

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Maria Eduarda de França Monteiro

Quem pertence à nação israelense?

As muitas formas de ser judeu (e as poucas formas aceitas) em Israel

Orientadora: Paula Orrico Sandrin

Rio de Janeiro

2021.2



Maria Eduarda de França Monteiro

Quem pertence à nação israelense?

As muitas formas de ser judeu (e as poucas formas aceitas) em Israel

Artigo científico apresentado ao Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais.

Orientadora: Paula Orrico Sandrin

Rio de Janeiro

2021.2

Agradecimentos

Resumir cinco anos em uma página é, para mim, uma tarefa hercúlea. Muitas coisas aconteceram, muitas lições foram aprendidas e muitas pessoas passaram pela minha vida, de modo que é impossível fazer uma recontagem dos fatos com exatidão. Se você se deparou com o meu trabalho e não viu seu nome nos breves parágrafos a seguir, saiba que estou agradecida pelo seu papel na minha história.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a Deus, em qualquer uma de suas variações no Cristianismo, Judaísmo ou Islã, pois assim como o povo estudado nesta pesquisa, a autora também se tornou adepta do sincretismo religioso. Por acaso ou destino, acabei me tornando aluna da PUC, à despeito das inúmeras vezes que cogitei faltar às provas de vestibular e o dia da matrícula por acreditar que a PUC jamais seria meu lugar.

Agradeço também aos meus pais, Eliane e Carlos, que sempre se esforçaram para me fornecer a melhor educação possível, ainda que as opções em nosso município fossem limitadas. Fico especialmente grata por eles terem sacrificado tantas coisas para custear minha faculdade nesses cinco anos, e não terem me impedido de seguir meus sonhos por conta de limitações financeiras. À minha avó analfabeta, o diploma que proverá deste trabalho é para você.

Agradeço ao Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio, instituição que me munuiu de uma carga de conhecimento incomensurável durante minha graduação. Seus professores são um exemplo para mim, e lembrarei de todos pelo resto da vida. Um agradecimento especial ao Ricardo e a Manu, que são verdadeiros pais para os graduandos, obrigada pelo acolhimento e a orientação. Devo um obrigado especial a todos os professores aos quais submeti G2 falando sobre o tema deste trabalho sob variadas perspectivas, até que finalmente tomei coragem de escolher o eixo de pesquisa científica. Obrigada pela paciência.

Agradeço à minha orientadora, Paula Sandrin, que esteve comigo ao longo da produção desta pesquisa. Talvez ela não saiba, mas tenho que atribuir essa vitória a ela, pois antes de tê-la como professora, estava certa de que Relações Internacionais não

tinha nada a ver comigo. Ela sempre trouxe temas e perspectivas singulares, com as quais finalmente pude me identificar. Mesmo sem conhecer meu tema de pesquisa a fundo (pois confesso que escolhi um tema bem pouco discutido no Brasil), ela sempre esteve disposta a me ouvir e a me ajudar com tudo que eu precisasse. Sua compreensão acerca dos meus momentos mais difíceis de 2021 nunca será esquecida. Obrigada, Paula, de verdade.

Agradeço meus amigos, Cleyton, Lucas Rocha, Lucas Dantas, Mayara, Kendra, Dani, Celeste, Catarina, Carol e Victoria que me acompanharam nos momentos de alegria, de crise, de desespero e de lágrimas. A faculdade não teria sido a mesma sem vocês. Agradeço também aos meus amigos de escola, Lucas, Nicolas, Manu e João, com os quais mantive contato apesar da distância física. Peço desculpas pela minha ausência em vários encontros e aniversários que faltei por estar em época de prova.

Por fim, agradeço à Liga de Políticas Públicas, que me acolheu já em meu nono período e me permitiu uma experiência incrível em um momento tão delicado da minha vida. Obrigada por todos os eventos e todas as reuniões madrugadas adentro, vocês me proporcionaram o melhor final de faculdade que alguém poderia ter em meio a uma pandemia.

A todos vocês, obrigada, nunca os esquecerei.

Resumo

O presente artigo busca acessar o debate acerca da produção de categorias identitárias dentro de Israel por outro ângulo que não a dicotomia usual “Israel *versus* Palestina”, através da análise da produção de fronteiras identitárias entre os próprios judeus. Para tanto, foi utilizada uma abordagem psicanalítica lacaniana, a partir da qual é possível compreender como os nacionalismos e o Estado-Nação perseguem um ideal de congruência que, além de inatingível, reforça as diferenças e tensões pré-existentes. Por meio do estudo da Operação Tapete Mágico e suas consequências, o artigo sustenta como judeus *mizrahim* foram contidos e assimilados em nome de promessas que jamais foram (e não podem ser) cumpridas.

Palavras-chave: Israel; Iêmen; Operação Tapete Mágico; judeus-iemenitas; judeus *mizrahim*; judeus *ashkenazim*; sionismo; identidades, Estado-Nação; fantasia.

Sumário

| | |
|---|----|
| Introdução: problematizando a nação judaica..... | 6 |
| 1. As promessas do Estado-Nação: a infindável busca por congruência e completude..... | 9 |
| 2. Memórias de um exílio: da diáspora judaica no lêmén à fantasia do Estado judaico..... | 20 |
| 3. Um Tapete Sem Magia: o Mito da Mágica Imigração dos judeus iemenitas para a Terra Prometida..... | 30 |
| 4. Da <i>jouissance</i> à frustração: orientalismo e religiosidade no edifício nacional israelense..... | 40 |
| Conclusões: identidades hifenizadas em Israel..... | 49 |
| Referências Bibliográficas..... | 51 |

Introdução: problematizando a nação judaica

Land of wheat and barley, grape and olive

Fig and pomegranate, date and home

“Hana Mash Hu Al Yaman” (A-WA, 2019) é uma canção de um grupo israelense que ganhou certa notoriedade em Israel e países árabes no ano de seu lançamento. A canção fala sobre a experiência das cantoras e de suas famílias em Israel, onde, vistas como estrangeiras e primitivas, viveram em moradias improvisadas com outras famílias, tentando ganhar a vida em empregos subalternos mal remunerados. Submetidas a uma série de abusos de poder, pessoas como elas nunca foram integradas completamente à nação israelense. A elas, só lhes restavam o saudosismo de sua antiga casa, uma terra para onde não era seguro voltar.

Um ouvinte leigo pode presumir, quase com certeza, que a música se refere à vida de palestinos em Israel ou nos Territórios Ocupados. E, embora essa assunção não seja infundada, A-WA é um grupo iemenita-israelense, composto por três descendentes de judeus iemenitas que embarcaram para Israel nos primeiros anos após a independência. Movidos por episódios de violência no Iêmen e pela influência de organizações sionistas, boa parte dos judeus do país embarcaram para Israel — uma suposta pátria-mãe para todos os judeus.

Contudo, as promessas de segurança, inclusão e completude logo se provaram ilusórias, uma vez que nem todos os judeus viriam a ser tratados igualmente em Israel. Como qualquer outro Estado-Nação moderno, Israel buscou materializar um ideal de congruência entre Estado e Nação, estimulando a imigração de judeus em diáspora para o país. O alvo desta política de transferência foram os judeus de países árabes, estimados em cerca de 330 mil em 1948 (KARLIKOW, 1978). Contudo, suas longas experiências diaspóricas em sociedades árabes concederam a estes judeus características próprias que seriam utilizadas para separá-los dos judeus europeus, tanto em termos culturais, religiosos e até raciais.

Uma vez em Israel, essas comunidades judaicas se depararam com discursos e práticas que os caracterizavam como atrasados, tradicionalistas e árabes, úteis para a construção de uma nação majoritariamente judaica e para ocupação de tarefas de operários e agricultores, não mais que isso. Similarmente aos palestinos, judeus de origem árabe ocuparam (e ocupam) uma posição socioeconômica inferior em Israel, relegados a cidades distantes dos centros urbanos, onde as opções de trabalho eram escassas, e as chances de ascensão social eram ínfimas. Dessa forma, o esforço em produzir uma nação homogênea autorizou uma série de violências contra palestinos e, paradoxalmente, parte da própria população judaica, investida afetivamente nas promessas de Israel.

Para melhor compreender a produção de ideais de judeus aceitáveis em Israel e as noções de pertencimento nacional pautadas pelos mesmos, o presente artigo se divide em quatro partes. Na primeira seção, apresentaremos a diversidade de identidades judaicas existentes no mundo que, em Israel, constituíam obstáculos para a criação de uma nação judaica coesa que o legitimasse. Nesta seção, faremos um breve apanhado histórico, para apresentar o desafio demográfico de Israel no momento de sua criação, quando a maioria da população era palestina. Além da implementação de duros critérios para a atribuição de cidadania, foram conduzidas diversas operações de transporte de judeus do Oriente Médio para Israel, aproveitando-se do contexto de lutas de libertação nacional que criavam fronteiras entre os judeus e os locais.

Na segunda seção, nos debruçaremos sobre o caso dos judeus iemenitas, uma das primeiras comunidades de judeus *mizrahim*¹ a chegar em Israel. Nesta seção, iremos analisar a experiência diaspórica dos judeus no Reino do Iêmen no século anterior à emigração. Veremos a dinâmica social entre muçulmanos e as leis e regras que pautavam essa relação. Tal proximidade com os clãs e tribos iemenitas conferiram aos iemenitas algumas particularidades, como um fenótipo associado a árabes e a adoção de novos ritos e práticas religiosas, bem diferentes dos judeus europeus. Contudo, a ocorrência de crises econômicas e guerras civis expuseram os judeus a uma onda de

¹ Embora a tradução literal do termo “*mizrahim*” seja “oriental”, esta expressão é utilizada para designar os judeus que habitam ou habitaram sociedades árabes e/ou muçulmanas no Norte da África e Oriente Médio.

violência que os compeliu a investir afetiva e emocionalmente nas promessas de Israel, desde o resgate de uma *jouissance*² perdida até uma vida economicamente estável.

Na terceira seção, veremos como essas promessas se provaram ilusórias ainda em território iemenita. Dada a ineficiência do American Jewish Joint Distribution Committee (JDC) em conduzir a Operação Tapete Mágico, muitos judeus morreram no caminho até Aden, e muitos outros tiveram o mesmo destino nos campos de trânsito enquanto esperavam seus voos para Israel. Na partida, famílias foram separadas e tiveram seus bens confiscados, incluindo objetos religiosos. Uma vez em Israel, eles eram transferidos para outros campos e, posteriormente, para cidades de desenvolvimento, separados de judeus de origem europeia. Lá, seu tradicionalismo e “aparência árabe” materializavam tudo contra o qual Israel e seu discurso secular se opunham. A criação desta fronteira entre comunidades autorizou inúmeras violações contra judeus *mizrahim* ao longo da história de Israel, incluindo a possibilidade de sequestro de crianças iemenitas. Tais tentativas de contenção e assimilação tinham por objetivo a produção de uma identidade israelense aceitável, da qual os judeus iemenitas (e todos os *mizrahim*) não faziam parte.

Na quarta seção, analisaremos o papel central da religião no edifício nacional israelense. Legitimada em termos religiosos, a Operação Tapete Mágico foi responsável por produzir uma imagem orientalista de judeus *mizrahim*, que permeia sua existência em Israel até os dias de hoje. Veremos como a religião foi utilizada como um recurso discursivo por ambas as partes na (re)construção dessa imagem. Por parte dos próprios judeus iemenitas, eles ressignificam a Operação em termos proféticos, evocando a ideia de que imigração para Israel fora produto de sua própria agência, prevista pelo livro de Êxodo. Por parte das autoridades sionistas israelenses, o discurso religioso foi usado para atraí-los à Israel e, posteriormente, marginalizá-los.

Na conclusão, veremos como se deu a (não) integração de judeus iemenitas em Israel até as décadas mais recentes. Junto a outros judeus *mizrahim*, os judeus iemenitas

² Prazer ou gozo em tradução literal. Na teoria lacaniana, o termo *jouissance* se refere ao sentimento de falta em todos os sujeitos, uma parte de nossa identidade que foi perdida com a inserção na sociedade e no sistema de linguagem simbólico. Esta falta desperta no sujeito um desejo por completude que, como veremos, jamais será realizado.

detêm um *status* socialmente inferior aos *ashkenazim*³, de onde as chances de escapatória são ínfimas. Contudo, tal realidade não resulta do acaso; pelo contrário, é produto de discursos e práticas perpetrados pelo Estado-Nação em sua busca infundável por uma nação coesa. Frente à ameaça de desaparecimento de comunidades judaicas de países árabes, o resgate de herança cultural e, conseqüentemente, de suas identidades hifenizadas, se faz imperativo.

1. As promessas do Estado-Nação: a infundável busca por congruência e completude

No Ocidente, há uma tendência a imaginar os povos judeus como um único povo, cuja religiosidade, aparência e cultura são padronizadas e aplicáveis a todos os judeus. Não obstante, o povo judeu divide-se em várias comunidades ao redor do mundo, a depender de suas interpretações religiosas, leis, tradições, ritos, experiências históricas em diáspora e até mesmo posicionamentos políticos e processos de racialização. A união destes fatores fomentou a construção de uma miríade de identidades judaicas ainda pouco conhecidas fora desse nicho acadêmico: laica, ortodoxa, conservadora, reformista, sionista socialista, sionista política, sionista revisionista, sionista religiosa, não-sionista, secular, *ashkenazim*, *mizrahim*, *sefardi*⁴, *sabra*⁵, entre outras. Essas diferentes categorias identitárias nortearam a formação de diversas comunidades judaicas ao longo dos séculos, que hoje convivem cotidianamente no Estado de Israel.

Por parte do governo israelense, este não nega a multiplicidade de identidades judaicas ao redor do mundo. Contudo, quando de sua criação⁶, o plano de Estado

³ O termo *ashkenazim* é usado para se referir aos judeus que residem ou residiram na Europa Central e Oriental. Em Israel, os judeus *ashkenazim* compõem boa parte das classes mais abastadas da sociedade até os dias de hoje.

⁴ Os termos “sefardita”, “sefaradim” e “*sefardi*” designam os judeus que se estabeleceram na Península Ibérica após a segunda diáspora em 70 d.C. e que, com o Decreto de Alhambra de 1492, tiveram de imigrar para o norte da África e o Oriente Médio.

⁵ “*Sabra*” ou “*Safra*” é o termo utilizado para se referir aos judeus nascidos no Mandato Britânico para a Palestina ou, após 1948, em Israel, incluindo os Territórios Ocupados.

⁶ Para fins de concordância com a literatura utilizada, o termo utilizado ao longo do presente artigo para se referir à fundação de Estados modernos será “criação”, assumindo que nenhum Estado tem uma essência que sobrevive através do tempo.

israelense se baseou no ideal de um Estado nacional judaico essencialmente sionista⁷, que privilegiava (e privilegia) certas identidades em detrimento de outras. Tal como aponta Mandelbaum (2012), o Sionismo (e suas variações) têm servido como alicerce da pretensa democracia liberal israelense desde seu marco fundacional. Sem os esforços dos primeiros sionistas e emigrantes judeus que se empenharam na construção de uma Nova Israel durante o Mandato Britânico⁸, o Estado de Israel, com sua sociedade e seus valores, não existiria.

Tais esforços pioneiros evocados estão imbuídos da conotação de um passado histórico heróico: judeus corajosos que arriscaram suas vidas pela pátria, lutaram contra os árabes e resistiram aos britânicos para que o projeto de um Estado judaico fosse possível. Assim, este mito nacional que glorifica e romantiza o passado dos judeus, cria a aparência de uma sociedade justa e igualitária existente desde tempos imemoriais (MANDELBAUM, 2012b). Isso porque o Judaísmo e o Sionismo se baseiam na existência da nação judaica desde o tempo dos profetas e das doze tribos de Judá, a partir da qual todos os judeus seriam seus descendentes diretos e exclusivos (AL-QASEM, 2015; SAND, 2009).

Para Sand (2009), a noção de uma nação judaica foi construída pela ideologia sionista para legitimar a reivindicação do território que um dia fora *Eretz Israel*, a antiga “Terra de Israel”. Ao se afirmarem como descendentes legítimos do povo hebreu, o governo israelense apresentava os judeus como os herdeiros legais daquela terra, que fora usurpada por forças estrangeiras ao longo da história (MANDELBAUM, 2012a). Nos primeiros anos de independência, houve tentativas de materializar a ideia sionista de nação judaico-israelense em uma disciplina científica — genética judaica — cujo objetivo seria provar que todos judeus israelenses pertencem a um mesmo grupo genético ancestral, de origem predominantemente homogênea (SAND, 2009). A

⁷ Movimento nacionalista judaico, que defende o direito à autodeterminação do povo judeu e a existência de uma pátria judaica independente e soberana no território onde historicamente existiu o antigo Reino de Israel.

⁸ Também conhecido como Mandato Britânico da Palestina, foi uma entidade geopolítica sob administração britânica criada após a partilha do Império Otomano. A administração civil britânica na região operou de 1920 a 1948, nos territórios atualmente conhecidos como Israel, Jordânia e Autoridade Palestina.

veracidade ou não dessa hipótese não é objeto de investigação dessa pesquisa, mas sim quem eram aqueles que pertenciam (e pertencem) a tal nação.

Por ser um movimento político originalmente europeu, o Sionismo não contemplava todas as comunidades judaicas igualmente, de modo que seu projeto de Estado sionista não tinha uma proposta clara para os judeus *mizrahim* e *sefardi* até o século XX. Todavia, as populações judaicas destas regiões não pareciam viver em eterno saudosismo da Terra Prometida (BENSOUSSAN, 2019; SHENHAV, 2003). Devido aos movimentos diaspóricos e à atuação de missionários judeus no Velho Mundo, os povos judaicos (convertidos ou não) puderam se relacionar com diferentes sociedades, desenvolvendo relações bastante próximas com as histórias, línguas e culturas locais (AL-QASEM, 2015; SAND, 2009).

A diversidade de experiências diaspóricas criou condições para que as comunidades judaicas dispersas na Europa, Oriente Médio e Norte da África elaborassem diferentes ritos, tradições e leis, a partir dos quais elas passaram a se distinguir. Os judeus *mizrahim*, alvos da presente pesquisa, possuem particularidades que os destoam dos judeus *ashkenazim*, sendo as principais delas o tradicionalismo religioso e o aspecto racial. Ainda no mundo antigo e no Oriente pré-Islâmico, o Judaísmo desempenhou certo papel proselitista⁹, incentivando a conversão de pessoas na Península Ibérica pré-islâmica, nos Cáucos, nas ruínas de Cartago e na então conhecida “Arábia”. Além da própria variedade racial que o advento da conversão suscitou entre os adeptos do Judaísmo, não devemos descartar a possibilidade de que muitos matrimônios entre judeus e não-judeus (que deveriam se converter para que pudessem se casar) tenham ocorrido, dando lugar a um processo que hoje reconhecemos como miscigenação (SAND, 2009). Dessa forma, a miscigenação e a conversão foram responsáveis por conferir aos judeus uma grande diversidade racial.

Antes de prosseguir, faz-se necessário esclarecer que o entendimento de raça e de etnia é alvo de disputas na Antropologia até hoje, e esse debate se torna ainda mais prolífico dentre as comunidades judaicas. Dada a extensão deste debate e a limitação do presente artigo, basta dizer que este é um tópico acalorado, mantido aceso por aqueles

⁹ Presente data, o Judaísmo não é uma religião proselitista, sendo a conversão um processo complexo e, com frequência, demorado, que só pode ocorrer com o aceite de um tribunal rabínico.

que negam a existência de uma raça judaica e aqueles que a defendem. Os últimos costumam partir do princípio de que os judeus descendem de alguma tribo semítica primordial e, por consequência, compartilham características genótípicas e fenotípicas em comum (HART, 2011).

Na Antropologia, esta tese perde força, levando em consideração que o termo “raça” é comumente utilizado para se referir a “uma população que possui em comum um conjunto de características físicas (fenotípicas) hereditárias que se transformaram através da relação com o meio ambiente e da miscigenação” (VIANA, 2009, p. 12). Levando em consideração a existência de judeus na Etiópia, Uganda, Nigéria, Índia, China, Madagascar, Oriente Médio, Europa, Ásia e Américas, todos com traços raciais das populações de seus entornos (HART, 2011; MIKVA, 2018), seria reducionista tratá-los como parte de uma única raça.

Isto posto, a abordagem adotada ao longo deste artigo é de que os judeus constituem uma categoria étnica, isto é:

“uma coletividade (sociedade ou comunidade) de indivíduos que são (ou se originaram) de um mesmo território e que possuem, também, uma unidade e homogeneidade cultural (mesma língua, religião, crenças em geral, valores, etc.) e uma identidade coletiva de pertencimento a esta etnia” (VIANA, 2009, p. 18).

De fato, as comunidades judaicas compartilham de certas características, como língua litúrgica, religião, crenças e valores, a partir dos quais se identificam enquanto judeus. Ainda assim, é natural que o tema territorial desperte controvérsia, dada a dimensão da diáspora judaica. Sobre isso, é preciso destacar o papel da ancestralidade no imaginário judaico, segundo o qual todos os judeus descendem de Jacó. Mesmo aqueles que provêm de casamentos inter-raciais e/ou inter-religiosos podem manter este discurso. Ademais, a ideia de um território ancestral roubado que lhes será devolvido por Deus é prevista no Judaísmo, uma vez que o retorno à Terra Prometida está profetizado para os povos judeus, independentemente de suas especificidades.

Para designar os muitos grupos judaicos que se formaram ao longo do tempo, cunharam-se termos como “*ashkenazi*”, “*sefardi*”, “*mizrahi*”, baseados na origem desses grupos e, também, em suas variantes religiosas. A religião aqui tem papel crucial, pois, tais categorias difusas como “*ashkenazi*” e “*mizrahi*” designam, em primeira instância, a

variação de rituais e práticas religiosas característicos desses grupos (SAND, 2009), cujos desenvolvimento só foi possível graças às experiências diaspóricas e a consequente aproximação com outras sociedades. Para além da *Halacha*¹⁰ (lei judaica), fundamentada na Torah e em escritos rabínicos como o *Talmud*¹¹, os costumes também são de suma importância na prática do Judaísmo.

Denominados *Minhag* em hebraico, tais costumes não têm força de lei e, por isso, não são considerados mandatórios no Judaísmo. O caráter facultativo dos costumes viabilizou a criação de diversas práticas e ritos específicos de cada grupo, com influências da cultura dos locais em que habitam. Uma *minhag* comum entre os *mizrahim* é o hábito de inverter a ordem das frases durante as orações ou fazê-las em outra língua que não o hebraico moderno, usando dialetos árabes-judaicos. Neste sentido, nota-se que muitos dos judeus *mizrahim* se identificavam com os recursos da ordem simbólica de seus países de origem e tinham um envolvimento linguístico e histórico profundo com essas sociedades, sendo a religião a principal (e talvez única) característica distintiva.

Por muito tempo, as comunidades judaicas dispersas pelo Oriente Médio e por África viveram em relativa harmonia com as demais populações locais, majoritariamente muçulmanas (AL-QASEM, 2015). Contudo, em meados do século XX, a convivência entre esses povos ficou comprometida. Além da disseminação do antissemitismo, a Segunda Guerra Mundial também comprometeu a segurança humana dos judeus *mizrahim* na medida que abriu precedente para movimentos nacionalistas e de libertação nacional ancorados na autodeterminação dos povos (BENSOUSSAN, 2019). A emergência desses movimentos é crucial para a compreensão deste trabalho, pois, além dos territórios africanos sob jugo colonial, uma porção significativa do Oriente Médio ficou sob tutela de potências europeias após a dissolução do Império Otomano em 1922 (ERAQI-KLORMAN, 2014).

Na perspectiva das organizações sionistas (majoritariamente *ashkenazim*), todos os judeus que habitavam em sociedades árabes até meados do século XX viviam uma

¹⁰ “o caminho”, em tradução literal.

¹¹ Coletânea de livros sagrados dos judeus que registra as discussões rabínicas acerca de lei, ética, costumes e história do Judaísmo.

vida de puro sofrimento, onde eram subjugados à perseguição política constante. Neste sentido, os países do Oriente Médio e do Norte da África foram pintados como terras de selvageria e brutalidade desmedidas, de onde os judeus clamavam para serem resgatados avidamente. Em pouco tempo, o discurso sionista apagou os séculos de coexistência pacífica a fim de narrar um radicalismo muçulmano hiperbólico, contra o qual o novo Estado de Israel se opunha (BENSOUSSAN, 2019; MEIR-GLITZENSTEIN, 2011). Assim, essa narrativa serviu aos interesses do Estado israelense, que, como veremos, planejava congregar o maior número de judeus possível para superar a maioria árabe em seu território (MORRIS, 2004; PAPPÉ, 2007).

Com o avanço da guerra no fronte oriental, as populações colonizadas se viram dotadas de relevância e capacidade suficientes para conquistarem a independência em um momento no qual suas metrópoles se encontravam em posição de vulnerabilidade. Para legitimar a (re)criação desses Estados, era preciso, em primeiro lugar, de nações as quais eles representassem (ANDERSON, 2006). E foi neste cenário favorável ao fortalecimento de uma consciência anticolonial que movimentos de libertação nacional ganharam corpo, mesmo em países onde o conceito de nação e sentimentos nacionalistas não eram expressivos. Isso porque, em muitos países no Oriente Médio e Norte da África, as sociedades eram (e ainda são) organizadas em clãs e tribos, uma divisão incabível dentro do entendimento de “nação” importado da Europa (SAJED, 2019).

Nesses países, a luta por independência teve de desafiar não só a violência da descolonização, como também a compartimentalização social que impedia a realização de Estados-Nação. Para tanto, era comum que discursos nacionalistas evocassem a imagem de um passado glorioso anterior à conquista, marcado, com frequência, por tônicas étnicas e religiosas. Fundamentados nesta ideologia, diversos projetos nacionais defenderam a criação de uma nação coesa, definida em termos de centralização do Islã, da língua, dos valores e dos costumes árabes; muito embora o pluralismo e a diversidade inerente a essas sociedades não fossem malvistas anteriormente (Ibid).

A produção de fronteiras intranacionais não é, contudo, uma característica exclusiva das lutas anticoloniais em países árabes. Pelo contrário, a criação de uma identidade nacional requer a existência da diferença, a partir da qual se pode traçar uma

fronteira entre o coletivo nacional e seu(s) Outro(s) (STAVRAKAKIS, 2007). Neste sentido, a ideia de uma nação homogênea e coesa — típica de projetos nacionais — autoriza e legitima uma série de violências contra aquelas populações entendidas como obstáculos à integração nacional (SAJED, 2019). Nas nações africanas e médio-orientais em busca de independência e soberania, os Outros incluíam colonos, intelectuais, ex-militantes e judeus.

A produção desse binarismo entre o “eu” nacional e o “outro” entendido como estrangeiro não resultou apenas em hostilidades públicas contra as populações judaicas, mas também permeou uma série de políticas estatais excludentes e marginalizantes. No caso dos judeus iemenitas, por exemplo, o Imã¹² manteve parte de seus poderes durante a colonização britânica e foi capaz de instituir diversos impostos confiscatórios à comunidade judaica, que lhe foram muito rentáveis (AHRONI, 1997; 2001). Como consequência dessa discriminação, é plausível afirmar que as comunidades judaicas passavam por um momento disruptivo em suas vidas, no qual a mera afirmação de sua religião constituía um grande risco para sua sobrevivência física e material. E é justamente neste momento de crise, no qual os recursos da ordem simbólica já não mais representam esses sujeitos (SOLOMON, 2015), que os últimos se rendem para sua reinterpretação e construção social (MANDELBAUM, 2012b).

Para melhor compreender a política de desejo e identificação e os afetos mobilizados por ela, o presente trabalho adotará uma abordagem lacaniana. Para Lacan, o sujeito está dividido entre a consciência e o inconsciente, o senso de *self* e a cadeia de significantes à sua volta (MANDELBAUM, 2020). Esses significantes agem como âncoras de significado e investimento afetivo para os sujeitos, pois é através da identificação com os mesmos que os sujeitos podem construir (e reconstruir) suas identidades (SOLOMON, 2015). A ambiguidade inerente aos significantes permite que os sujeitos possam atribuí-los significados diversos e, através deles, se representarem (SOLOMON, 2015). Por conseguinte, esse sujeito é entendido como um sujeito faltante, sem uma identidade fixa, que vive em uma busca eterna por novos significantes que

¹² Até a Revolução Republicana em 1962, os reis do Iêmen eram também líderes religiosos, nomeados de “Imãs”.

preenchem seu vazio existencial infindável. No entanto, os significantes mestres de Lacan, similarmente aos pontos nodais de Laclau e Mouffe, são termos discursivos privilegiados em determinados contextos, como “justiça”, “democracia” ou “nação”, que fazem cessar, parcial e temporariamente, o deslizamento de significados (MANDELBAUM, 2012b).

Portanto, cabe ressaltar que os significados atribuídos aos significantes podem usufruir de estabilidade, por mais fugaz que seja, dependendo da durabilidade dos discursos. No âmbito da psicanálise, o discurso é constituído por uma série de elementos, significantes e pontos nodais instáveis, que formam uma estrutura de significados contingente. Neste sentido, “os significantes e pontos nodais são conceitos projetados para acessar a maleabilidade do discurso e, assim, capturar os pontos de referência nos quais as identidades e os significados estão parcialmente estruturados” (MANDELBAUM, 2012b, p. 453, tradução nossa).

No entanto, em contextos de crise como aqueles experienciados pelos judeus *mizrahim* em meados do século XX, as relações de poder passam por um processo de revisão propício para o florescimento de novos discursos hegemônicos e novas cadeias de significação (MANDELBAUM, 2018). Os símbolos nacionais, como bandeira, hino e datas comemorativas, já não representam mais todos os nacionais, se é que um dia já o fizeram, porque o próprio entendimento atribuído à nação também mudou. Os judeus já não faziam mais parte dela. É neste momento em que a sociedade é incapaz de oferecer a promessa de completude ao sujeito que este busca novos significantes, sem saber que essa promessa jamais será inteiramente cumprida (SOLOMON, 2015).

Enquanto muitos judeus *mizrahim* passavam por uma crise identitária profunda, no outro extremo do Mar Vermelho, o Estado de Israel moderno ganhava sua independência, se apresentando como uma pátria-mãe para todos os judeus do mundo, onde estes não mais teriam que sofrer com o antissemitismo. Como todo Estado moderno, Israel precisava de uma nação para legitimá-lo. Seus membros deveriam partilhar, ao máximo possível, de experiências históricas, características e práticas em comum (ANDERSON, 2006). Entretanto, a demografia do país no momento de sua independência dificultava a promoção de um senso de identificação da comunidade judaica: em 1947, enquanto as forças britânicas se preparavam para deixar o Mandato

da Palestina, os judeus totalizavam um terço da população (BRESLAU; LEIBLER, 2006), somando 630 mil judeus para mais 1.3 milhão de árabes palestinos (MORRIS, 2004; PAPPÉ, 2007). Mesmo nas áreas designadas ao Estado judaico pela Resolução 181¹³ das Nações Unidas, os judeus mal compunham 50% da população local (BRESLAU; LEIBLER, 2006).

A superioridade numérica dos palestinos constituía um grande problema para Israel naquele momento, por fatores inerentes ao Sionismo e por aspectos específicos do processo de formação do Estado-nação israelense. Como dito anteriormente, a criação do Estado de Israel foi (e ainda é) a realização de um projeto essencialmente sionista (SAND, 2013; MANDELBAUM, 2012b) que, assim como outras formas de nacionalismo, defende a congruência da unidade política e nacional (GELLNER, 2006). Para Gellner (2006), a congruência da nação é necessária para o bom funcionamento de uma sociedade moderna e industrial, que requer uma população minimamente capacitada, móvel, sem disparidades de classe e, principalmente, culturalmente homogeneizada. Neste sentido, o nacionalismo não se resume a uma ideologia, mas constitui uma nova forma de estrutura social característica da modernidade, capaz de criar nações que não existiam previamente. Neste sentido, o projeto de congruência do Estado-Nação não é encorajado por uma sensação de pertencimento adormecida; é, na verdade, um pré-requisito para o crescimento e o progresso (GELLNER, 2006).

Apesar da abordagem totalizante e teleológica com a qual Gellner enxerga a formação do Estado moderno e a história dos nacionalismos, sua percepção acerca do papel da homogeneização na construção de uma identidade nacional é útil para o entendimento dos processos de formação de identidades em Israel. Para ele, homogeneizar pessoas e tornar nações e Estados congruentes requer um enorme esforço por parte do Estado moderno, sendo este o único capaz de formular e executar um

¹³ Também conhecido como Plano de Partilha para a Palestina, a Resolução 181 das Nações Unidas foi aprovada em 1947 com o intuito de dividir o território do Mandato Britânico entre judeus e palestinos, aos quais seriam designados 55 % e 45% das terras, respectivamente. Essa divisão arbitrária ofendeu os palestinos, que somavam o triplo dos judeus e teriam de se contentar com menos terras, cuja fertilidade era inferior à das terras ofertadas aos judeus.

programa tão complexo e abrangente de homogeneização cultural que, por sua vez, perpetrava várias políticas de assimilação (GELLNER, 2006).

Os primeiros a serem vítimas desse processo de homogeneização foram os árabes palestinos, que desde a Guerra Civil durante o Mandato da Palestina (1947-1948) ¹⁴ vinham sendo obrigados a deixar seus lares ancestrais (BRESLAU, LEIBLER, 2006; ZUREIK, 2003). Como afirma Gellner (2006), a incongruência é mais aguda em casos onde grupos nacionais são governados por um regime estrangeiro, deixando a nação sem um Estado. No caso do Mandato Britânico para a Palestina, havia duas nações sem Estado: os palestinos e os judeus, divididos entre aqueles que lá habitavam há séculos, aqueles que imigraram nas décadas anteriores e os recém chegados por ocorrência da Segunda Guerra Mundial. Quando da aprovação do Plano de Partilha da Palestina em 1947, a divisão tomou como base as áreas e cidades onde uma população era maioria, mas isso não eliminou o fato de que judeus e árabes ainda estavam dispersos pela região, sem uma divisão clara entre eles.

Com o fim do Mandato Britânico em 15 maio de 1948 e a assinatura da Declaração de Independência de Israel um dia antes, o conflito escalonou para uma situação de guerra total entre os judeus e os palestinos, que agora contavam com aliados árabes, tanto exércitos formais, como voluntários estrangeiros. A vitória de Israel na Guerra Árabe-Israelense de 1948 (ou Guerra da Libertação, como é chamada pelos judeus) provocou a incorporação de diversas cidades mistas ao território de Israel e o deslocamento de milhares de palestinos (MORRIS, 2004; PAPPÉ, 2007), em um episódio conhecido como *Al-Nakba*, a Catástrofe. Não por acaso, o primeiro censo ¹⁵ conduzido no Estado de Israel em novembro de 1948 contabilizou pouco mais de 150

¹⁴ Após a aprovação do Plano de Partilha para a Palestina pelas Nações Unidas, judeus e árabes palestinos engajaram em uma série de combates assimétricos, cada parte com suas forças paramilitares. Os britânicos, que ainda detinham autoridade legal sob a Palestina, deveriam manter a ordem e a segurança, mas pouco intervieram para apaziguar a situação.

¹⁵ O primeiro censo conduzido em Israel foi extremamente problemático, uma vez que toda a população teve de ser contada durante um toque de recolher de sete horas. Somente aqueles que estavam em casa foram contabilizados, e a essas pessoas foi atribuída a cidadania israelense. Todos os palestinos que haviam se deslocado internamente ou procurado refúgio neste ínterim foram desprovidos de cidadania e de suas propriedades. Para mais informações, consultar: BRESLAU, Daniel; LEIBLER, Anat. The uncounted: Citizenship and exclusion in the Israeli census of 1948. **Ethnic and Racial Studies**, vol. 28, nº 5, 2006, p 880-902.

mil palestinos (menos de 20% da população do país), uma queda absurda se comparada ao ano anterior (JEWISH VIRTUAL LIBRARY, 2021).

Não obstante, diferente do que previa Gellner, a habilidade de resistência a tentativas de homogeneização é possível, especialmente na modernidade (MANDELBAUM, 2020). De fato, muitos palestinos deixaram Israel por consequência da Guerra Civil, das expropriações de terras e bens privados e das condições de vida cada vez mais difíceis; no entanto, isso não impediu que muitos resistissem. Uma vez que a nação é construída em oposição a outra (ANDERSON, 2006), a primeira categoria identitária produzida por Israel foi a identidade judaico-israelense em oposição à identidade palestina, cujos afetos passaram a ser investidos contra Israel em favor da independência palestina.

Da perspectiva israelense sionista, o deslocamento dos palestinos da área que passou a compor Israel era crucial para a fundação e sobrevivência do Estado-Nação, pois a presença deles no país ameaçava imagem ocidentalizada e liberal propagandeada pelo país e, acima de tudo, impedia a realização completa de suas identidades como judeus israelenses (MANDELBAUM, 2012b). Porém, como veremos, essas não foram as únicas categorias identitárias produzidas em Israel, posto que o objetivo de construir uma nação judaica total e congruente estava longe de ser alcançado.

A combinação dos problemas enfrentados pelos judeus árabes nos países vizinhos com a presença minoritária de judeus dentro do território israelense nos anos anteriores à independência e nos meses imediatamente depois viabilizou várias operações de transporte de judeus *mizrahim* para Israel, com o objetivo de construir sua nação o mais homogênea possível (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011) e, assim, legitimar a soberania israelense sobre o território contestado. As operações que vieram a público e foram reconhecidas pelo governo israelense são: as Operações Babilônia (1948-1951) e ‘Esdras e Neemias’ (1951-1952) no Iraque — originalmente chamada de Operação Ali Babá — a Operação Tapete Mágico (1948-1951) no Iêmen, as Operações Mural (1961) e Yachin (1961-1964) no Marrocos, as Operações Moisés (1984) e Josué (1985) no Sudão e a Operação Salomão (1991) na Etiópia (LITTMAN; PASACHOFF, 2005). A despeito dos objetivos políticos que nortearam estas operações, o argumento oficial usado por Israel para justificá-las era de que esses judeus estavam sendo resgatados de

uma situação de perigo constante (SEGEV, 1998). Como veremos, a realidade era muito mais complexa.

2. Memórias de um exílio: da diáspora judaica no Iêmen à fantasia do Estado judaico

Dentre as operações supracitadas, uma das mais emblemáticas foi a Operação Tapete Mágico, um esforço conjunto do governo israelense, da Jewish Agency e do American Jewish Joint Distribution Committee para evacuar aproximadamente 50 mil judeus da colônia de Aden¹⁶, no Iêmen (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011). A Operação foi descrita como um resgate miraculoso que redimiria os judeus iemenitas de seu tempo em exílio. Quando foi anunciada para a imprensa em 1949, a narrativa oficial apresentou os iemenitas como vítimas de perseguição de um regime islâmico opressor e retrógrado, que os condenava à pobreza e segregação social, mas que agora estavam sendo resgatados e levados para uma sociedade progressista e moderna (Ibid).

Entrementes, as dinâmicas sociais entre muçumanos e judeus no Iêmen no século XIX e na primeira metade do século XX eram bem mais complexas do que a narrativa oficial de Israel deixava transparecer. Em primeiro lugar, é preciso ter em mente que a sociedade iemenita ainda não havia passado por nenhum processo de secularização, de forma que a sociedade se mantinha dividida em tribos governadas por Sheiks que deviam obediência ao Imã, o líder político e religioso do país. Neste período, os judeus tinham o *status* social de *dhimmah*, isto é, súditos não-muçumanos de uma Sharia, algo que os garantiam certa proteção. Em troca do reconhecimento da supremacia político-social muçulmana, eles podiam professar sua religião sem riscos para eles próprios e suas propriedades. Tal reconhecimento implicava em uma série de políticas e leis arbitrárias baseadas na Sharia: além do pagamento de uma taxa específica para o governo, os judeus também eram proibidos de usar roupas de cores claras e de portar armas, só podiam montar burros (e de lado, como as mulheres da

¹⁶ Aden foi governada como parte da Índia Britânica de 1839 a 1937, quando se tornou uma colônia da Coroa britânica.

época) e suas casas não podiam ser mais altas que a de muçumanos. Na capital, eles também só podiam habitar em áreas específicas, distantes das moradias muçulmanas (ERAQI-KLORMAN, 2009).

Felizmente, a maioria dos judeus vivia em áreas rurais governadas por Sheiks cujos costumes, por vezes, não condiziam com as leis da Sharia. Nestas regiões, os judeus poderiam preservar sua vida comunal e sua religião, as casas poderiam ter as mesmas alturas e alguns até poderiam carregar armas. Para tanto, os judeus que gostariam de viver no território de uma tribo muçulmana deveriam pedir o consentimento e a proteção da tribo, iniciando uma relação semelhante à de um cliente e seu patrão (ERAQI-KLORMAN, 2009, p. 126). Os laços de proteção eram tão fortes quantos os laços de sangue entre os próprios membros da tribo, de modo que uma ofensa a um judeu sob proteção de um muçumano seria entendida como uma ofensa à honra do último (Ibid).

Por séculos, parte considerável da comunidade judaica no Iêmen se sustentava a partir do artesanato e de produtos manufaturados, setores da economia nos quais a presença muçulmana não era significativa. Além desses trabalhos, também era corriqueiro que judeus prestassem serviços para fazendeiros e agricultores muçumanos, fomentando relações de amizade e fidelidade entre os dois grupos. Era comum, por exemplo, que muçumanos participassem em eventos e festivais judaicos, e vice-versa, sem que nenhuma restrição alimentar fosse violada por nenhuma das partes. Quanto à religião, os muçumanos não apenas respeitavam, como encorajavam os judeus observassem o *Sabbath*, com punições caso não o fizessem, numa relação evidentemente paternalista (Ibid).

Tal diferença no tratamento de judeus em espaços rurais pode ser atribuída, mesmo que parcialmente, ao misticismo creditado aos mesmos pela comunidade muçulmana. Na sociedade iemenita, acreditava-se que os judeus possuíam conhecimento místico para performar atos de magia e feitiçaria, de modo que maltratar um judeu poderia trazer graves problemas para a vida de um muçumano. Também se acreditava que as orações judaicas poderiam evitar ou atrair a chuva, afetando as plantações dos muçumanos. Em casos de secas, era comum que os muçumanos

pagassem aos judeus para rezarem pela chuva; essas orações eram conduzidas em cemitérios judaicos, onde certos pergaminhos da *Torah* eram lidos. Não por acaso, alguns desses textos eram tidos como capazes de realizar milagres, abençoar pessoas e curar doenças (ERAQI-KLORMAN, 2009).

No espaço rural, onde as relações entre judeus e mulçumanos eram pautadas por normas locais distintas da Sharia, foi possível averiguar a ocorrência de um sincretismo religioso limitado, no qual algumas crenças eram compartilhadas entre os dois grupos, especialmente no que diz respeito à medicina tradicional e à demonologia. No âmbito da medicina, muitos dos métodos de tratamento e do saber herbalístico mulçumano foram transmitidos para os judeus ainda na era medieval muçulmana. Já no campo religioso, os judeus e mulçumanos compartilhavam certas crenças, especialmente sobre a existência e os poderes de demônios e espíritos. Pensava-se que alguns judeus tinham a capacidade de afastar ou manipular espíritos e demônios como bem quisessem. Muitos judeus ganharam dinheiro vendendo amuletos de proteção e alguns fizeram fama com sua suposta habilidade de se comunicar com demônios — que, na crença popular, viviam nas casas das pessoas e andavam pelas estradas — e exorcizá-los (ERAQI-KLORMAN, 2009).

Além das lendas folclóricas que corroboravam essas alegações, boa parte dos judeus internalizaram os poderes e as habilidades que a sociedade tribal muçulmana creditava a eles, pois assim eles poderiam desfrutar de maior respeito e prestígio. Alguns culpavam espíritos e demônios por seus crimes para escapar da punição de seu Sheik, outros fingiam controlar demônios para lucrar com isso. Porém, a afirmação desses conhecimentos e práticas místicas contribui para solidificar a posição dos judeus como os “Outros” daquela sociedade, cujas poucas formas de respeito provinham do medo que os mulçumanos nutriam (ERAQI-KLORMAN, 2009).

Antes de prosseguir, cabe explicar a produção de “outros” dentro do edifício nacional. Como visto anteriormente, a população nacional introjeta e reitera a ordem simbólica através de uma miríade de práticas e performances de identificação que são, em última instância, vazias e maleáveis. Por conta do vazio dos significantes, o desejo por estabilidade e completude permanece, fazendo com o que o sujeito invista seus

afetos em projetos fantasmáticos, que nunca cumprem suas promessas. Por isso, as fantasias já preveem seu próprio fracasso: elas atribuem a frustração do sujeito ao Outro, responsável pela impossibilidade da identificação e pertencimento plenos (SOLOMON, 2015; MANDELBAUM, 2019).

Inevitavelmente, o fracasso também está presente na fantasia do Estado-Nação, cuja narrativa “unificadora” captura os antagonismos e as contradições sociais para demarcar as origens, os esforços, a importância e o destino daqueles que foram convidados a fazer parte da nação, de modo a uni-los e a legitimar seu projeto nacional. Contudo, a presença constante do Outro — que assume diversos perfis com a mudança dos discursos — impede a coesão dessa nação e o cumprimento de suas promessas (MANDELBAUM, 2020).

Esse Outro pode ser um grupo ou comunidade que (supostamente) quer roubar o prazer e destruir o modo de vida daquela nação com seus trejeitos, costumes, rituais religiosos, roupas, músicas e comidas. Apesar da culpabilidade do Outro, ele nunca pode ser totalmente eliminado, pois, na verdade, é ele que permite a produção da identidade nacional. Dado o caráter ambíguo e inseguro da identidade, o surgimento de uma identidade nacional legítima depende da produção de Outros nos quais as frustrações podem ser projetadas. (SOLOMON, 2015). Isto posto, nota-se que:

“(...) a produção de Outros não envolve somente a construção social da diferença, mas, principalmente, diz respeito à maneira como as identificações são estruturadas frente a um senso de totalidade sempre ausente” (Ibid, p. 53, tradução nossa).

Embora o Iêmen só viesse a se tornar um Estado-Nação moderno na década de 1970, a interpretação lacaniana pode ser utilizada para compreender a vivência dos judeus iemenitas no país. Naquele momento, não é possível afirmar que a sociedade iemenita buscava congruência e homogeneidade, no entanto, as políticas segregacionistas impostas aos judeus nas cidades e a lógica de tutela vigente no campo os colocavam em uma posição análoga de Outros dentro de edifícios nacionais, cuja própria identidade configura um obstáculo para que eles sejam plenamente incorporados nos Estados em que habitam.

Além das leis discriminatórias aplicadas aos judeus nas grandes cidades e do sistema de “apadrinhamento” que permeava a relação com os mulçumanos no espaço rural, os judeus também tiveram que enfrentar graves problemas econômicos no Iêmen. Com a conquista de Aden pelos britânicos em 1839, a economia tradicional judaica se viu melindrada, uma vez que os mulçumanos passaram a consumir os produtos industrializados ingleses. Tal adversidade foi temporariamente mitigada pela conquista otomana em 1872, a partir da qual o Iêmen se tornou uma província do Império até o ano de 1918. A presença otomana acelerou o processo de modernização do país, de modo a fomentar o crescimento das atividades econômicas, bem como uma melhora significativa da segurança física e material da população iemenita como um todo. A chegada de tropas, burocratas e clérigos otomanos beneficiou os artesãos e comerciantes judeus, com os quais desenvolveram estreitas relações comerciais. A anexação otomana também fez surgir um setor de importação muito próspero, que empregava muitos judeus. Em um período relativamente curto, a situação econômica dos judeus melhorou consideravelmente, especialmente nas cidades onde os administradores e juntas militares costumavam residir em peso. Não por acaso, foi registrada uma migração de judeus do campo para as cidades como nunca vista antes (ERAQI-KLORMAN, 2014).

No entanto, a conquista otomana também facilitou a entrada de produtos industrializados para competir com os produtos fabricados e comercializados pelos judeus iemenitas, lesando seus modos de vida e de sustento. No final do século XIX, os judeus foram relegados à posição de comerciantes de varejo e vendedores ambulantes, uma realidade extremamente difícil posto que eles só podiam trabalhar no território da tribo da qual desfrutavam de proteção. Essa dificuldade econômica culminou na imigração de muitos judeus para Aden, cuja principal mão-de-obra era de judeus e muçulmanos mal remunerados. Pelo mesmo motivo, também era comum que muitos seguissem de lá para o Mandato Britânico da Palestina nas primeiras décadas do século XX (ERAQI-KLORMAN, 2014). Além do fenômeno da imigração, a instabilidade e insegurança econômica dos judeus iemenitas compeliu muitos a se converterem para o Islã de forma voluntária, na expectativa de adquirirem melhores condições de vida. Dada as leis de proteção tribal e a conseqüente fortitude dos fortes laços comunais entre

judeus e muçulmanos, o aumento do número de conversões nesse período não é inconcebível.

Já em meados do século XX, a pobreza e o desemprego se tornaram um problema grave no Iêmen, tanto para judeus, quanto para muçulmanos. Até a década de 1940, o país ainda não havia passado por nenhum processo de industrialização, sendo sua economia baseada no setor primário. Tal situação fez com que mais uma vez judeus e muçulmanos migrassem para Aden em busca de emprego, por vezes, sem sucesso. A economia deteriorou em 1948, quando o assassinato do Imã Yahya por um governo golpista culminou em uma guerra civil (MEIR-GLITZENTEIN, 2011). Com a crise econômica e a eclosão da guerra civil, a comunidade muçulmana passou a vê-los como aqueles que roubavam seus empregos, que amaldiçoavam suas plantações, que invocavam *jinni*¹⁷ para assombrá-los e que ameaçavam o modo de vida muçumano com suas crenças e costumes profanos.

Neste contexto, as comunidades judaicas passaram a sofrer perseguição política e econômica que resultou em alguns casos inéditos de violência física. Em 1947, ocorreram “Os Motins de Aden de 1947”, episódio no qual a comunidade judaica de Aden foi violentamente atacada por três dias por membros da comunidade muçulmana iemenita (HAARETZ, 2016), matando mais de 80 judeus e destruindo vários lares judeus (AHRONI, 1997). No ano seguinte, as acusações do assassinato de duas meninas muçumanas levaram ao saqueio de propriedades judaicas (AHRONI, 2001). Cabe ressaltar que, até o momento, o antissemitismo tinha se manifestado apenas em leis discriminatórias que impunham aos judeus posições de subserviência na sociedade e na economia iemenita. Quando o filho do Imã falecido conseguiu recuperar o poder, não houve mais relatos de incidentes de cunho antissemita (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011).

Frente a esse passado de discriminação que permeou a vivência dos judeus no Iêmen por séculos e aos episódios de violência recentes (AHRONI, 1997; 2001), a possibilidade de viver em um país de maioria judaica pareceu muito atrativa aos judeus iemenitas. Milhares de judeus de todo o país se deslocaram para Aden, de onde os

¹⁷ Gênios, criaturas sobrenaturais da mitologia árabe pré-islâmica, equivalentes a demônios da religião cristã.

aviões para Israel partiriam (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011). Parte desse interesse em partir para Israel sem grandes garantias pode ser explicada pela importância das crenças messiânicas para a comunidade judaica do Iêmen.

Todas essas atribuições supracitadas causaram um profundo sentimento de instabilidade entre os judeus iemenitas, que procuraram conforto no cultivo de aspirações messiânicas. No final do século XIX, destacavam-se três figuras messiânicas no Iêmen: Shukr Kuhayl I, Shukr Kuhayl II e Yosef Abdallah (Ibid). A autenticidade dessas pessoas não é alvo desta pesquisa, mas sim o que elas representavam no imaginário iemenita e como, anos depois, isso seria resgatado em uma tentativa de empoderamento em Israel. Verdadeiros ou não, as figuras messiânicas do Judaísmo iemenita do século XIX expressavam uma esperança por mudança que, se não pudesse ser obtida lá, deveria ser encontrada em outro lugar (ERAQI-KLORMAN, 2014).

Shukr Kuhayl começou sua carreira em 1861, quando começou a vagar pela zona rural e a disseminar a ideia de que os judeus deveriam se preparar para o início de uma era messiânica. Suas ideias alcançaram o Egito, onde ele ganhou uma gama de apoiadores em tempo recorde. Tal apelo popular se deu, em grande medida, pelo fato de nenhum rabino ter repudiado suas palavras, pelo contrário, muitos o apoiavam. Sua fama foi tamanha que os próprios muçulmanos o caracterizavam como uma figura apocalíptica, algo que o levou a ser assassinado em 1865. Contudo, seu movimento continuou e, em menos de três anos, Shukr Kuhayl II emergiu como uma nova figura messiânica, se declarando Kuhayl I ressuscitado (ERAQI-KLORMAN, 2014).

Kuhayl II, com sua abordagem agressiva, alcançou mais sucesso que seu predecessor. Segundo ele, os judeus poderiam antecipar essa “era messiânica” através do arrependimento de seus pecados e, principalmente, por meio do pagamento de uma taxa a ele. Segundo ele, a arrecadação desta taxa, conhecida como *ma’aser* tinha fins filantrópicos: ajudar os pobres e pagar aos sheiks tribais para que ele pudesse disseminar sua palavra e fazer caridade em seus territórios. Para tanto, Kuhayl II organizou toda uma propaganda de sua mensagem e enviou epístolas para as comunidades judaicas de Aden, Alexandria, Jerusalém, Mumbai e Calcutá. Seu movimento continuou a crescer até 1869, quando o rabino Jacob Sappir de Jerusalém enviou sua própria epístola para o rabino de Sana’a (capital do Iêmen) refutando as

alegações de Kuhayl II. A partir de então, seu movimento deteriorou gradualmente, até chegar ao fim com sua prisão pelos otomanos em 1875. Por fim, o último pretendente messiânico foi Yosef Abdallah, que emergiu em 1888 para anunciar o fim dos tempos e clamar para que os judeus se arrependessem de seus pecados. Por sua influência, muitos judeus e até muçulmanos (em menor número) entraram em oração. Em 1893, ele foi expulso de Sana'a pela administração otomana, o que melindrou sua influência e respeito (ERAQI-KLORMAN, 2014).

A natureza dinâmica do messianismo iemenita ficou evidente nas ondas de imigração de judeus para a Palestina desde o fim do século XIX, quando o desejo por melhor *status* social e legal foi canalizado em uma esperança de redenção para os dias messiânicos. Décadas depois, esta esperança foi crucial para viabilizar a Operação Tapete Mágico: dada a relevância do messianismo na história recente do Iêmen, muitos judeus viram a emigração para a Terra Prometida como uma preparação para a chegada do messias e como um sinal do início de uma nova era. Neste sentido, as turbulências políticas e econômicas no Iêmen e na Palestina/Israel nos anos anteriores à Operação foram interpretadas como manifestações divinas que o tempo da redenção estava próximo (ERAQI-KLORMAN, 2014).

Além do papel da religião na viabilização da imigração para Israel, também é preciso considerar o apelo da narrativa fantasmática que o recém criado Estado evocava. A promessa da chegada a Israel implicava a construção de uma identidade nacional inédita: antes, os judeus estavam espalhados pelo mundo; agora, estavam unidos sob a égide de uma bandeira, um território, um hino, um governo e uma nacionalidade própria – israelenses. Imbuídos pelo discurso patriótico israelense, esses significantes foram capazes de mobilizar um investimento afetivo e emocional muito apelativo para as populações judaicas cujas condições de vida não eram exatamente ideais. Posto que os afetos estimulados pelo edifício nacional estão intimamente relacionados à produção de identidades e à identificação política (MANDELBAUM, 2012b), esses recursos da ordem simbólica traziam consigo a promessa de uma identidade coletiva capaz de abarcar todos os judeus do mundo de forma igualitária.

O entusiasmo dos judeus iemenitas com essa promessa de Israel pode ser atribuído ao fato de que, em um Estado judaico, eles não teriam mais que temer por sua segurança e, assim, poderiam abraçar sua identidade religiosa plenamente. Nesse sentido, eles passaram a investir afetos no Estado-nação israelense, presumindo a origem da identificação nacional como o fato de serem todos judeus (o que já exclui todos os islâmicos, beduínos, cristãos, drusos, circassianos e budistas que lá habitavam). Foi esse investimento afetivo que conferiu à nação israelense sua força como um objeto de identificação irresistível e desejável.

Narrativas nacionais como a de Israel são capazes de produzir e interpelar populações devido ao investimento afetivo que elas atraem. Aqui, os conceitos lacanianos de *jouissance* e de fantasia são cruciais para a análise do edifício nacional israelense. Posto que todos os sujeitos são faltantes, sempre há o desejo de preencher esse vazio e encontrar uma identidade completa. A *jouissance* se refere justamente a esse “algo” que foi perdido, uma parte do todo que foi sacrificada, e que jamais será obtida devido à natureza incompleta dos significantes (SOLOMON, 2015). Por isso, a *jouissance* traz consigo uma breve sensação de prazer, para logo substituí-la por frustração:

“Sempre há uma frustração (ou falta de ser) em relação à totalidade, precisamente porque ela nunca é alcançada e é impossível de se alcançar. A representação incompleta do sujeito dentro do discurso produz a condição de possibilidade e impossibilidade da *jouissance*” (Ibid, p. 35, tradução nossa).

A fantasia surge desse desejo de se “preencher o vazio” de identidade e do imaginário daquela coletividade na qual o sujeito está inserido. A fantasia funciona como uma espécie de suporte para a incompletude da realidade social, que pode ser a sociedade, a nação, o estado ou qualquer forma de coletividade imaginada (MANDELBAUM, 2020). Ela é a moldura através da qual o sujeito busca capturar o senso de totalidade que foi (supostamente) perdido. É por meio de narrativas fantasmáticas que o sujeito continua desejando, agarrado na promessa de que alcançar a *jouissance* é possível por meio de práticas de identificação com objetos simbólicos, como os próprios significantes (SOLOMON, 2015). Neste sentido, o edifício nacional é uma narrativa fantasmática que oferece experiências parciais de satisfação a partir de

práticas sociais, hábitos e performances que apresentam a nação como coesa. Tais práticas podem variar desde a representação de símbolos, mecanismos de memorialização e celebrações anuais que apelam para o senso de pertencimento afetivo de seus cidadãos e, dessa forma, (re)produzem a identidade nacional (MANDELBAUM, 2018).

Não por acaso, projetos nacionalistas evocam a fantasia da unidade nacional para fomentar a solidariedade entre os membros de uma comunidade, estimular os desejos e, assim, consolidar uma identidade nacional (MANDELBAUM, 2018; 2020). Narrativas nacionalistas como a de Israel sempre incorporam um enredo no qual a segurança, a unidade e a estabilidade de outrora foram perdidas, roubadas ou destruídas, aludindo a um passado imemorial de glórias e sacrifícios. Ela promete um futuro fantasmático no qual a *jouissance* pode ser recapturada através do estabelecimento de sua soberania nacional israelense e do controle do território palestino, que um dia fora *Eretz Israel*.

Dado o histórico de antissemitismo com o qual os judeus iemenitas estavam habituados (AHRONI, 1997; 2001; ERAQI-KLORMAN, 2009), a expectativa de celebrar o *Hanukkah*¹⁸, rezar na parede do Segundo Templo e usar o *kippah* sem preocupações lhes pareceu extremamente positiva. Assim, subir no tapete mágico e acreditar na fantasia prometida por Israel aparentava ser a única forma de reaver a *jouissance* perdida e restabilizar suas identidades. A emigração para Israel prometia um futuro fantasmático no qual eles poderiam assumir suas identidades e se identificar com a bandeira, o hino e as festas da sociedade israelense, mas tudo não passou de uma fantasia.

Apesar de todos os afetos investidos em Israel, os judeus iemenitas logo perceberam que deveriam abandonar sua história, seus costumes e, por conseguinte, suas identidades para atender aos moldes de “judeus israelenses” que o Estado de Israel e a elite *ashkenazim* admitiam (WEISS, 2002). Eles continuaram sendo Outros, agora no outro extremo da Península Arábica. Devido ao misticismo com o qual o judaísmo

¹⁸ Festival das Luzes que celebra a reedificação do Segundo Templo em Jerusalém.

iemenita estava imbuído, não é surpresa que a recepção de seus adeptos em Israel não tenha sido das mais calorosas.

3. Um Tapete Sem Magia: o Mito da Mágica Imigração dos judeus iemenitas para a Terra Prometida

Na verdade, as atribuições começaram muito da chegada dos judeus iemenitas à Israel. Como enunciado anteriormente, a Operação Tapete Mágico (1949-1951) foi responsável pelo transporte de aproximadamente 50 mil judeus do Iêmen para Israel, em um episódio definido por Meir-Glitzstein (2011) como uma das *Aliyah*¹⁹ mais complicadas e dolorosas da história do Estado de Israel. Em tese, a Operação foi resultado dos esforços conjuntos do governo israelense e de agências judaicas em acordo com as autoridades competentes do Iêmen e de Aden. Porém, na prática, o American Jewish Joint Distribution Committee (JDC) assumiu o comando da Operação no Iêmen, sendo responsável por (1) negociar a partida dos judeus com essas autoridades, (2) contatar companhias aéreas para solicitar aviões suficientes para transportar todos os judeus de Aden e (3) fornecer o amparo necessário àqueles que chegassem aos campos de trânsito de Aden (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011).

A decisão de conceder essa difícil tarefa a uma organização não-governamental estrangeira provavelmente se deve ao fato de que, desde 1943, ela vinha incentivando e auxiliando a emigração dos judeus iemenitas para o Mandato da Palestina. Contudo, tal experiência pouco contribuiu para o “êxito” da Operação, uma vez que a organização e a administração do JDC provaram-se pouco eficientes logo de início. De fato, o JDC conseguiu garantir um acordo entre o Imã, a administração britânica adenita e os sultões dos protetorados próximos a Aden para que os judeus partissem para Aden de forma ordeira, gradual e legal. Uma vez em Aden, eles deveriam receber abrigo, alimento e assistência médica até que embarcassem para Israel no prazo máximo de dois meses.

¹⁹ Transliteração do termo hebraico usado para designar a imigração de judeus da diáspora para Israel. Os judeus defendem a *Aliyah* como um retorno à terra prometida e a consideram o cumprimento da promessa de *Adonai* aos descendentes dos patriarcas hebreus Abraão, Isaque e Jacó.

Porém, o JDC e as autoridades de Aden subestimaram o poder da propaganda sionista israelense, que atraiu um número muito maior de judeus do que se esperava (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011).

Uma vez que o Iêmen ainda era um país majoritariamente agrário, os judeus iemenitas deveriam percorrer longas distâncias a pé, por semanas a fio, sem qualquer assistência por parte do Imã, dos *sheiks*, dos britânicos, do governo israelense ou da JDC. Por consequência, era comum que muitos morressem no caminho à Aden e que os sobreviventes chegassem extremamente debilitados, famintos e doentes, necessitando urgentemente de cuidados médicos. A chance de receber esses cuidados nos campos não era alta, mas havia ainda outra possibilidade: perecer na fronteira de Aden, sem ter sua entrada permitida pelos britânicos. A ineficácia do JDC em cuidar dos imigrantes “presos” na fronteira (pois suas casas podiam estar do outro lado do país) custou a vida de centenas de judeus iemenitas, mortos de fome (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011).

Caso conseguissem chegar à Aden, essas pessoas ainda teriam que esperar por seus voos em campos de trânsito, tendo em vista que as autoridades do JDC estavam enfrentando dificuldades em conseguir voos para tantas pessoas em um curto período de tempo. E, diferente do que o JDC projetara, a infraestrutura dos *Ma’Abarot* (campos de trânsito) estava longe de ser ideal. Em primeiro lugar, estes campos haviam sido projetados para abrigar cerca de mil deslocados, mas, em seu pico, *Hashed* e *Geula* chegaram a receber quase 14 mil judeus. Para acomodar um influxo tão vultuoso, a maioria das pessoas tinham de viver a céu aberto, expostos ao calor e a tempestades de areia, com pouca comida e sem atendimento médico. A precariedade das condições de vida fez com que mais pessoas morressem em Aden que a caminho da cidade (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011).

Apesar da superlotação dos *Ma’Abarot* e de todas os problemas advindos desta condição, quando estes campos começaram a esvaziar no final de 1949, o JDC e o governo israelense decidiram continuar incentivando a imigração dos judeus iemenitas para Israel, já planejando voos para mais de 20 mil imigrantes. Essa decisão não se deu por preocupação com a situação no Iêmen, mas por fatores inerentes à política de imigração do governo israelense. O governo israelense temia que, após aquela leva de

imigrantes, não haveria novas levas de imigrantes, posto que a maioria dos judeus europeus já havia imigrado. Essa possibilidade representava, na ótica israelense, um grande risco para a sobrevivência de Israel enquanto um Estado democrático judaico, cujos valores e políticas se opunham à suposta barbárie dos vizinhos árabes (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011).

A despeito das inúmeras adversidades às quais os judeus iemenitas estavam sendo expostos, o JDC decidiu por aplicar critérios severos para o embarque com destino à Lod, Israel. Para embarcar nos aviões para Israel, os judeus iemenitas reuniram seus bens mais preciosos: escritos religiosos, vestimentas tradicionais bordadas e artefatos religiosos. Mas antes de embarcarem, eles descobriram que teriam que abandonar tais trajes e as joias mais pesadas para que os aviões pudessem carregar mais pessoas (HAARETZ, 2008; WEISS, 2001). A questão das joias familiares é interessante, pois, ao mesmo tempo em que os judeus iemenitas eram a população mais pobre do Iêmen, eles mantinham esses bens para fins ritualísticos e comemorativos, como casamentos (WEISS, 2008). Por conta do valor simbólico desses dos trajes e das joias, os judeus iemenitas nutriam um grande apego por esses objetos que, em última instância, representavam a própria identidade étnico-religiosa do grupo.

Dado o trajeto extenuante até Aden e as condições de vida precárias nos *Ma'Abarot*, não é surpresa que parte considerável dos iemenitas chegou doentes e apáticos em Israel, com relatos de que o peso médio de um iemenita não passava dos 40 kg para uma pessoa adulta (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011, p. 154). Uma vez em Israel, os relatos médicos apontam que muitos iemenitas chegavam em frágil condição física e psicológica, com casos de pessoas que faleceram durante os voos. Não se ouvia nenhum choro de alegria nem de alívio por chegar a Israel (Ibid).

Ao chegarem em Israel, os judeus iemenitas eram transferidos para outros campos de trânsito afastados dos grandes centros urbanos, antes de serem enviados para as cidades de desenvolvimento²⁰ ou vilas de trabalho no deserto. Lá, eles tinham seus

²⁰ A nomenclatura "cidades de desenvolvimento" foi inventada para designar as áreas de fronteira vazias, longe de vilas e cidades, criadas no início da década de 1950 para abrigar os judeus *mizrahim* recém chegados de países árabes. Nestas cidades, as únicas oportunidades educacionais eram programas que preparavam os alunos para o trabalho manual, e não para formação universitária. Nas décadas futuras, o

*peiot*²¹ cortados e seus pergaminhos da *Torah* e *tefilin*²² confiscados. Aqueles que conseguiram levar algumas joias também as perderam (WEISS, 2002). Esses elementos eram essenciais para os iemenitas, pois era através deles que eles mantiveram sua identidade e professavam sua fé. Como consequência dessas perdas, eles tiveram que adaptar seus trajes típicos e substituir seus acessórios, de modo a manter vivos seus costumes ancestrais (HAARETZ, 2008).

O caráter discriminatório da recepção dos judeus iemenitas em Israel se deu por fatores religiosos e raciais. Em Israel, o tradicionalismo religioso e as práticas cabalísticas²³ dos iemenitas eram vistos como algo primitivo e incoerente com a imagem secularizada que Israel pretendia mostrar ao Ocidente e a seus rivais no Oriente Médio. Dessa forma, a identidade judaico-iemenita não era tida como compatível para se interseccionar com a identidade nacional israelense, como se deu com os judeus provenientes do continente europeu, que continuaram a se identificar como *ashkenazim*. Além disso, o passado de conversão e miscigenação (SAND, 2009) fez com que os judeus iemenitas se assemelhassem aos povos árabes do Iêmen não só em crenças e tradições compartilhadas, como também em características fenotípicas. Seus olhos, tez e cabelos escuros lhes conferiam uma aparência que mais se assemelhava a mulçumanos que a judeus *ashkenazim* e *sefaradim* (WEISS, 2002), com os quais (supostamente) compartilhavam alguma herança genética (SAND, 2009).

Isto posto, pode-se compreender essa política de detenção e confisco perpetrada antes e depois da chegada à Israel como uma tentativa de se assimilar os judeus iemenitas aos judeus europeus, por meio da obliteração de tradições e costumes específicos, de modo a consolidar a hegemonia *ashkenazim* (WEISS, 2002, p. 107). Como visto anteriormente, toda a narrativa nacional de Israel gira em torno de sua oposição aos vizinhos árabes, tidos como atrasados, primitivos e antisemitas. Ao apelar para o *ethos* nacional do estabelecimento de Israel como democrático e secular, esse

atraso econômico, social e educacional dos judeus *mizrahim* nessas cidades constituiu um fator de discriminação do qual os *ashkenazim* foram poupados.

²¹ A formação de cachos de cabelo laterais é de grande importância, tendo em vista que o livro de Levítico proíbe que se corte essa parte do cabelo.

²² Pequenas caixas pretas de couro usadas nos braços e na cabeça para orar, cuja utilização está contida no primeiro mandamento da Lei Judaica.

²³ Referente à Kabbala, um método esotérico, disciplina e escola de pensamento no misticismo judaico.

discurso saúda a população judaica que corrobora com essa imagem: judeus sionistas, liberais, que conhecem aviões e não carregam vários pergaminhos de *Torah* embaixo dos braços. Com seu tradicionalismo e sua aparência estereotipicamente árabe, os judeus iemenitas incorporavam tudo aquilo que Israel se opunha, ameaçando a unidade da nação israelense, sua identidade secular e, ao fim, a sobrevivência do próprio Estado judaico. Por conta disso, o edifício nacional permite e incentiva a produção discursiva de uma variedade de posturas e políticas que constroem a identidade judaico-israelense aceita às custas de Outros grupos (MANDELBAUM, 2012b), como os judeus iemenitas.

Além disso, também é crucial analisar o papel da raça e da etnia no edifício sionista. Desde sua fundação, a identidade nacional israelense se baseia no caráter étnico judaico, excluindo o caráter cívico que esta identidade deveria assumir (Ibid). Isso fica evidente ao se analisar o empenho com o qual os cientistas israelenses tentaram provar a existência (e longevidade) de um genótipo judaico e, assim, validar sua reivindicação ao território de *Eretz Israel* (SAND, 2009). Por conta da importância colossal que a identificação étnica e racial recebia, aqueles signos e símbolos que deveriam representar toda a nação israelense — bandeira, hino, leis de cidadania, feriados nacionais — só representavam aqueles judeus aceitáveis: seculares, ortodoxos, brancos e sionistas (MANDELBAUM, 2012b).

A criação dessa fronteira entre os próprios judeus em Israel permitiu e naturalizou uma série de violações contra comunidades judaicas *mizrahim* ao longo da história do país, sendo o relato dos judeus iemenitas apenas mais um desses casos. Outra adversidade que eles tiveram que enfrentar nos *Ma' Abarot* em território israelense foi a separação das crianças de suas famílias sob a justificativa de evitar a proliferação de doenças (WEISS, 2002). Como visto anteriormente, a situação dos campos de refugiados em Aden era muito precária: além das pessoas que já chegavam doentes e desnutridas em Aden após semanas atravessando o país a pé, os campos não tinham abrigo, alimento nem medicamentos para todos, de modo que a saúde daqueles que chegaram bem também deteriorou ao longo do tempo. De fato, boa parte das crianças necessitava de cuidados médicos urgentes ao chegarem à Lod, ponto de entrada dos judeus iemenitas em Israel. Contudo, tais problemas de saúde foram erroneamente

atribuídos a aspectos culturais dos judeus iemenitas, não à má administração dos campos de *Hashed* e *Geula*. Segundo funcionários da JDC e membros do governo israelense, os judeus iemenitas eram resistentes à medicina ocidental e se opunham a princípios básicos de higiene, embora os responsáveis pela administração dos campos não fornecessem nem cuidados médicos nem condições de higiene básicas (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011).

Uma vez que os corpos dos judeus iemenitas eram associados à degradação, doenças e contaminação, os médicos israelenses responsáveis pelos campos de trânsito em Israel alegavam que a separação dos iemenitas entre adultos e crianças era crucial para prevenir epidemias nesses espaços. Com base neste argumento, crianças doentes e sadias eram transferidas para hospitais distantes dos campos durante a madrugada, geralmente em caminhões de carga totalmente cobertos (WEISS, 2002, p.98). Neste contexto, o saber médico de doutores e enfermeiros foi crucial para legitimar e efetuar essa triagem, que serviria aos interesses do Estado de Israel.

A autorização dessas transferências é um tópico complicado por divergências na literatura sobre a Operação Tapete Mágico. Algumas fontes apontam que os judeus iemenitas não falavam hebraico, somente árabe, o que teria imposto uma severa barreira linguística entre eles e os médicos e funcionários nos *Ma'Abarot* (WEISS, 2002). Por outro lado, há estudiosos que afirmam que parte da atratividade dos judeus iemenitas residia justamente no fato de eles terem preservado tão bem seu idioma por milênios (MEIR-GUERTZENSTEIN, 2011). Esta tese é corroborada pela existência de uma comunidade judaico-iemenita bem organizada (embora pequena) no Mandato da Palestina desde a década de 1920, onde mantinha contrato com judeus *ashkenazim* e *sefardim* do *Yishuv*²⁴, possivelmente em hebraico (ERAQI-KLORMAN, 2014). O fato é que diversas produções acadêmicas sobre o tema afirmam que a comunicação entre os iemenitas e os israelenses era intrincada: os funcionários dos campos e membros do

²⁴ *Yishuv* é um termo transliterado do hebraico moderno que se refere aos assentamentos judeus existentes no Mandato Britânico da Palestina antes da criação do Estado de Israel.

JDC descreviam os iemenitas como silenciosos e apáticos, ou como crianças que assentiam e deixavam que fizessem o que queriam com eles.

Uma vez que a narrativa de oficial de Israel buscou menosprezar a agência dos iemenitas por incontáveis vezes ao longo da Operação e depois que a mesma veio a público, é provável que eles não falassem o hebraico moderno. É de conhecimento geral desses acadêmicos que os judeus iemenitas liam a *Torah* e rezavam em hebraico, e também que se comunicavam normalmente com os mulçumanos. Dada a posição social dos judeus na sociedade iemenita (ERAQI-KLORMAN, 2009), é pouco provável que os mulçumanos fizessem o esforço de aprender hebraico somente para se comunicar com seus subordinados. Diante desses fatos, é presumível que eles falassem árabe, aramaico (língua na qual o *Talmud* está escrito) e o hebraico antigo, não a versão moderna concebida na Europa no final do século XIX.

Isso explicaria porque grande parte das crianças eram identificadas por números nos hospitais. As que eram identificadas por nomes, não detinham seus sobrenomes nos registros médicos. Para Meira Weiss (2002), isso ocorria porque algumas tinham sobrenomes árabes e, uma vez que os médicos desconheciam o idioma, não sabiam que o segundo nome correspondia ao nome da família (WEISS, 2002). Contudo, dada a presença de judeus iemenitas no *Yishuv* nas décadas anteriores à criação de Israel (ERAQI-KLORMAN, 2014), a suposta ignorância dos médicos e enfermeiros envolvidos na Operação é suscetível ao escrutínio.

Além da imperícia (voluntária ou não) no momento de registro das crianças sob supervisão médica, também há relatos de judeus que alegavam não ter sobrenome (MEIR-GUERTZENSTEIN, 2011), o que talvez seja um reflexo do valor que eles davam a sua descendência, descrevendo como alguém, filho(a) de outro alguém de alguma tribo. Uma vez nos hospitais, as famílias não podiam mais ter contato com as crianças, somente em raras exceções quando a criança era muito jovem e precisava ser amamentada. Mesmo assim, as visitas deveriam ser muito breves e chegavam a ser cronometradas, até que fossem proibidas definitivamente (WEISS, 2002).

A problemática tomou proporções ainda maiores devido ao elevadíssimo índice de mortalidade infantil nos hospitais. Na maior parte das vezes, os nomes das crianças que tinham vindo a óbito eram anunciados por alto-falante nos *Ma'Abarot*, sem que os pais identificassem os corpos. Por conta da ausência ou omissão de sobrenomes, era extremamente difícil para as famílias saberem se suas crianças estavam mortas ou se o anúncio se referia a outra criança de mesmo nome. Isso fez surgir uma polêmica entre os judeus iemenitas que acusaram (e acusam) o governo israelense de ter sequestrados crianças — que precisavam de auxílio médico ou não — e colocado-as para a adoção por famílias *ashkenazim* em Israel e nos EUA (Ibid). O forte envolvimento do American Jewish Distribution Committee nos estágios iniciais da Operação corroboram para a lisura dessa afirmação. Apesar de haver diversos depoimentos de funcionários dos *Ma'Abarot* e dos hospitais que atestam a veracidade dessas acusações, o governo israelense jamais as confirmou. Tal episódio ficou conhecido como o “Caso das Crianças Iemenitas”.

Caso os sequestros e as repatriações realmente tenham ocorrido, o governo tentou não só apagar suas histórias, como também as forçou a mudar de interpretação religiosa, desestabilizando profundamente suas identidades: uma vez adotadas por famílias *ashkenazim* e repatriadas, foi-lhes tirado o direito de se identificarem judias iemenitas. Novamente, a abordagem lacaniana pode se provar muito útil para compreender o papel da identificação e do desejo na infância ou, para usar os termos de Lacan, na “fase do espelho”. Solomon oferece uma excelente síntese do assunto:

“Nos primeiros anos de vida, a criança reconhece sua imagem em um espelho. Analisando sua imagem, a criança se vê em sua completude, em contraste com a sua falta de controle durante essa fase da vida. A falta de correspondência entre o que ela vê e o que ela sente introduz uma lacuna entre a imagem no espelho (que ela assume) como sua e sua própria experiência desconexa que não condiz com a plenitude da imagem (...) No longo prazo, a criança passa a se definir a partir daquela imagem externa a si mesma” (SOLOMON, 2015, p. 43, tradução nossa).

E é justamente por decorrência da incompletude da subjetividade humana que a criança procura a ratificação na ordem simbólica, isto é, na sua sociedade, cultura ou pessoas inseridas nessa ordem, geralmente dentro de sua família (Ibid). A partir disso,

pode-se inferir que a adoção e repatriação das crianças iemenitas fez com que os componentes da ordem simbólica através dos quais elas pudessem receber reconhecimento fossem *ashkenazim* israelenses ou estadunidenses²⁵. Tal como elucidado por Hobsbawm (1983), Estados que visam forjar nações costumam fazê-lo através do ensinamento de um passado específico contado de modo a incutir crenças e comportamentos apropriados. Neste sentido, o ensinamento de narrativas históricas de povos judeus europeus maculou as narrativas históricas iemenitas com as quais as crianças se identificavam, desestabilizando seus sentidos de *self* e, em última instância, assimilando-as.

Há também ativistas iemenitas que alegam que as crianças iemenitas — por serem vistas como “exóticas” — foram usadas em experimentos médicos (Ibid, p. 100). Essa suspeita carece de provas, mas é importante lembrar que, nos primeiros anos de independência, cientistas e geneticistas conduziram vários experimentos e pesquisas às ordens do governo para comprovar a existência de um padrão genético entre todos os judeus, incluindo iemenitas (SAND, 2009). Em 2019, Yaacov Lozowick, o ex-arquivista do Estado de Israel, explicou os casos de bebês iemenitas desaparecidos em um artigo para a *Tablet Magazine*. Segundo ele, houve uma taxa de mortalidade muito alta, de modo que os médicos tiveram de fazer autópsia em alguns dos corpos para tentar descobrir o porquê. Por motivos morais e religiosos, as autópsias eram proibidas pela lei judaica e, portanto, foram ocultadas dos pais. Lozowick afirmou que os arquivos não continham evidências de sequestros (TABLET MAGAZINE, 2019).

Até a década de 1996, os iemenitas mantiveram essas alegações em pequenas organizações civis, sem receber muita atenção do governo nem da sociedade israelense (WEISS, 2002). Tal como aponta Mandelbaum (2012), organizações, ativistas e indivíduos que criticam as políticas israelenses estão, em última instância, criticando a fundação étnico-nacional do Estado e, por isso, são entendidos como uma ameaça à fantasia sionista. Neste sentido, o governo israelense usou (e tem usado) de sua identidade judaica para legitimar a supressão do debate político e de reclamações

²⁵ Segundo Meira Weiss, ativistas da comunidade iemenita em Israel apontam que muitas das crianças dadas como mortas foram adotadas por famílias *ashkenazim* nos EUA.

legítimas dos judeus iemenitas, algo que vai contra os princípios liberais e democráticos que diz incorporar.

Felizmente, os clamores dos judeus iemenitas ganharam atenção à nível doméstico e internacional na década de 1990, embora o caso permaneça sem solução. Em 1996, Tzila Levine, filha adotiva de uma família israelense, resolveu ir atrás de suas origens. Após ter acesso negado a seus documentos de adoção, ela procurou ajuda da Federação Sionista-Iemenita de Nova York que, por sua vez, encontrou uma judia iemenita cuja filha havia sido levada durante a Operação e que havia reconhecido Tzila Levine como sua filha através de uma foto de sua infância. As duas realizaram o teste de DNA, cujo resultado foi positivo (WEISS, 2002).

Se, por um lado, o caso de Tzila Levine serviu para reavivar e validar as reclamações dos judeus iemenitas e seus descendentes em Israel, ele também tem implicações para o estudo das problemáticas em torno da Operação Tapete Mágico e, especialmente, do Caso das Crianças Iemenitas. A observação deste caso nos permite questionar se as famílias que presumidamente adotaram as crianças iemenitas desaparecidas o fizeram conscientes de sua situação. Levando em conta que Levine não pode acessar seus registros de adoção em Israel, não é impensável que as famílias adotivas também tenham tido o acesso negado a esses documentos.

As autoridades israelenses logo entraram em campo, realizando dois novos testes de DNA em laboratórios israelenses, ambos de resultado negativo. Como resultado da dimensão que o caso tomou, um comitê de investigação governamental foi estabelecido. O comitê aceitou a petição iemenita para que os restos mortais supostamente pertencentes a crianças iemenitas fossem exumados a fim de se confirmar que o material genético dos esqueletos correspondia aos dos pais que perderam seus filhos. Em 1996, criou-se um banco de dados com amostras de sangue e impressões digitais dos familiares das crianças mortas/desaparecidas, a fim de compará-los com os restos mortais. A implementação do projeto começou com a exumação de 10 covas pelo Instituto Forense, que não estavam vazias como se especulava. Até hoje, os laboratórios israelenses foram incapazes de chegar a alguma conclusão (Ibid).

Ao fim, este tapete sem magia se provou uma experiência muito traumática para os judeus iemenitas, que até hoje tentam manter seus costumes e tradições vivas e clamam por uma resposta definitiva do governo a respeito do Caso das Crianças Iemenitas. Eles se submeteram à segregação sócio-política, intolerância religiosa e até racismo pela promessa de segurança e de reconhecimento de suas identidades como judeus. Uma promessa que nunca pôde ser cumprida, pois eles não se enquadravam nos moldes de “judeus” que o Estado israelense estabeleceu para seus cidadãos.

4. Da *jouissance* à frustração: orientalismo e religiosidade no edifício nacional israelense

Assim como no Iêmen, o papel que os judeus iriam ocupar na sociedade israelense fora pré-definido por outras pessoas em posições de poder. Em 1948, o Sionismo não tinha um projeto de inclusão dos judeus *mizrahim* à sociedade israelense, a não ser a alocação dos mesmos em cidades de desenvolvimentos ou vilas de trabalho no deserto. No entanto, este arranjo não resultou de um plano de última hora, mas de um plano arquitetado posto em prática décadas antes da criação de Israel (AL-QASEM, 2015; LEON, 2008; SHENHAV, 2003).

Ainda no início do século XX, vários emissários sionistas foram enviados para o Oriente Médio e Norte da África para aferir a quantidade de judeus lá existente, espalhar a palavra do Sionismo e conseguir mão-de-obra braçal barata para o *Yishuv* (AL-QASEM, 2015). Muitos destes emissários nutriam boas relações com as autoridades coloniais, algo que talvez se explique pelo fato de muitos deles descenderem de judeus europeus, podendo ser facilmente lidos como branco. Uma vez nas comunidades judaicas espalhadas pelo Oriente Médio, os emissários sionistas eram recebidos como *shadarim*²⁶, cuja recepção não poderia ser negada. Como veremos, tais emissários desempenharam um papel importante na construção identitária dessas

²⁶ *Shaddarim* eram emissários rabínicos que levantaram fundos para as comunidades judaicas da Palestina, sendo particularmente ativos entre os séculos XVII e XIX. Tais emissários visitaram comunidades judaicas em todo o mundo, sendo o Império Otomano, a Europa Ocidental e o Norte da África os destinos mais frequentes e importantes.

comunidades, uma vez que sua identidade étnico-racial como “judeus árabes” foi apagada para dar lugar a uma caracterização generalista e colonial (SHENHAV, 2003).

Cabe destacar que o presente artigo não tem por objetivo caracterizar o Sionismo como um movimento essencialmente colonial, mas sim destacar o contexto problemático em que o encontro entre o Sionismo e os judeus-árabes se deu, permeado por práticas e discursos muito similares aos de muitos outros europeus em terras árabes. Conforme dito anteriormente, os emissários sionistas e as autoridades britânicas mantinham relações amistosas: além de estarem cientes de suas atividades, há relatos de autoridades britânicas que efetivamente auxiliaram as atividades destes emissários, cedendo-lhes abrigo e financiamento (SHENHAV, 2003, p. 76). Nestas sociedades sob jugo colonial britânico, os emissários sionistas não eram ignorantes a respeito das hierarquias étnico-raciais que permeavam a vida cotidiana. Pelo contrário, eles se identificavam como brancos e usufruíam de privilégios como tais, mesmo em comparação aos judeus colonizados.

Ao se depararem com judeus no Iêmen, no Iraque, na Pérsia e em outros lugares, esses emissários expressaram certo orientalismo ao defini-los como orientais que eram, por caso, judeus (Ibid, p. 77). Inclusive, foi neste contexto que eles cunharam a palavra “*mizrahim*” (em tradução literal, orientais), sendo a primeira vez em que diversas comunidades judaicas (de vários países) foram categorizadas da mesma forma (SHENHAV, 2003). Dessa forma, infere-se que os emissários sionistas se utilizaram das fronteiras sociais previstas pelo discurso colonial vigente para construir os judeus “orientais” simultaneamente como “outros” e “como um de nós”, tornando-os elegíveis para solucionarem o desafio demográfico que a projeto sionista enfrentava. Tal adjetivação já denunciava a lógica colonial que pautaria a relação entre estes emissários e os judeus orientais, bem como a (não) incorporação dos mesmos na sociedade israelense no futuro.

Isto posto, é possível compreender que o discurso sionista visava a produção de uma identidade israelense específica, que mobilizava concomitantemente as categorias Nação, Religião e Etnia de forma simbiótica. No que tange a religião, os emissários sionistas viam os judeus *mizrahim* como judeus primitivos, inautênticos e

inadequadamente religiosos. Suas crenças e ritos não eram compatíveis nem com a ortodoxia nem o secularismo existentes na Europa, onde a coexistência das duas era inconcebível (Ibid). Tal percepção acerca da religiosidade dos judeus *mizrahim* foi influenciada pela ortodoxia *ashkenazi*, que se tornara o parâmetro para determinar a normatividade religiosa prevista pelo discurso sionista e, posteriormente, israelense. Ao passo que a ortodoxia *ashkenazi* era entendida como uma religião completa, moderna e lógica, a leitura religiosa dos *mizrahim* era entendida como algo fragmentado e inconsistente, parte secular e parte religiosa (LEON, 2008).

Diante desta aparente ambivalência, os emissários sionistas inventaram a categoria “tradicionalismo” para caracterizar a religiosidade dos judeus *mizrahim* e, mais do que isso, marcá-los como (ex-)árabes (SHENHAV, 2003). E, de fato, o tradicionalismo *mizrahi* demonstrava como a extensa experiência dos judeus em sociedades islâmicas havia afetado sua religião, suas tradições e sua resposta ao secularismo, que não extirpou a religião da vida social e política do mundo árabe. Ao contrário do Ocidente, o processo de secularização em países muçulmanos se materializou na adoção da religião de forma mais flexível. Por conseguinte, os judeus que habitavam nestas terras adotaram um modo de vida secular sem perder seu apego às suas tradições religiosas, de maneira que a fé permaneceu como um componente importante de suas identidades, fluídas e adaptáveis (eles poderiam não ir à sinagoga todos os dias, mas isso não os tornava menos judeus). Para eles, a essência do Judaísmo não residia exclusivamente na *halacha*²⁷, mas também nas tradições étnico-religiosas passadas ao longo do tempo. Isso porque, ao passo que a *halacha* é ancorada nos escritos religiosos que dependem da validação de autoridades religiosas, as tradições provêm de costumes e heranças culturais passíveis de mudança (LEON, 2008).

A incompatibilidade do tradicionalismo *mizrahi* com o léxico e o imaginário judaico europeizados que viriam a construir a imagem de Israel proveu aos emissários sionistas a justificativa necessária para ensinar suas próprias práticas religiosas, consideradas aceitáveis e seculares. Aqui, a secularização implicava no ensino religioso unido à transmissão de ideais nacionalistas que visavam, em última instância, a

²⁷ Lei judaica.

nacionalização de aspirações messiânicas (SHENHAV, 2003). Dessa maneira, a infusão do discurso político sionista com a promessa da Terra Prometida concedeu veracidade às promessas do Estado israelense. E, por mais paradoxal que possa parecer, a conexão entre projetos nacionalistas e discursos religiosos não é anormal; pelo contrário, a formação de inúmeros Estados modernos recorreu ao resgate de um passado religioso comum em seus projetos nacionais (ANDERSON, 1983). Israel não foi o primeiro, nem o último a fazê-lo. Tal como elucida Anderson (1983),

"Se os Estados-Nação são amplamente considerados 'novos' e 'históricos', as nações às quais eles dão expressão política sempre emergem de um passado imemorial e, ainda mais importante, deslizam para um futuro ilimitado" (Ibid, p. 11-12, tradução nossa).

Dessa forma, esses emissários pretendiam inculcar nos judeus locais a uma nova identidade religiosa e nacional que os fizessem abandonar seus laços simbólicos com a cultura árabe com a qual conviveram por séculos para serem parcialmente incorporados no projeto sionista e na futura nação israelense. Contudo, a "conversão" dos judeus *mizrahim* não pretendia eliminar as diferenças entre os eles e os *ashkenazim*, mas recriá-la em outros termos: aqueles imigrantes fanáticos do terceiro mundo, responsáveis pela promoção de ideias antidemocráticas e fundamentalistas do passado, totalmente opostas ao discurso liberal-democrático e ao vigor nacionalista do Sionismo e de seus adeptos (SHENHAV, 2003). Uma vez em Israel, a ofuscação da fronteira entre religião e nação foi responsável por (re)produzir o *status* social inferior dos judeus *mizrahim* desde seu ano fundacional até os dias de hoje.

O teor colonial e orientalista do projeto sionista se faz particularmente evidente ao analisarmos os termos da divulgação da Operação Tapete Mágico e sua recepção pela sociedade israelense da época. Em 1949, quando a *Aliyah* do Iêmen ainda estava em andamento, as autoridades responsáveis por sua organização já vinham ponderando acerca de como esse episódio ficaria cristalizado na história de Israel. Em 7 novembro deste 1949, a presidência do JDC anunciou à mídia que os judeus do Iêmen estavam embarcando para a Terra Prometida em um esforço conhecido como "Operação Tapete Mágico" (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011). No anúncio, foi exaltada a bondade do Estado israelense em oferecer um lar para judeus (presumidamente) perseguidos e injuriados. Ao mesmo tempo, boa parte dos problemas da Operação foi encoberta: além

de apresentarem os campos de trânsito como lugares imensos, onde os judeus iemenitas eram recebidos, cuidados e alimentados, o fato de centenas de judeus terem morrido na fronteira de Aden foi omitido (Ibid).

Cabe destacar que os líderes da JDC tentaram reportar a Operação pela perspectiva dos iemenitas, alegando que eles jamais tinham visto um avião e, por isso, pensavam estar experienciando um milagre previsto na *Torah*: ‘Vocês viram o que fiz ao Egito e como os transportei sobre asas de águias e os trouxe para junto de mim’ (Êxodo 19:4). À princípio, associar uma *Aliyah* a uma perspectiva religiosa não é incomum, já que a imigração de judeus iemenitas para o Mandato da Palestina nas décadas anteriores era comumente atribuída a visões religiosas. Porém, a própria comunidade judaica do *Yishuv* nutria visões distintas a respeito das condições que levaram à imigração dos iemenitas para o Mandato Britânico da Palestina. Ao passo que alguns defendiam a narrativa de que os judeus desfrutavam de uma vida confortável, tranquila e economicamente estável no Iêmen, tendo deixado o país por motivações meramente religiosas; outros acreditavam que os judeus viviam uma vida de sofrimento, pobreza e perseguição religiosa, para a qual a única saída era deixar o país (BENSOUSSAN, 2019; ERAQI-KLORMAN, 2014).

Embora a realidade concatenasse elementos das duas perspectivas supracitadas, faz-se necessário averiguar as implicações das duas narrativas: enquanto a primeira conferia certo prestígio social para os judeus iemenitas, a última servia para legitimar a Operação Tapete Mágico e reforçar uma história que era, no mínimo, incompleta (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011). Mesmo assim, o imaginário sionista era povoado pela percepção de todos os judeus em países islâmicos detinham de um *status* social inferior (em comparação aos muçulmanos) e eram subjugados a perseguição política por ocasião do nacionalismo árabe de meados do século XX. Neste sentido, o Iêmen foi descrito como uma terra selvagem e brutal de onde os judeus clamavam para serem resgatados (ERAQI-KLORMAN, 2009, 2014; MEIR-GLITZENSTEIN, 2011).

A fim de legitimar a Operação Tapete Mágico, o Jewish Joint Distribution Committee promoveu a imagem dos iemenitas como um povo simples, ingênuo e primitivo que, apesar de todas as dificuldades, não abandonaram seus pergaminhos de *Torah* nem seus livros religiosos. Assim, estabeleceu-se uma imagem dicotômica entre

os judeus iemenitas e Israel: um povo devoto e sofrido que precisava ser salvo da opressão e da perseguição do nacionalismo árabe por seus irmãos judeus (MEIR-GLITZSENSTEIN, 2011; WEISS, 2001).

Neste sentido, a migração foi descrita como uma iniciativa espontânea dos mesmos que, ao tomarem conhecimento da Operação, decidiram abandonar suas duras vidas no exílio e voltarem para o lar de seus antepassados. Ao evocar a imagem de um “resgate”, a migração foi entendida como uma salvação religiosa e nacional, uma verdadeira redenção, fruto da ousadia e dos esforços dos primeiros israelenses. Todos os problemas decorrentes da Operação foram atribuídos às autoridades iemenitas e aos muçulmanos do país, não à ineficiência do JDC (MEIR-GLITZSENSTEIN, 2011).

A introdução de um caráter totalmente voluntário ao processo de imigração viabilizou a popularização da ideia de que os judeus iemenitas estavam muito felizes em Israel, dispostos a aprender “as boas maneiras e culturas” rapidamente (algo originalmente anunciado pelo JDC). Falas igualmente problemáticas se seguiram: Dr. Yaakov Weinstein, um oficial do *Jewish Agency Immigration Department* responsável pelas negociações com as autoridades britânicas adenitas, apontou certos comportamentos como “irracionais”, como homens que alegavam ter deixado uma de suas esposas para trás²⁸, ou alguns de seus filhos (Ibid). Para corroborar sua tese, Weinstein também relatou que os judeus iemenitas costumavam se sentar no chão dos aviões durante os voos por acreditarem que estavam sobre alguma espécie de pássaro (o que ele não mencionou é que, com frequência, os assentos eram removidos para transportar mais passageiros por vez) (MEIR-GLITZSENSTEIN, 2011).

Dessa forma, pode-se dizer que a imagem construída a respeito dos judeus iemenitas em Israel era a de um povo primitivo e atrasado, mas cuja população masculina jovem, experiente em trabalhos manuais e atividades comerciais, viria a ser muito útil. Este discurso a respeito dos modos de vida dos judeus iemenitas foi crucial na determinação da posição social dos mesmos na sociedade israelense nos anos

²⁸ De fato, a poligamia entre judeus iemenitas não era incomum, algo que se deve ao sincretismo religioso do judaísmo iemenita e a fatores intrínsecos da sociedade iemenita, tais como organização social, valores comunais, estrutura patriarcal e hierarquia familiar. Para mais informações sobre esse tema, consultar ERAQI-KLORMAN, Bat-Zion. **Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience.** Leiden/Boston: Brill, 2014.

seguintes. Antes mesmo de porem os pés em Israel, já se esperava que eles povoassem o deserto e as cidades de desenvolvimento para realizar trabalhos com os quais os *ashkenazim* não estavam habituados. Para Israel, a resiliência e a experiência dos judeus iemenitas os tornavam candidatos ideais para prover ao país seus trabalhadores braçais, posto que, de acordo com o senso comum, eles já estavam acostumados a uma vida laboral produtiva, às intempéries do clima e já sabiam cultivar e coletar alimentos. A própria imprensa noticiava como os imigrantes iemenitas estavam sendo treinados para trabalhar na agricultura e produzir frutas e vegetais em locais nomeados de “vilas de trabalho”, fundadas pelo próprio Estado de Israel (Ibid).

Toda esta mitificação da “primitividade” iemenita ficou especialmente evidente quando a Operação de transporte foi nomeada “Operação Tapete Mágico”. A escolha deste nome evocava o discurso dos judeus iemenitas como um povo selvagem e ingênuo que, desconhecendo aviões, pensavam estar sendo transportados em “tapetes mágicos” para a Terra Prometida (SHOHAT, 1988). Além das implicações orientalistas das quais o nome “Tapete Mágico” estava imbuído, também é importante levar em consideração que esta não foi a primeira vez que uma operação secreta de transporte foi cunhada dessa maneira. Anos antes, entre 1945 e 1946, a Marinha dos Estados Unidos promovera uma operação naval para levar milhões de soldados americanos engajados na Europa e no Pacífico de volta para os EUA. Dado o sucesso a mesma, é provável que o JDC tenha nomeado a primeira operação de *Aliyah* de Operação Tapete Mágico para aludir a este episódio em que americanos *voltaram para casa*, assim como os judeus iemenitas pareciam estar prestes a fazer (MEIR-GLITZSENSTEIN, 2011).

Por sua vez, os judeus iemenitas rejeitaram o nome “Tapete Mágico”, uma vez que este apresentava a *Aliyah* através de uma perspectiva ocidental de uma lenda árabe, que não os representava. Com o intuito de participar ativamente de sua própria narrativa, eles passaram a descrever a Operação pelo prisma da profecia bíblica e do messianismo judaico, identificando-a como Operação “Sobre Asas de Águias”. A partir dessa resignificação, os judeus iemenitas tentavam evocar uma jornada voluntária de redenção e retorno para um lar perdido, como previsto no livro de Êxodo. Neste sentido, a renomeação da *Aliyah* do Iêmen refletia as crenças religiosas e messiânicas da comunidade judaica iemenita elucidadas na seção anterior, contrapondo a narrativa de

passividade que lhes fora atribuída pelo JDC, por organizações sionistas e por membros do governo israelense, e que encontrou eco entre os cidadãos *ashkenazim* (Ibid).

Em Israel, as notícias sobre a imigração dos judeus iemenitas ganharam atenção da população rapidamente. No entanto, a chegada de um grande contingente de imigrantes judeus a Israel em um curto espaço de tempo levantou preocupações acerca da viabilidade do Estado israelense nos anos vindouros, dada a falta de unidade entre os judeus residentes no país (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011). Frente a essa realidade, Israel necessitava de um *ethos* unificante capaz de criar uma comunidade coesa, que compartilhasse dos mesmos valores e costumes. Porém, encontrar um denominador comum entre os judeus que lá habitavam, os recém chegados da Europa e os que ainda chegavam de países árabes não era uma tarefa simples. E, na verdade, parecia que a elite israelense de outrora (majoritariamente *ashkenazim*) estava mais preocupada em construir uma sociedade moderna nos moldes ocidentais do que em encontrar um lugar-comum entre as diferentes comunidades judaicas em seu território (Ibid). Neste sentido, a maior preocupação das autoridades israelenses era fazer com que aquele “caldeirão de culturas” (WEISS, 2001) engendrasse uma nação minimamente congruente, que aceitasse o controle de uma velha elite.

Para tanto, Ben Gurion, Primeiro-Ministro de Israel (1948-1954; 1955-1963), buscou uma narrativa que servisse como um alicerce para a criação da nação israelense, sendo esta imbuída de certo caráter messiânico. De acordo com Meir-Glitzenstein (2011), ele entendia o messianismo como “um processo de redenção a começar com o estabelecimento de um Estado e a reunião dos exilados” (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011, p. 165, tradução nossa) na Terra de Israel. Ben Gurion foi o primeiro político sionista a utilizar do mito messiânico na intenção de produzir alguma forma de homogeneidade social. Ele o fez consciente do poder do imaginário messiânico em revitalizar a histórica judaica moderna e em construir uma identidade israelense através da veiculação de mitos nacionais importantes, como o retorno do povo escolhido à Zion

29.

²⁹ Zion, no *Tanakh*, se refere à colina mais oriental da antiga Jerusalém. Foi o local onde Davi, rei de Israel e Judá, estabeleceu a capital real no século 10 BCE.

Ao elencar tais elementos, esse discurso litúrgico conferia a todos os judeus um passado distante em comum, estabelecendo um vínculo imediato dos mesmos com o território israelense, de modo a conceber uma identidade nacional. No caso específico da *Aliyah* do Iêmen, esta ofereceu importantes contribuições para o mito da redenção do povo judeu. Na concepção dos judeus que habitavam a Palestina antes da criação de Israel, os iemenitas eram descendentes dos antigos povos hebreus, e foram capazes de manter sua autenticidade por mais de dois mil anos. Seus ritos e artefatos religiosos, junto à fé na vinda do Messias, atestavam seu desejo legítimo em retornar à terra de seus antepassados. Na ótica sionista, a observância religiosa dos iemenitas — por vezes tida como inadequada — ao menos compensava seus atributos desfavoráveis, como sua aparência estereotipicamente árabe e sua relutância em adotar modos considerados “modernos” e “civilizados” (Ibid).

E, como visto anteriormente, os próprios judeus iemenitas associaram sua partida para Israel como fruto de motivações predominantemente religiosas (ERAQI-KLORMAN, 2009; MEIR-GLITZENSTEIN, 2011). Dessa forma, o aspecto messiânico atribuído por Ben Gurion à Operação não só coadunou com a história e as crenças dos iemenitas, mas, acima de tudo, deu origem a um mito constitutivo da sociedade israelense. Os discursos e as imagens evocados na Operação “Tapete Mágico” / “Sobre Asas de Águias” pautaram a experiência de imigrantes de outros países islâmicos em Israel, tidos como vítimas oprimidas que necessitavam de Israel para serem salvos do exílio. Uma vez em Israel, essa imagem passiva visava facilitar a assimilação dos judeus *mizrahim* aos moldes de judeus aceitáveis aos olhos da elite *ashkenazi* (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011; WEISS, 2001).

Não por acaso, a Operação “Tapete Mágico” foi apresentada como um verdadeiro sucesso: poemas foram escritos em tributo, ruas e restaurantes foram renomeados em sua homenagem e fotografias da chegada dos iemenitas a Israel povoaram jornais e livros por toda a parte (mesmo que muitos chegassem em condições de saúde deploráveis). A Operação “Tapete Mágico” se popularizou ao ponto de imagens dos campos de trânsito de Aden serem mostradas em cinejornais, a despeito de a experiência dos iemenitas nesses locais ter sido traumática. Em 1960, o Serviço Filatélico lançou um selo em comemoração da Operação, com a imagem de pessoas

estereotipicamente árabes viajando em cima de um tapete voador. Dez anos depois, foi lançado outro selo, agora com um avião colorido no lugar de um tapete (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011).

Apesar da objeção dos judeus iemenitas, a imagem deste tapete sem magia foi permanentemente associada a eles na memória coletiva. Com o advento da *internet*, *sites* e portais oficiais de agências do governo israelense reproduziram (e reproduzem) a imagem dos judeus iemenitas como uma população exótica e congelada no tempo: de rostos magros e pele escura, vestida com roupas tradicionais coloridas e joias familiares, sempre com os escritos religiosos embaixo dos braços (MEIR-GLITZENSTEIN, 2011; WEISS, 2001). Esta imagem foi manipulada para atender aos interesses das partes envolvidas na Operação na medida que omitiu o verdadeiro preço da migração: vidas perdidas no deserto e nos campos de trânsito, familiares deixados para trás, pertences abandonados, crianças desaparecidas, promessas não cumpridas do Estado-nação e outras adversidades cujo ônus recaiu exclusivamente sobre os iemenitas (judeus e muçulmanos) (AHRONI, 2014; MEIR-GLITZENSTEIN, 2011; PARFITT, 1996; WEISS, 2001). Infelizmente, as narrativas e discursos atrelados à Operação serviram para pautar as relações sociais dentro da sociedade israelense até os dias atuais (AHRONI, 2014).

Conclusão: Identidades Hifenizadas em Israel

Após o percurso percorrido até aqui, pudemos contemplar como as práticas discursivas do Estado-Nação visam produzir um ideal de congruência nacional que, embora impossível, continua a ser perseguido por Israel e outros Estados. Pelo uso de um arcabouço teórico psicanalítico, foi possível compreender como os nacionalismos e os projetos nacionais prometem um futuro estável e seguro, mesmo que inatingíveis, para sujeitos faltantes, que investem continuamente nesta fantasia na expectativa de preencher seu próprio vazio e o vazio de seus significantes. Experienciando uma crise profunda no Iêmen, os judeus iemenitas depositaram afetos e emoções nas promessas de Israel, acreditando que seriam plenamente incluídos à nação e poderiam se identificar

completamente com os signos da sociedade. Entrementes, sua presença em Israel servia apenas aos interesses do projeto nacional sionista-israelense.

No momento de sua chegada à Israel, judeus *mizrahim* eram enviados para cidades de desenvolvimento, que, muitas das vezes, nada tinham de cidade. Pelo contrário, tais “cidades” se localizavam em zonas de fronteira e lugares desertos, distantes dos centros urbanos. Lá, os programas educacionais providos pelo governo visavam planejar os jovens para o trabalho braçal, não para a formação superior. Por consequência, a população destas áreas se tornou atrasada econômica e educacionalmente em comparação ao restante da população, condição esta que apenas fortaleceu a discriminação já existente (AL-QASEM, 2015).

Desprovidos dos meios para melhorarem suas condições de vida, era comum que judeus *mizrahim* fossem empregados (ao lado de palestinos) em pequenas empresas chefiadas por judeus *ashkenazim*. Às mulheres, restava-lhes trabalhar nas casas de famílias *ashkenazim*. Em casos de violações de leis trabalhistas, pouco havia o que fazer, uma vez que o Partido Trabalhador e a Organização Geral dos Trabalhadores eram liderados por *ashkenazim*. Dessa forma, os *mizrahim* ficavam dependentes de seus patrões *ashkenazim* para sobreviver, ainda que com salários baixos. Até hoje, a quantidade de judeus *mizrahim* em universidades é muito inferior aos números relativos a *ashkenazim* (AL-QASEM, 2015).

As condições de vida marginais dos *mizrahim* têm sido alvo de protestos desde os primeiros anos de independência de Israel. Ainda em 1950, iemenitas alocados em campos de refugiados estiveram na vanguarda de uma onda de protestos que durou quatro meses, até a polícia tomar sob custódia 450 homens, incluindo judeus iraquianos e iranianos. Até 1990, a movimentação civil foi pouca, limitada ao escopo da desigualdade social. Somente na década de 1990, já na segunda e terceira geração, os judeus *mizrahim* começaram a questionar a identidade israelense socialmente aceita, clamando por uma mudança na condução da política e no paradigma cultural vigentes (Ibid).

Outro ponto levantado pelas novas gerações é a própria terminologia “*mizrahim*” que, em tradução literal, nada mais é que “oriental”. Para muitos, a criação

desta alcunha resulta de um esforço sionista em apagar a identidade árabe desses judeus e cortar as conexões com os recursos da ordem simbólica de seus países de origem. A adjetivação de judeus árabes como judeus orientais se deve ao fato de que os adjetivos “árabe” e “judeu” são entendidos como identidades opostas pelos judeus europeus. Por consequência, os judeus árabes/orientais se veem em uma posição de instabilidade identitária em que não são o “eu” nem o “outro”. Não estão totalmente dentro da nação israelense como os judeus *ashkenazim*, mas também não estão completamente fora como os palestinos.

As recentes tentativas de ressignificação da hifenização identitária de judeus árabes/orientais ganham um peso muito maior no contexto atual, em que o avanço do terrorismo e a perduração de guerras civis no Oriente Médio põe em risco a existência física, material e simbólica das populações afetadas, incluindo judeus. Desde o início da Guerra Civil Iemenita, judeus têm sido perseguidos pelos *Houthi*, estimulando-os a deixar o país. Após anos de deportações, só existem hoje quatro judeus no Iêmen, sendo os quatro idosos (AL-MONITOR, 2021).

É válido ressaltar que as últimas famílias judias a deixarem o Iêmen pediram por asilo em países árabes, como Egito e Arábia Saudita, em detrimento de Israel (Ibid). Esta escolha já denuncia a fantasia israelense, que prometeu segurança e *jouissance*, mas submeteu judeus árabes/*mizrahim* aos interesses da elite política *ashkenazim* e sionista. Diante do possível fim da comunidade judaico-iemenita, evidencia-se a necessidade de aceitação e reconhecimento das muitas formas de ser judeu, dentro e fora de Israel. Diferente do que foi feito até hoje, suas variações em raça, língua, ritos e tradições não devem ser apuradas para fins de assimilação, mas para garantir sua sobrevivência através do tempo.

Referências Bibliográficas

AHRONI, Reuben. **The Jews of the British Crown Colony of Aden: History, Culture, and Ethnic Relations**. Leiden: E. J. Brill, 1997.

AHRONI, Reuben. **Jewish Emigration from the Yemen 1951-98: Carpet Without Magic**. 2nd ed. London and New York: Routledge, 2014.

ALMOG, Oz. **The Sabra: The Creation of the New Jew**. Tradução de Haim Watzman. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

AL-QASEM, Anis Mustafa. Arab Jews in Israel: the struggle for identity and socioeconomic justice. **Contemporary Arab Affairs**, vol. 8, n° 3, 2015, p. 323-338.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. London: Verso, 2006.

A-WA. **Hana Mash Hu Al Yaman**. Vibroeast Studio, 2019. Disponível em: <https://www.a-wamusic.com/>. Acesso em: 10 de out. 2020.

BENSOUSSAN, Georges. **Jews in Arab Countries: The Great Uprooting**. Tradução de Andrew Halper. Indiana: Indiana University Press, 2019.

BRESLAU, Daniel; LEIBLER, Anat. The uncounted: Citizenship and exclusion in the Israeli census of 1948. **Ethnic and Racial Studies**, vol. 28, n° 5, 2006, p 880-902.

CHRYSOLORAS, Nikos; STAVRAKAKIS, Yannis. (I Can't Get No) Enjoyment: Lacanian Theory and the Analysis of Nationalism. **Psychoanalysis, Culture & Society**, vol. 11, n° 2, 2006, p. 144-163.

DIVINE, Donna Robinson. Zionism and the Politics of Authenticity. **Israel Studies**, vol. 19, n° 2, p. 94-110, 2014.

EBERLE, Jakub. "Narrative, desire, ontological security, transgression: fantasy as a factor in international politics". **Journal of International Relations and Development**, 2017.

ERAQI-KLORMAN, Bat-Zion. "Religion, Magic and Jews". **Seminar for Arabian Studies**, vol. 39, 2009.

ERAQI-KLORMAN, Bat-Zion. **Traditional Society in Transition: The Yemeni Jewish Experience**. Leiden/Boston: Brill, 2014.

GELLNER, Ernest. **Nations and Nationalism**. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2006.

GLYNOS, Jason; STAVRAKAKIS, Yannis. Lacan and Political Subjectivity: Fantasy and Enjoyment in Psychoanalysis and Political Theory. **Subjectivity**, vol. 24, nº 1, 2008, p. 256-274.

HART, Mitchell B. *Jews & Race: Writings on Identity & Difference, 1880-1940*. New Hampshire: University Press of New England, 2011.

HOBBSAWM, Eric. **A Era dos Impérios: 1875-1914**. Tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Sétima Edição. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

HOBBSAWM, Eric. **A Era das Revoluções: 1789-1848**. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. 33ª Edição. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

HOUTHIS deport some of Yemen's last remaining Jews. *Al-Monitor*, Washington, 19 mar. 2021. Disponível em: <https://www.al-monitor.com/originals/2021/03/houthis-deport-some-yemens-last-remaining-jews>. Acesso em 23 set. 2021.

JEWISH & Non-Jewish Population of Israel/Palestine (1517 - Present). Jewish Virtual Library, 2021. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jewish-and-non-jewish-population-of-israel-palestine-1517-present>. Acesso em: 02 out. 2021.

JEWS of Aden Recall the Pogrom Sparked by UN Vote on Palestine Partition Plan. *Haaretz*, Tel Aviv, Nov. 2006. Disponível em: <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium>.

MAGAZINE-jews-of-aden-recall-pogrom-sparked-by-un-vote-on-palestine-partition-1. 54678 89. Acesso em 17 de mar. de 2020.

KALMAR, Ivan. "Jews, Cousins of Arabs: Orientalism, Race, Nation and Pan-Nation in the Long Nineteenth Century". In: NATHAN, Emmanuel; TOPOLSKI, Anya (Ed.). **Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective**. Berlin: De Gruyter, 2016, p. 53-73.

KAPLAN, Jonathan. "The Mass Migration of the 1950s". **The Jewish Agency for Israel**, 2015. Disponível em: <http://archive.jewishagency.org/society-and-politics/content/36566>>. Acesso em: 17 de mar. de 2020.

KARLIKOW, Abraham. "Jews in Arab Countries". In: FINE, Morris; HIMMELFARB, Milton; JELENKO, Martha (Ed.). **American Jewish Year Book**. Pennsylvania: Haddon Craftsmen, 1978, p. 485 – 499, 1978.

KNESSET. Parliamentary Groups. Jerusalem: Knesset, s/d. Disponível em: https://www.knesset.gov.il/faction/eng/FactionPage_eng.asp?PG=92. Acesso em 07 de jul. de 2020.

LEON, Nissin. The Secular Origins of the Mizrahi Tradicionalism. **Israel Studies**, vol. 13, n° 3, p. 22-42, 2008.

LITTMAN, Robert J.; PASACHOFF, Naomi E. "'Operation Magic Carpet' and 'Operation Erza and Nehemiah'". **A Concise History of the Jewish People**. Maryland: Rowman & Littlefield, 2005.

MANDELBAUM, M. M. "The Invention of the Jewish people". **National Identities**, vol. 14, n° 2, 2012, p. 191-194.

MANDELBAUM, M. M. "The 'National Left' in Israeli Public Discourse: A Critique". **Journal of Language and Politics**, vol. 11, n° 3, 2012.

MANDELBAUM, M. M. "'I'm a proud Israeli': Homonationalism, belonging and the insecurity of the Jewish-Israeli body national". **Psychoanalysis, Culture & Society**, vol. 23, n° 1, 2018.

MANDELBAUM, M. M. **The Nation/State Fantasy: A Psychoanalytical Genealogy of Nationalism**. London: Palgrave Macmillan, 2020.

MAOZ, Zeev; HENDERSON, Errol A. "The World Religion Dataset, 1945-2010: Logic, Estimates, and Trends." **International Interactions**, vol. 39, n° 3, 2013.

MEIR-GLITZENSTEIN, Esther. "Operation Magic Carpet: Constructing the Myth of the Magical Immigration of Yemenite Jews to Israel". **Israel Studies**, vol. 16, no. 3, 2011, p. 149-173.

MIKVA, Rachel S. "Jews and Race". In: KAPLAN, Dana Evan. **A Life of Meaning: embracing Reform Judaism's sacred path**. New York: CCAR Press, 2018, p. 525-539.

MORRIS, Benny. **The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

NOT All Yemenite Brides Need to Look the Same. **Haaretz**, Tel Aviv, Mar. 2008. Disponível em: <https://www.haaretz.com/israel-news/culture/1.5010126>. Acesso em: 06 de out. de 2020.

PAPPÉ, Ilan. **The Ethnic Cleansing of Palestine**. Oxford: Oneworld, 2007.

PARFITT, Tudor. **The Road to Redemption: The Jews of the Yemen 1900-1950**. Leiden: E. J. Brill, 1996.

RANGER, Terence; HOBSBAWM, Eric. **The Invention of Tradition**. New York: Cambridge University Press, 2013.

SAJED, Alina. “How we fight: Anticolonial imaginaries and the question of national liberation in the Algerian War”. **Interventions**, vol. 21, n° 5, 2019, p. 635-651.

SAND, Shlomo. **The Invention of the Jewish People**. Tradução de Yael Lotan. London and New York: Verso, 2009.

SEGEV, Tom. **1949: The First Israelis**. New York: Henry Holt and Company, 1998.

SETON-WATSON, Hugh. **Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism**. London: Routledge, 1977.

SHENHAV, Yehouda. How Did the Mizrahim “Become” Religious and Zionist? Zionism, Colonialism and the Religionization of the Arab Jew. **Israel Studies Forum**, vol. 19, n° 1, p. 73-87, 2003.

SHOHAT, Ella. “Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims”. **Social Text**, n 19/20, 1988, p. 1-35.

SOLOMON, Ty. “Desire, identification, and the Politics of Hegemony”. In: _____ . **The Politics of Subjectivity in American Foreign Policy Discourses**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015, p. 25-70.

STAVRAKAKIS, Yannis. “Enjoying the Nation: A Success Story?”. In: _____ . **The Lacanian Left**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. (p. 189-211).

"THE Myth of the Kidnapped Yemenite Children, and the Sin it Conceals". **Tablet Magazine**, Mar. 2019. Disponível em: <https://www.tabletmag.com/sections/arts-letters/articles/myth-of-kidnapped-yemenite-children>. Acesso em: 07 out. 2019.

THE Nakba did not start or end in 1948. **Al Jazeera**, 2017. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/indepth/features/2017/05/nakba-start-1948170522073908625.html>>. Acesso em: 01 de abr. de 2020.

VIANA, Nildo. “Raça e Etnia”. In: SANTOS, Cleito Pereira dos; VIANA, Nildo (Org.). **Capitalismo e Questão Racial**. Rio de Janeiro: Editora Corifeu Ltda., 2009, p. 08-22.

WEISS, Meira. “The Immigrating Body and the Body Politic: The 'Yemenite Children Affair' and Body Commodification in Israel”. In: SCHEPER-HUGHES, Nancy; WACQUANT, Loïc (edc.). **Commodifying Bodies**. New York: SAGE Publications Ltd, 2003, p. 93-110.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: Tomaz Tadeu da Silva (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003, p. 7-39.

ŽIŽEK, Slavoj. **The Plague of Fantasies**. London and New York: Verso, 1996.

ŽIŽEK, Slavoj. **The Sublime Object of Ideology**. 2nd Edition. London and New York, 2008.

ZUREIK, Elia. Demography and transfer: Israel's road to nowhere. *Third World Quarterly*, vol. 24, n ° 4, p. 619-630, 2003.