, materialista e cientificista, descartando, em bloco, as heranças dos antepassados, isto é, os conteúdos e as formas das tradições judaicas trazidas a Israel pelos imigrantes de todas as partes do mundo.

A realidade social e política que se tenta instaurar no *kibutz* provém de um ambiente e de um contexto específico – aquele da emancipação e da assimilação dos judeus europeus, dos “judeus sem sinagoga”, que parecem tão assustadores ao filho do rabino da *ma’abarah* no instante de sua chegada ao *kibutz*. Estes, aos poucos, revelam seu caráter e sua natureza, que não correspondem aos ideais enunciados pelos fundadores do *kibutz*.

Se a narrativa de *Tarnegol kaparot* se constitui a partir do confronto entre a vida anterior de Nuri e a de seus companheiros de destino com os novos tempos e com o novo lugar, uma narrativa subjacente confronta as práticas da geração dos jovens nascidos no *kibutz*, os *ezorim*, com os ideais de seus próprios pais. No abismo que separa o mundo iraquiano da realidade israelense e no vazio que separa os ideais dos fundadores do *kibutz* da realidade do *kibutz* constrói-se a narrativa de que é, portanto, um romance de passagem e de iniciação, uma espécie de *Bildungsroman*, que impõe ao protagonista o desafio da construção de uma nova identidade ao mesmo tempo em que o leva a compreender a enorme distância que separa o mundo tal qual ele é do mundo tal qual ele deveria ser. É esta distância que o impede de se sentir pleno, seja na *ma’abarah*, entre seus familiares arruinados, seja no *kibutz*, em meio ao desprezo manifesto dos jovens *ezorim*.

Se o passado judaico no Iraque, no Marrocos e em outras regiões da Ásia e do Norte da África é inteiramente ignorado no *kibutz*, os jovens recém-chegados ao *kibutz* parecem sentir-se na obrigação de incorporar um passado alheio: convocados pelo seu professor para montarem uma peça de teatro, eles devem encenar um casamento hassídico, tema que é familiar ao professor, filho de um



rabino galiciano, porém totalmente estranho aos próprios jovens, que devem vestir *shtreimels* e capotes.

Para a apresentação da peça, são convidados membros de outros *kibutzim*, pois a peça e a temática escolhida mostram o sucesso do processo de absorção. É como se até mesmo os passados dos imigrantes devessem ser transformados e reformados para que eles se tornassem bons israelenses. Os *ezorim*, porém, convidados a assistirem à apresentação, não se dignam a comparecer, assim assinalando a distância que separará, para sempre, os dois grupos.

A apresentação de teatro com temática hassídica é um grande fracasso porque os adultos presentes não conseguem conter o riso ao verem os *mizrachim* tentando imitar os galicianos, mas é este fracasso que leva os jovens atores à ideia de montarem um espetáculo que tome por base suas próprias tradições e sua própria cultura. Este espetáculo, igualmente ignorado pelos jovens *ezorim*, por sua vez, leva a uma redescoberta, por parte dos imigrantes, de suas próprias tradições, especialmente por meio da música.

É a partir da audição do som do *oud* que Nuri recupera suas memórias da infância, de Bagdá, em imagens líricas e sublimes que evocam um estilo de vida e uma realidade absolutamente estranhas ao mundo do *kibutz*. As melodias árabes que, daquele dia em diante, embalarão as noitadas dos jovens imigrantes em seu *moadon*, os levam a se recordarem do mundo que se foi. Mas estas mesmas melodias provocam revolta nos moradores do *kibutz*. Gutman, por exemplo, o responsável pelo galinheiro, interrompe uma destas noitadas dizendo: “Queríamos fazer deles gente, e veja só o que eles fazem!”. Na noite seguinte, Zeev, o *Gingi*, entra no salão e pergunta: “O que é isto? Um café árabe? Parem com esta festa! Vocês vão acabar transformando o *moadon* de vocês numa floresta, lá é o lugar de vocês!”¹⁵

Lembranças como a da festa de casamento do tio, em Bagdá, que se estendeu até o amanhecer, e que são despertadas pelo som do *oud* e pela apresentação de dança do ventre no *moadon* dos jovens imigrantes; como a da grande enchente do Tigre, que é evocada pelo ruído da chuva no telhado de lata do terraço do alojamento, ou do sonho de infância de Nuri de se tornar médico de crianças, no Iraque, vão aos poucos abrindo brechas no tecido da cultura *kibutziana* que é diariamente imposta aos jovens. É a partir destas brechas que surge o ímpeto para sua resistência ao imperativo da ruptura, que depende, diretamente, do esquecimento.

A memória, assim, funciona como um anteparo e como um obstáculo à socialização forçada dos jovens e à sua absorção completa pelos parâmetros da

¹⁵ AMIR, 1983, p. 107.



cultura sancionada pelas autoridades *kibutzianas* e pela *Aliyat-ha-noar*. Esta memória, que é cultuada nas noitadas de música árabe e de dança do ventre que os jovens passam a organizar – e que tanta indignação provocam nos residentes veteranos do *kibutz* – se torna para eles, como é característico das culturas de exílio, um refúgio e uma alternativa à realidade quotidiana, abrindo-lhes uma passagem para um mundo totalmente diferente, cujos referenciais alternativos servem para sustentar a visão crítica que estes jovens terão da vida israelense, da dissonância entre seus ideais e suas práticas, e de suas demandas.

A cultura, o abandono de culturas e a transformação cultural, assim, constituem o tema central do conflito entre os jovens *mizrachim* e os *ezorim*. A insistência dos jovens “estrangeiros” em cultuar seu próprio passado não passa despercebida pelos *madrichim*, que se veem como responsáveis pela administração espiritual dos jovens do *kibutz*. Esta insistência é, evidentemente, uma ameaça que põe em xeque o trabalho de transformação cultural que o sistema *kirbutziano* se propõe a levar a cabo.

Durante uma assembleia, Sônia afirma: “Vocês são diferentes dos *ezorim* e isto é natural. Nossos filhos também são diferentes de nós. Motzul está enganado se imagina que haja, aqui, ódio por Bagdá. Justamente o nosso movimento inscreveu em sua bandeira a igualdade entre judeus e árabes.”¹⁶ Implícita na afirmativa de Sônia está uma alusão direta ao fato de que os *mizrachim* são, no seu entender, identificados com os árabes – e não com os judeus.

A igualdade da qual fala a bandeira do movimento não é, porém, mais do que um bordão vazio já que a relação entre os *mizrachim* e os *ezorim* é, o tempo todo, marcado pelo distanciamento, pela frieza e pela indiferença. “Os *ezorim* olham para nós e é como se não nos enxergassem, como se fossemos feitos de ar”,¹⁷ diz o narrador.

Logo a seguir, Sonia afirma: “Em nossas vidas não há lugar para Bagdá e não há lugar para o *shtetl* do Leste europeu. Nós fizemos *aliá* porque nos revoltamos contra estas condições. O sionismo é uma revolta, uma revolução, e toda revolução tem seu preço.” “Nós não precisamos insistir nas nossas origens culturais, nem na Europa do Leste nem no Oriente Médio. [...] Nós não trouxemos a Polônia para cá e vocês não trarão o Iraque para cá!”, afirma ela.¹⁸

Para tentar conter o interesse irresistível dos jovens pela música oriental, que ameaça, por assim dizer, arrastá-los de volta a um Oriente que deve ser

¹⁶ AMIR, 1983, p. 114.

¹⁷ AMIR, 1983, p. 114.

¹⁸ AMIR, 1983, p. 114.



esquecido, Sonia encaminha os jovens *mizrachim* para um evento organizado para os *ezorim* em sua escola, que fica junto às suas moradias, no alto de uma colina, cercado de canteiros de cravos. Assim o narrador descreve o território reservado aos “eleitos”: “Um conjunto de edifícios brancos, uma piscina para natação, gramados e canteiros de flores. No coração de um dos gramados, o maior deles, crescem cravos, que enchem o ar com um perfume embriagante.”¹⁹

No refeitório especial dos *ezorim* realiza-se uma noite musical, da qual os *mizrachim* são convidados a participar. Ninguém, porém, se digna sequer a olhar para os recém-chegados, absortos na pureza pristina de sua cultura *kibutziana*. Na primeira parte do programa, os jovens cantam músicas tradicionais do sionismo, desconhecidas para os recém-chegados; na segunda parte, duas equipes de *ezorim* devem identificar, a partir de fragmentos que são tocados numa vitrola, grandes obras da música erudita europeia, como o *Concerto para violino* de Johannes Brahms, a *Abertura Leonore* de Ludwig van Beethoven e a *Sinfonia n. 16* de Wolfgang Amadeus Mozart.

O fato de que eles sejam capazes de identificar estas obras a partir de simples fragmentos deixa Nuri atônito, pois ele tem a impressão de que todos são idênticos uns aos outros. A superioridade da música ocidental, assim, é outro dos consensos implícitos da vida cultural do *kibutz* – e é uma realização das ideias de Herzl, que via seu Estado ideal como um Estado de cultura europeia implantado no Oriente Médio. A esta música – e a nenhuma outra, especialmente não à música de *oud* iraquiano – dá-se, no contexto do *kibutz*, o nome de “música do mundo culto”.

As paredes do refeitório estão tomadas por cartazes com palavras de ordem, semelhantes aos que se encontram em todos os edifícios públicos do *kibutz*, tais como: “Trabalho e pioneirismo”; “Pátria e igualdade” e “Reunião das diásporas”. Vendo-os, Nuri se lembra dos versos do Alcorão que estavam inscritos nas paredes dos edifícios públicos, nos escritórios governamentais e nos cafés do Iraque.²⁰ Aqui como lá, estas palavras não passam de bordões vazios, de mentiras que não têm correspondência na realidade.

Totalmente ignorados pelos demais e alheios ao que se passa ali, os jovens iraquianos abandonam a noitada. Nuri se recolhe aos próprios pensamentos, aos pés de uma tamareira, na noite de lua cheia, e se sente perdido entre dois mundos, confinado a um país que jamais será seu e, ao mesmo tempo, arrancado de seu passado e de sua origem. Ele quer ser como os *ezorim* e sabe que jamais será um deles. Os imperativos da revolta e da ruptura, aos quais foi

¹⁹ AMIR, 1983, p. 115.

²⁰ AMIR, 1983, p. 116.



induzido logo de sua chegada ao *kibutz*, quando lhe falaram da necessidade de se insurgir contra os pais, e que é reiterado no discurso de Sônia, não faz nenhum sentido para ele. Dividido, ele carrega consigo a sina permanente da *ma'abarah*, da passagem, do limiar.

“Quem sou eu e o que sou eu? Uma coisa eu sabia: a passagem do Iraque para a *ma'abarah* me deixou encurvado, destruiu o meu mundo e o mundo dos meus pais. Aqui, na *Kiryat oranim*, procurei refúgio. Talvez outro mundo. Agora que não me restava nada, restava-me perguntar a mim mesmo: o que estou fazendo aqui? Só fugindo de Bagdá? E aonde chegarei? E haverá aonde chegar?”²¹

Nuri se empenha em se aproximar da cultura dos *ezorim* e seus diálogos com os membros veteranos do *kibutz* – como Sônia, Ishai e Dolik – o tornam simpático à história dos judeus do Leste da Europa que, perseguidos e aniquilados durante o genocídio, romperam com o mundo de seus ancestrais para fundar uma sociedade nova. Ele passa a se interessar pela música culta europeia, que é cultuada com fervor pelos membros do *kibutz*. Ainda assim, muito embora ele veja que os judeus russos e poloneses foram capazes de abandonar seu mundo anterior e de criar um mundo novo, tem certeza de que jamais poderá ingressar inteiramente neste mundo.

Os impedimentos que o separam do mundo que está diante dos seus olhos não são, simplesmente, de ordem cultural. Há uma questão essencialista, que faz com que ele seja, para sempre, visto pelos veteranos e pelos *ezorim* como diferente, como *mizrachi*, inclusive por causa da cor de sua pele. Esta marca da alteridade é indelével e a distância que ela impõe não poderá ser franqueada, não obstante todos os discursos e as palavras de ordem que propõem a igualdade e a reunião das diásporas.

Como um aculturado, como um assimilante que se empenha em absorver uma cultura que não é sua cultura familiar e original, Nuri permanece numa situação liminar e é como uma figura liminar que ele adquire importância para os projetos de absorção levados a cabo pela *Aliyat há-noar*, que o despacha para uma das *ma'abaroth*, onde deverá trabalhar com a educação de crianças, encaminhando-as para a integração na sociedade israelense.

Se os imigrantes mais velhos são, *a priori*, descartados do processo de absorção pelo *kibutz* e empurrados para as margens da sociedade, constituindo um novo proletariado a quem caberão só os trabalhos mais baixos da sociedade, os jovens devem ser educados na cultura da revolta e da revolução, sepultando em si mesmos a cultura de seus pais e avós de maneira a abrir espaço para a construção de uma nova identidade.

²¹ AMIR, 1983, p. 139.



Enviado a uma *ma'abarah* para iniciar seu trabalho, Nuri ali encontra Yehuda, um velho conhecido de sua família, de Bagdá, que era filho de um rico comerciante e que agora trabalha como pedreiro, em Israel. A história de Yehuda, assim como tantas outras histórias secundárias sobre os judeus do Iraque inseridas por Amir no tecido da narrativa, seguindo os modelos tradicionais da narrativa oriental, funciona como um contraponto à narrativa principal, ambientada em Israel.

São estas histórias secundárias que põem em perspectiva os acontecimentos do presente da narrativa, destacando, por contraste, os contornos trágicos da vida na *ma'abarah*. Não são só as condições terríveis da vida cotidiana do campo de refugiados que afligem os personagens: estas são potencializadas pelas lembranças do mundo anterior, da vida doce de Bagdá, irrecuperável, perdida para sempre.

Nuri deve servir aos jovens *mizrachim* da *ma'abarah* como um exemplo de integração e de absorção pela nova sociedade ao mesmo tempo em que sofre, diariamente, por sentir-se excluído do mundo no qual, supostamente, teria ingressado. Seu lugar, portanto, acaba sendo análogo ao lugar da *ma'abarah*: é um não lugar, um entre-lugares. *Tarnegol kaparot* é um romance sobre o deslocamento e sobre a desterritorialização. Como a tamareira jovem que Nuri encontra no *kibutz*, e que o lembra da enorme tamareira que havia no jardim de sua casa em Bagdá, ele não tem raízes profundas e, a qualquer momento, pode ser facilmente arrancado dali.

Efetivamente, muito embora reconheça o valor dos pioneiros do *kibutz* e respeite seus ideais no sentido de construir uma nova sociedade, Nuri se dá conta de que não está disposto a romper com sua família, de que não está disposto a se revoltar contra os valores da sociedade em meio à qual nasceu, de que não acredita, verdadeiramente, nos lemas de igualdade, socialismo e revolução que norteiam a ideologia do *kibutz* – e, sobretudo, está consciente do fato de que a geração dos filhos dos fundadores do *kibutz*, os arrogantes *ezorim*, que ignoram e desprezam os jovens *mizrachim*, e que serão os novos dirigentes do *kibutz*, jamais aceitarão os imigrantes como seus iguais. É por estes motivos que Nuri abandonará o *kibutz*, retornando à *ma'abarah* para atender ao pedido de seus pais, que precisam de sua ajuda para obter o sustento da família.

O último capítulo do romance descreve a volta de Nuri à *ma'abarah*. Vestindo, ainda, as roupas do *kibutz* que ele, no entanto, já decidiu abandonar, sua passagem provoca a curiosidade e a inveja de todos que encontra ao longo do caminho do ponto de ônibus até a tenda de sua família. Todos querem saber como é a vida no *kibutz*. Todos sonham em sair da *ma'abarah* ou, ao menos, em



salvar seus filhos da *ma'abarah*. Nuri, porém, sabe, por sua própria experiência, que esta saída é impossível.

Ainda assim ele só fala bem do *kibutz* a todos porque esta é sua única esperança. Como alguém que se recusa a revelar a tragédia iminente que paira sobre as cabeças dos moradores da *ma'abarah*, porque não quer acrescentar mais sofrimentos aos seus sofrimentos, ele contempla os imigrantes com resignação silenciosa e aceita, como seus pais, um destino que não pode ser mudado.

Tarnegol kaparot é uma história sobre o fracasso da absorção dos imigrantes *mizrachim* na sociedade *kibutziana*, e na sociedade israelense fundada sobre os valores seculares e antirreligiosos dos jovens pioneiros de origem europeia. Mas é, também, implicitamente, uma história sobre o malogro do *kibutz*, desta sociedade de iguais cujos princípios, enunciados por seus fundadores e repetidos *ad nauseam* em seus discursos, em seus cartazes e nas palavras de ordem que se encontram em todos os lados, se tornam letra morta na realidade.

São os arrogantes jovens *ezorim*, que, com sua indiferença e desprezom acabam provocando a desistência de Nuri e de seus amigos de tentarem se integrar à sociedade *kibutziana*, e que assinalam a distância infranqueável que os separará, para sempre, dos *mizrachim*. Esta distância, que é o tema, igualmente, de *Ha ma'abarah* e de *Shavim ve shavim ioter* representa a face sombria de uma sociedade que, de um lado, busca fazer jus aos seus ideais humanistas grandiloquentes, vinculados às utopias europeias e, de outro, estabelece, em seu interior, uma distinção inexorável entre os que são considerados iguais e os que são considerados *mais* iguais.

Da mesma forma que o colonialismo europeu estudado por Albert Memmi em seus livros, que tenta justificar a dominação a partir de um pressuposto de superioridade cultural e que, ao mesmo tempo, desmente esta superioridade por meio da injustiça de suas práticas, a ideologia do sionismo socialista se vê desmentida pelas realidades enfrentadas pelos imigrantes vindos do Norte da África e do Oriente Médio, *a priori* destinados a se tornarem os membros de um novo proletariado, independentemente de suas culturas, posições sociais ou conhecimentos anteriores.

Referências

AMIR, Eli. *Tarnegol kaparot*. Tel Aviv: Am Oved. 1983.

GOFMANN, Irving. *Manicômios, prisões e conventos*. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva, 2001.



SHIMONI, Batya. *Al saf ha-geulá: Sipur h-maabara, dor Rishon ve sheni*. Beer Sheve, Kinneret, Zmora-Bita, Dvir, 2008.

Recebido em: 19/03/2017.

Aprovado em: 25/04/2017.