

## O SURGIMENTO DE UMA CULTURA HEBRAICA NATIVA NA PALESTINA (1882-1948)\*

Itamar Even-Zohar\*\*

**D**urante os cem anos da nova colonização judaica na Palestina, cujo ponto de partida é convencionalmente fixado em 1882 (e comumente chamado de “a primeira *aliyá*”<sup>1</sup>), foi constituída uma sociedade cuja natureza e estrutura provaram ser altamente fluidas. O afluxo periódico de grupos, relativamente grandes, de imigrantes, interrompeu ou perturbou continuamente a aparente estabilidade existente na comunidade no que se refere à sua estrutura, consistência demográfica, e características específicas. Cada novo fluxo resultava numa reestruturação do sistema todo. Entretanto, é comumente aceito que, por volta da época do estabelecimento do Estado de Israel, em 1948, existia na Palestina uma sociedade judaica relativamente cristalizada com um caráter cultural específico e um alto nível de auto-consciência bem como instituições sociais, econômicas e políticas estabelecidas. Ela diferenciava-se, culturalmente e de outras maneiras, da velha comunidade judaica da Palestina pré-sionista e das comunidades judaicas de outros países. Além disso, esta distinção foi um de seus maiores propósitos, envolvendo a substituição da identificação existente, então, entre “judeu” e “judai-com” com “hebreu” ou “hebraico”.<sup>2</sup> Mas, com a fundação do Estado de Israel e

---

\* A primeira versão deste estudo foi publicada em hebraico em *Cathedra*, 16 (1980): 165-189. A versão publicada aqui é a tradução do texto inglês, “The Emergence of a native Hebrew Culture in Palestine, 1882-1948”, *Poetics Today* 11:1 (1990), 175-191.

Tradução do inglês por Alexandre Daniel de Souza Feldman. Revisão de Nancy Rozenchan.

\*\* Universidade de Tel Aviv.

1 “*Aliyá*” em hebraico significa “subida”. Indicava a ida a Jerusalém durante as principais festas nos tempos bíblicos e, em períodos posteriores, a ida para (a Terra de) Israel. Em hebraico moderno, significa migrar para (a Terra de) Israel. “A primeira *aliyá*” é o nome dado aos grupos de imigrantes que fundaram as primeiras colônias modernas na década de 1880.

2 Assim, durante o período em consideração, “hebraico”, tanto como substantivo e adjetivo, tinha um significado muito preciso na cultura emergente, um significado que não tem mais muito valor em Israel

a imigração maciça que se seguiu, o que pareceu ter sido um sistema estabilizado “final”, foi novamente sujeito a um processo de reestruturação. A distinção entre culturas judaica e hebraica tornou-se secundária e, eventualmente, obsoleta. A cultura hebraica na Palestina tornou-se israelense e, embora esta nasça explicitamente do estágio anterior, parece bastante diferente. Assim, como uma hipótese funcional para este estudo, seria conveniente aceitar 1948 como o final, mais ou menos impreciso, do período que tinha começado em 1882. Não será possível uma descrição adequada dos trinta anos subseqüentes ao estabelecimento do Estado, sem antes proporcionar uma descrição de um período mais longo e mais complicado que o precedeu e colocou, assim, as bases para o que se seguiu.

As primeiras ondas da nova imigração judaica à Palestina, pelo menos até o início dos anos 30, parecem ser diferentes de outras emigrações em tempos modernos, incluindo aquelas de períodos posteriores. Dos estudos antropológicos e sociológicos sobre imigração, sabemos que o comportamento cultural dos imigrantes oscila entre dois pólos: a preservação da cultura de origem e a adoção da cultura do país alvo. Um mecanismo complexo determina, eventualmente, para qualquer período específico na história de um grupo imigrante, qual opção prevalecerá. Os conceitos de valor do país alvo, quando comparados com aqueles do país de origem, podem constituir um fator importante na determinação da direção do comportamento cultural. A maior parte das migrações da Inglaterra tendeu a preservar a cultura de origem. Imigrantes europeus nos Estados Unidos, no final do século XIX, por outro lado, deixaram seus países de origem com a esperança de “começar uma nova vida no novo mundo” – um slogan de potencialidade altamente sugestiva. Seu efeito foi encorajar a substituição do “antigo” pelo “novo” e, freqüentemente, engendrou atitudes de desprezo em relação ao “antigo”. Tal substituição presume, é claro, a existência de um repertório cultural disponível no país alvo e, quando isto ocorre, o maior problema dos imigrantes é como tornar autênti-

---

contemporâneo. Era usado com o sentido de “um judeu da Terra de Israel”, isto é, um judeu que não era da diáspora. Falava-se de comunidade [*yishuv*] hebraica (não “judaica”), dos “trabalhadores hebreus”, do “exército hebreu” etc. Na Declaração de Independência de Israel, os estados árabes são instados a cooperar com a nação *hebraica*, independente em sua terra, enquanto o Estado de Israel apela para os *judeus* na diáspora.

cos os componentes adquiridos, de modo a serem considerados “não-estrangeiros” pelos membros da comunidade-alvo. O que realmente acontece no processo de aquisição de modelos culturais-alvo não precisa nos deter agora. O que importa é apenas enfatizar a necessidade da existência de um *sistema alternativo*, isto é, um agregado de alternativas, e é precisamente aqui que o caso da imigração para a Palestina encontra-se em forte contradição com o de muitas outras imigrações. Uma decisão de “abandonar”, parcial ou completamente, a cultura de origem podia não ter conduzido à adoção de uma cultura-alvo, uma vez que a cultura existente não possuía o status de uma alternativa. Com a finalidade de providenciar um sistema alternativo para aquele da cultura de origem, neste caso a cultura do leste europeu, era necessário *inventar* um.

A principal diferença entre a maioria dos outros movimentos de migração e a dos judeus para a Palestina reside na atividade consciente e deliberada, conduzida pelos próprios imigrantes, na substituição de elementos da cultura, que trouxeram consigo, pelos de uma outra. Isto não significa que é possível estabelecer uma correlação completa entre os princípios que, aparentemente, subjaziam a procura de alternativas e o que por fim ocorreu na realidade; contudo, não existem dúvidas que estes princípios eram, de fato, decisivos, tanto pela seleção deliberada de possíveis itens, como pela presença posterior daqueles itens pressionados para dentro do sistema cultural pela operação de seu mecanismo. A ideologia sionista e suas ramificações (ou sub-ideologias) forneceram a principal motivação para a imigração à Palestina, bem como os princípios subjacentes para a seleção cultural, isto é, os princípios para a criação de uma cultura alternativa. Isto não implica na existência de qualquer tipo de modelo cultural forte durante este período, nem a aceitação, em parte ou na totalidade, destes princípios, de uma maneira consciente, pelos próprios imigrantes. Porém, um exame esquemático do período em retrospecto irá revelar que o princípio governante em funcionamento era “a criação de um novo povo judeu e de um novo judeu na Terra de Israel”, com ênfase no conceito de “novo”.

No final do século XIX, havia uma crítica acentuada de vários elementos na vida judaica na Europa Oriental. Entre os judeus seculares ou semi-seculares, que eram o produto cultural de 60 anos de iluminismo judaico, o movimento da *haskalá*, a cultura judaica foi compreendida como estando numa posição de declínio, até mesmo degenerativa. Havia uma tendência notável em

dispensar vários elementos tradicionais da cultura judaica. Os assimilacionistas estavam preparados para desistir de tudo; os sionistas, na tradição conceitual da *haskalá*, procuraram um retorno à “pureza” e à “autenticidade” da existência da “nação hebraica em sua terra”, uma existência concebida de acordo com os estereótipos românticos da literatura contemporânea (inclusive hebraica), exaltando a nação primordial do povo. É interessante notar que, tanto assimilacionistas, quanto sionistas, aceitaram vários estereótipos judaicos negativos, promulgados por não-judeus, e adaptaram-nos para seus próprios propósitos. Assim, eles aceitaram, literalmente, as idéias de que os judeus eram sem raízes, fisicamente fracos, horivelmente avessos ao prazer, contrários ao trabalho físico, alienados da natureza etc., embora estas idéias tivessem pouco fundamento na realidade.

Entre as numerosas maneiras manifestadas para contrapor o “novo hebreu” ao “antigo judeu da diáspora”, estavam a transição para o trabalho físico (principalmente agricultura ou “trabalhar a terra”, como isto foi denominado), a auto-defesa e o uso concomitante de armas, a suplantação da língua antiga e “desprezível” da diáspora, o ídiche, pela nova língua, o hebraico coloquial (concebida de uma só vez e a um só tempo como sendo a língua autêntica e antiga do povo), com a adoção da pronúncia sefardita ao invés da ashquenazita<sup>3</sup>; o abandono dos trajes judaicos tradicionais e adoção de outras modas (tal como a beduína-circássiana [cristãos russos] principalmente entre os jovens da primeira *aliyá* e membros do *Hashomer*, a associação de defesa); o abandono dos sobrenomes do leste europeu e a adoção de nomes hebraicos.

A decisão de introduzir o hebraico como língua falada da comunidade não foi aceita, nem mesmo pelas pessoas mais ativas na criação do hebraico literário moderno. Sequer encantou de imediato aos membros da primeira *aliyá*. Pelo contrário, existiam objeções em dar ao hebraico primazia nas novas colô-

---

3 “Sefardita” (*sefardi*, em hebraico, de Sefarad, o nome hebraico tradicional da Espanha) significa hispânico, referindo-se às grandes comunidades judaicas originárias da Espanha e Portugal (e que se espalharam pelo norte da África, os balcãs, Turquia, Palestina, Inglaterra e Países Baixos etc.). A pronúncia corrente nestas comunidades, e em outras que a adotaram, difere consideravelmente da(s) pronúncia(s) prevalecente(s) nas comunidades européias centrais e do leste, comumente chamadas “ashquenazitas” (de *Ashquenaz*, originalmente referindo-se à Alemanha Medieval), bem como outras comunidades, tal como a comunidade iemenita, que perpetuaram uma tradição similar. Ela foi sempre considerada “superior” por não-judeus, assim como pela intelligentsia judaica do movimento iluminista, mas sem impli-

nias e o conhecimento prático da língua era bastante limitado. Além do mais, a adoção da pronúncia sefardita não pode ser explicada nem pelo fato dos círculos sefarditas, em Jerusalém, apoiarem a idéia do hebraico como uma língua falada, nem por Eliezer Ben-Yehuda ter sido convencido por um sacerdote cristão (enquanto estava doente num hospital francês) de que a pronúncia sefardita deveria ser preferida. Afinal, até mesmo na Europa Oriental a pronúncia sefardita foi considerada a “correta”; isto, porém, não evitou que poetas hebraicos, do final do século XIX até o início da década de 1930, usassem a variante ashquenazita, até mesmo na própria Palestina, onde ela se opôs à pronúncia sefardita prevalecente. O elemento mais importante na dupla decisão de falar hebraico e de falar hebraico sefardita originou-se de suas características como *oposições culturais*: hebraico como contrário ao ídiche, sefardita como contrário ao ashquenazita; em ambos os casos, o novo contra o antigo. Isto pesou mais do que qualquer princípio ou discussão acadêmica sobre a pronúncia “correta” (embora estas últimas fossem freqüentemente conduzidas em tais termos).

Assim, o estabelecimento da nova comunidade judaica na Palestina envolveu uma série de decisões no campo da seleção cultural e da ideologia que permeou este projeto (sionismo) e tornou compulsórias as decisões explícitas. Era urgente fornecer, pelo menos, alguns elementos visíveis para um sistema alternativo, para um agregado de novas funções. Em alguns casos, não eram nem mesmo funções *alternativas* existentes que se faziam necessárias, mas sim *novas*, ditadas por novas condições de vida. Uma longa retrospectiva parece apontar para o fato da contínua execução de experimentos na Palestina para fornecer os componentes necessários para o preenchimento da oposição cultural básica *novo hebreu – antigo judeu*. Não foi a origem dos componentes que determinou se eles seriam ou não adotados, mas a sua capacidade de preencher as novas funções de acordo com esta oposição. Azeitonas verdes, óleo de

---

cações imediatas. A adoção da pronúncia sefardita, ao invés da ashquenazita na década de 1880, não foi uma decisão facilmente aceita. (Os nomes das colônias judaicas fundadas naquela época, ainda pronunciados com fortes características ashquenazitas, mais do que sefarditas, são uma relíquia desta indecisão). A pronúncia ashquenazita, provavelmente originária em uma parte geográfica diferente da antiga Palestina, é ainda atualmente utilizada por judeus não-israelenses contrários ao Estado de Israel, ou é usada em combinação com características sefarditas. Ela é assim identificada por judeus israelófonos como “israelense” mais do que tradicionalmente “sefardita”.

oliva e queijo branco, cerimônias beduínas de recepção e *kefiyes* (pano usado na cabeça), tudo adquiriu um claro status semiótico. A descrição literária, agora clássica, do trabalhador hebreu sentado em uma caixa de madeira, comendo pão árabe mergulhado em óleo de oliva,<sup>4</sup> expressa de uma só vez três novos fenômenos: (a) ele é um trabalhador; (b) ele é um “verdadeiro filho da terra”; (c) ele não está comendo de um modo “judaico” (ele não está sentado à mesa e obviamente não cumpriu os preceitos religiosos de lavar as mãos). Ou temos o ancião típico da aldeia, no romance de Yitz’hak Dov Bérkovitsh, *Dias do Messias* (1938). Ele constrói uma casa para si e a considera ser como uma *khata* (na Rússia: uma choupana de camponês) “pintada de branco, com suas janelinhas, um quintal, um portão e um banquinho junto ao portão”.<sup>5</sup> Seus vizinhos na mesma aldeia, ao assumirem a mesma função para si próprios, constroem casas como aquelas dos “nobres poloneses, com janelas altas”. O ancião da aldeia sonha com fazendeiros hebreus que comerão “*kasha* (espécie de trigo) e açúcar” e lamenta o fato de não poder obter “galochas rudes como aquelas calçadas por nossos fazendeiros ucranianos”. A versão do Barão de Rothschild para o fazendeiro judeu na Palestina, por outro lado, foi a do “autêntico” modelo francês: um semi-alfabetizado que mantinha apenas a bíblia na sua mesa. A predominância de tais elementos foi curta e eles deram lugar a outras opções culturais no decorrer do tempo e na seqüência de experimentos. Como mencionado anteriormente, sua sobrevivência ou desaparecimento dependiam da habilidade de preencher uma função de acordo com a nova ideologia de nascimento nacional.

Materiais específicos freqüentemente enganaram aqueles que os observaram anos mais tarde. Por exemplo, que significado preciso pode ser atribuído à adoção de itens de alimentação e vestimenta da cultura dos beduínos e *felahin*, os camponeses árabes, inicialmente por membros da primeira *aliya* e,

4 Para os árabes, este era o tipo comum de pão produzido, conseqüentemente chamado *khubz*, a palavra comum para “pão” em árabe. Em hebraico, entretanto, uma nova palavra tinha que ser inventada. Como em vários outros casos, o equivalente aramaico, *pán*, foi apresentado como uma nova designação. A adoção deste item foi tão profunda que a palavra aramaica hebraizada tornou-se agora conhecida no ocidente, mais do que a palavra árabe autêntica original, provavelmente através da propagação de itens alimentares por imigrantes israelenses nos Estados Unidos e Europa Ocidental. (As outras palavras populares, contudo, tais como *húmus*, *tabina* ou *faláfel*, ainda mantêm seus nomes árabes).

5 Na opinião de Benjamin Harshav, a noção de *khata*, aqui, origina-se não da realidade da vida na aldeia na Rússia (ou melhor ainda, na Ucrânia), mas sim de descrições literárias.

mais tarde, por membros da segunda, particularmente os muito-unidos membros do Hashomer? Não pode haver dúvida de que as normas românticas e os estereótipos “orientais” do século XIX (incluindo a identificação da vestimenta beduína com a dos nossos ancestrais bíblicos, tão prontamente inferida em numerosas ilustrações do período), foram fatores centrais.<sup>6</sup> Constituíram um modelo pronto, feito para gerar atitudes positivas com relação a estes itens e, além disto, para identificá-los com a realidade da população e a paisagem. Não obstante tudo isto, este não foi um caso de contatos não mediados com a cultura vizinha. Foi muito mais um caso de realidade, sendo filtrada por meio de um modelo familiar. Certos componentes daquele modelo eram justamente bem conhecidos através dos estereótipos gerais do “oriente” (através da poesia russa, subsequente, da poesia hebraica). Mas, de fato, podia-se dizer que o que estava acontecendo era um ato de “traduzir” a nova realidade, de volta para um modelo cultural, tradicional, familiar e antigo, especificamente aquele que tinha se cristalizado na Rússia por volta do final do século XIX. Desta maneira, os dados da nova realidade e da nova experiência puderam ser entendidos e absorvidos, pois nem beduínos, nem *felahin* eram um conceito equívoco; por um lado, eles eram heróis, homens do solo, dedicados à sua terra; e, por outro, inferiores e quase selvagens. Novamente, por um lado, sua comida, roupa, comportamento e música expressavam tudo o que era estranho aos judeus: coragem, nobreza natural, lealdade, raízes; por outro lado, estes expressavam primitivismo e atraso cultural. Este exemplo nos oferece uma “tradução” simples e descomplicada do modelo familiar do leste europeu, no qual velhas funções, ou seja, dos camponeses ucranianos e dos cossacos, são transferidas para novos portadores. O “heróico ladrão beduíno” substitui o cossaco, o *felah*, o camponês ucraniano. A *kafiyeh* toma o lugar das galochas rudes e a música hebraico-palestina “como são bonitas as noites de Canaã”, substitui a música sentimental da estepe do rio Don dos cossacos.

Eu disse, anteriormente, que a origem de elementos é de importância secundária no novo sistema cultural em formação. Isto não significa que o aspecto material dos próprios elementos seja neutro. Do ponto de vista do mecanismo que tanto os aceita ou rejeita, eles podem (em princípio) ser consi-

---

6 Sobre estereótipos românticos deste período, ver GORNI, 1979 (uma versão de GORNI, 1966, em hebraico).

derados neutros. Mas este não é o caso com relação à sua disponibilidade. O desejo de tornar verdadeira uma oposição cultural gera a procura de materiais alternativos, capazes de suprir as funções desejadas; mas “as pessoas na cultura” podem procurar alternativas *apenas onde elas estão acostumadas a achá-las*, o que significa, geralmente, nas proximidades ou em contextos acessíveis. Isto tornou possível as transferências de um sistema adjacente: russo, ídiche, árabe, ou qualquer construção (imaginária ou crível) formulada, pelo menos em um nível ideológico, como uma opção dentro da cultura. Por exemplo, o desejo de descartar o ídiche, desistir dele como uma língua falada, conduziu à escolha do hebraico como substituto. Mas o hebraico, é claro, foi um fenômeno existente e estabelecido dentro da cultura judaica durante *todos* os séculos de dispersão. Foi apenas a opção de *falá-lo*, que não tinha se tornado concreta e até parecido impossível. De forma similar, o desejo de dispensar a maior característica visível da diáspora européia conduziu à decisão de abandonar a pronúncia ashquenazita; ela lembrava muito o leste europeu e o ídiche. Daí, a popularidade da pronúncia sefardita. Mas esta última foi uma opção *existente*, mesmo no repertório da cultura da *haskalá* na Europa Oriental, apenas não tinha se tornado concreta na *fala* hebraica. O desejo de vestir-se como “não-judeu” popularizou a *kafiyé* e a *rubashka*, a camisa russa, adornada com um cinto com cartucheira; estas eram as opções que uma cultura adjacente e acessível oferecia. A acessibilidade por si só não podia ter determinado a seleção. Por exemplo, elementos constituintes pertencentes à cultura inglesa estavam se tornando gradualmente acessíveis naquele tempo na Palestina, mas não foram adotados pela cultura hebraica local, porque não podiam preencher as funções necessárias para a oposição cultural.

A luta deliberada pela adoção maciça de novos constituintes não aniquila, entretanto, por isso mesmo, todos os constituintes da “antiga” cultura. E nenhum sistema que mantenha uma ininterrupta existência é capaz de substituir todos os seus elementos. Normalmente, apenas o centro do sistema se modifica; relações na periferia mudam de forma muito gradual. Do ponto de vista das pessoas que, em seu comportamento e existência, tornam verdadeiro o que denominamos, de forma abstrata, de “relações sistêmicas”, até mesmo uma decisão deliberada em mudar elementos de comportamento, conduzirá a mudanças apenas nos elementos mais dominantes, naqueles em que existe um alto grau de consciência. Mas em áreas tais como relações de separação espacial, movimento de corpo etc., nas quais a consciência é baixa e não facilmente governada

por controle deliberado, até mesmo decisões deliberadas irão falhar em produzir mudança. Todavia, uma vez que a “cultura” não é meramente a existência de um sistema ligado a um grupo homogêneo, mas sim um sistema heterogêneo, um membro de grupo na cultura pode ser impelido por certos fatores, enquanto um outro não o é. Ainda assim, ambos existem simultaneamente e são, inevitavelmente, correlacionados entre si num mesmo polissistema. Assim, apenas uma idealização pseudo-histórica conferiria à primeira *aliyá* uma homogeneidade capaz de criar “um novo povo hebreu”, de acordo com os dogmas de uma ideologia específica. Estudos recentes e numerosos documentos deste período demonstram claramente que existiam muito poucos, entre os colonizadores da primeira *aliyá*, familiarizados com esta ideologia e, menos ainda, os que se identificavam com ela e a assumiram para tornarem verdadeira a oposição cultural.

Em outras palavras, lado a lado com a penetração de novos elementos, lá permanecia uma massa substancial da “velha cultura”. Como resultado, a oposição cultural contra a mesma, provavelmente, constituiu um dos fatores importantes naquele sistema que, em retrospectiva, deve agora ser reconhecido como o central, o “oficial”. Mas a oposição cultural do “novo hebreu” era tanto condicionada por, como correlacionada com outros fatores atuantes no polissistema, alguns dos quais o apoiaram, enquanto outros o neutralizaram numa dimensão maior ou menor. Entre outros fatores que determinaram (é um ponto que ainda requer mais pesquisas) a penetração de novos elementos no sistema e sua reorganização em cada fazer subsequente, deve-se considerar:

1. A predominância de elementos de uma origem particular sobre toda a sociedade. (Um exemplo disso, apenas como hipótese ilustrativa, seria a predominância da norma alta de entonação e quantidade de vogal de padrão lituano na norma oficial do hebraico).
2. A penetração de elementos de outros sistemas culturais como resultado de contatos “normais” (tal como a contínua penetração de modelos russos na cultura hebraica “elevada” oficial até pelo menos a década de 1950).
3. A neutralização de certas características como um resultado da impossibilidade da dominação unilateral (por exemplo, nas características de entonação e na fonética do hebraico falado).

4. O surgimento de elementos locais, “nativos”, como um resultado da operação dinâmica do repertório que começava a se cristalizar, de acordo com os três princípios prévios (novos movimentos de corpo, neologismos, elementos verbais com funções pragmáticas, desenvolvimento de vários registros linguísticos, tais como gíria etc.).

A perseverança dos antigos elementos, tanto itens quanto funções, não é menos importante para a dinâmica de um sistema do que a penetração de novos elementos. Este princípio pode ser chamado de a “inércia da institucionalização”. Elementos estabilizados irão suportar, tanto quanto possível, pressões que tentarão forçá-los para fora do centro em direção à periferia ou totalmente para fora do sistema. Vários elementos perseveraram deste modo dentro do novo sistema cultural na Palestina, seja na sua forma original ou ao transferirem suas funções a novas formas. Por exemplo, com relação à perseverança de forma, o hebraico tornou-se institucionalizado, de forma menos dolorosa, nos registros da comunicação formal, pública e não-íntima. Mas, na linguagem íntima, familiar ou “popular”, até mesmo entre hebraicistas fanáticos, perseverou o ídiche (ou melhor, fragmentos de idichismos). Trinta anos atrás, era ainda relativamente simples registrar um discurso macarrônico no hebraico coloquial. Hoje somos forçados a reconstruí-lo parcialmente de testemunhos escritos e, em parte, através da fala macarrônica que persiste entre os mais velhos.<sup>7</sup> Por outro lado, no que se refere às transferências de funções, isto foi executado por portadores domésticos. No nível linguístico, para tomar um exemplo, este procedimento teve como base as traduções por empréstimo (decalque). Parece, porém, que as transferências de modelos foram possíveis,

---

7 Este tipo de linguagem macarrônica é caracterizado pela inserção de idichismos, quando os elementos hebraicos são sentidos pelo falante como insuficientes ou inadequados para expressar emotividade. Assim, mesmo frases como “*vos iz das*” (literalmente “o que é isto”), significando “o que isto significa”, “qual é o sentido de tudo isto”, podem ser consideradas mais expressivas do que “*ma ze*” (“o que é isto”) ou “*ma perushô shel davat*” (“qual é o significado disso”). Também narremas consagrados podem igualmente, sob tais circunstâncias, ser considerados mais efetivos do que seus equivalentes em hebraico, concebidos como destacados e “elevados” pelo falante original de ídiche. Assim “*zogt er/zi*” (“ele/a diz”) como uma estratégia do discurso direto, interpolado em narrativa diária, pode ser ouvido mais do que “*hu omer/hi oméret*”, que são seus equivalentes literários estabelecidos. No auge disto, uma quantidade de expressões ídiches únicas (tais como *nébech* [coitado], *guevald* [socorro]) ou morfemas (princi-

mais facilmente, em áreas merecedoras de “pouca atenção”: mais em entonação do que em léxico, mais nos gestos do que na morfologia e assim por diante.

A inércia de elementos institucionalizados pode também explicar diferenças comportamentais entre setores diferentes da cultura emergente. Havia certas áreas, por exemplo, onde novas funções não eram necessárias para substituir as antigas, mas simplesmente para preencher as lacunas onde não havia antigas funções com as quais começar. Aqui, o jogo complexo, entre fatores de seleção dos repertórios existentes e do elemento de criatividade, foi menos compulsório do que naquelas áreas altamente institucionalizadas onde a substituição rápida era impossível, porque aqueles princípios não eram válidos para eles.

Podemos ver isto em funcionamento no caso da língua e da literatura. Os modelos canonizados da literatura hebraica e da língua hebraica, que tinham se cristalizado na Europa Oriental, mantiveram suas posições centrais nestes sistemas durante todo o período discutido neste artigo e mesmo depois. Os elementos novos, “nativos”, que poderiam ter proporcionado opções alternativas, foram forçados a permanecer na periferia destes sistemas, penetrando o centro apenas no final da década de 50. Vejamos um pouco mais de perto estas questões.

O processo pelo qual o hebraico tornou-se uma língua moderna durante o século XIX e, mais tarde, a língua nativa dominante na Palestina, ilustra vários dos pontos mencionados acima. O hebraico teve que mobilizar todos os seus recursos para suprir a necessidade que surgiu para a escrita de poesia secular, prosa narrativa, textos jornalísticos não-ficcionais e prosa científica. Ao mesmo tempo, teve que manter a existência das oposições culturais surgidas das respectivas ideologias de cada fase de desenvolvimento. No começo da *haskalá*, a necessidade de se criar uma língua, em contraposição ao vernáculo

---

palmente para diminutivo: *-le*, plural *-lach*) penetraram mais maciçamente, alguns para permanecer, pelo menos em alguns registros. Tais designações familiares como *aba*, para papai, e *ima*, para mamãe, foram introduzidas do aramaico, desde que as palavras hebraica *ab* (pai) e *em* (mãe) pertencem aos registros mais oficiais. Mas mesmo estes são freqüentemente sentidos como suporte, subsequentemente tomando os sufixos ídiches diminutivos, gerando, assim, formas como *ába-le* e *ima-le*. (O russo *pápotsbka* e *mámotsbka*, diminutivos de papai e de mamãe, também devem ter servido como modelos em tais casos). É realmente muito lamentável que os usuários vivos de tais discursos macarrônicos não estejam ainda registrados. Embora sua verdadeira fala, hoje, não possa, talvez, ser tomada como uma preservação completamente autêntica do discurso macarrônico nas décadas anteriores, as categorias de inserções de ídiche devem ser aproximadamente as mesmas.

rabínico, resultou na redução, quase fanática, do hebraico exclusivamente à sua variante bíblica. Quando isto arrefeceu, diante da necessidade maior de contrapor a forma aceita da prosa inicial da *haskalá*, várias características da linguagem rabínica foram reintroduzidas, embora agora com funções diferentes. Este processo foi particularmente notável na linguagem literária e foi determinado por necessidades literárias. Para Mên dele Mocher Sfarim (1836?-1917), era artificial e afetada, especialmente no diálogo, e totalmente incompatível com o tipo de realidade que ele estava interessado em descrever (os romances de Mápu descreviam a vida nos tempos bíblicos antigos). Conseqüentemente, ele introduziu vários elementos do hebraico pós-bíblico. Além disso, Mên dele, sem hesitar, voltou-se ao ídiche para maiores opções. Este era social, ainda que, não lingüísticamente, o repertório mais próximo do hebraico. Ele tomou emprestados do ídiche não palavras, nem mesmo decalques, mas os modelos lingüísticos, nos quais existe um nível muito baixo de consciência: sintaxe, ritmo de sentença e entonação. Ao fazê-lo, ele obteve um efeito sem precedentes de naturalidade do discurso numa língua que estava confinada à escrita, abrindo, assim, o caminho para o desenvolvimento posterior tanto da língua literária quanto da falada. O efeito de naturalidade pode ser entendido apenas se nós tivermos em mente que os leitores de Mên dele eram familiarizados com *ambas* as línguas e assim eram capazes de apreciar este resultado singular pela sua justaposição.<sup>8</sup> Outros autores seguiram o mesmo processo.

Ao observarmos a história do novo hebraico *falado* (para o qual, infelizmente, temos apenas documentação parcial,<sup>9</sup> duas coisas tornam-se claras: primeiro, foi necessária uma enorme revolução para transformá-lo numa língua secular para uso diário; segundo, os fenômenos lingüísticos e paralingüísticos, que forçosamente acompanharam o seu renascimento, não tinham, em absoluto, conexão com qualquer tipo de situação histórica antiga. Refiro-me àquelas características lingüísticas cujo controle consciente é muito difícil, impossível até, e cuja penetração no sistema da língua falada é absolutamente inevitável: qualidade de voz, as características qualitativas e quantitativas dos

---

8 Para uma discussão a respeito desta questão, ver PERRY (1984); também SHMERUK (1978) e EVEN-ZOHAR (1990).

9 Uma razoável coleção representativa de documentos *oficiais* e públicos está disponível em inglês (SAULSON, 1979).

sons, ritmo e entonação da sentença, fenômenos paralingüísticos que acompanham a fala (gestos de mão e cabeça), sons onomatopaicos e interjeições. Em todas essas áreas, as características do ídiche e do eslavo penetraram maciçamente no hebraico, dominando-o por um longo tempo e podem, ainda, ser observadas atualmente. De forma nítida, a assim denominada pronúncia sefardita, praticada por nativos da Europa Oriental, foi bastante diferente daquela empregada na Palestina por não-europeus. O que foi colocado em prática, de fato, foi apenas o mínimo necessário para estabelecê-la em oposição à pronúncia ashquenazita.

Porém, um dos mais notáveis fenômenos na área da pronúncia foi a rejeição gradual de várias características lingüísticas e paralingüísticas estrangeiras e sua substituição por uma entonação de sentença hebraica nativa característica e inconfundível. O desvio mais drástico dos efeitos da interferência de outros sistemas de língua provavelmente aconteceu na área de qualidade de voz e sons verbais. Além disso, contrariamente às expectativas referentes à aquisição de língua, a pronúncia dos falantes hebraico-palestinos nativos não era imitação da pronúncia de seus pais, mas surgiu principalmente para seguir um processo de neutralização: ela procurava o denominador comum de todas as pronúncias (todas trazidas da Europa Oriental, não de países do Oriente Médio!) e rejeitou todas as características excepcionais. Nenhum inventário existente podia ter dominado o discurso verdadeiro dos falantes do hebraico nativo (embora pudesse e tivesse dominado a pronúncia canonizada de setores específicos, tal como o teatro hebraico). Este é um procedimento comum para uma “língua franca”. De forma clara, nenhum novo inventário de *sons* foi criado, mas um sistema *fonológico* local. A neutralização no nível do som por si não é uma noção defensável. Deve-se dizer preferivelmente e em um nível mais alto de abstração, que o que realmente foi *desnecessário* para o sistema fonológico em termos de oposições fonéticas, foi de fato eliminado.<sup>10</sup>

---

10 Devemos reconhecer, entretanto, pelo menos como uma opção teórica, a possibilidade de que mais de um processo de neutralização interna, ocorreu, na realidade, a adoção de um repertório pronto e feito. Tal repertório parece de fato ter existido, a assim denominada norma lituana. Esta norma é, marcadamente, diferente de todo o resto das normas européias orientais em suas vogais de comprimento mediano, as quais, além do que, são muito similares às vogais sefarditas, e sua relativa entonação igual (em contradição, por exemplo, ao ídiche galiciano, “cantado”, ou até mesmo ao “lituano rural”). Se isto é verdade, o processo aqui denominado de neutralização não ocorreu na Palestina, mas foi concluído na Lituânia.

Como o desenvolvimento do “hebraico nativo” influenciou a cultura hebraica na Palestina? Verifica-se que apesar da ideologia do “novo homem/mulher hebraico(a)” e a subsequente adoração do *sabra* nativo<sup>11</sup>, de quem todas as “invenções” lingüísticas foram cautelosamente coletadas, nem as normas fonéticas nativas, nem a maioria de outros fenômenos verbais nativos receberam reconhecimento *oficial*.<sup>12</sup> Eles não tornaram-se centrais para o sistema cultural, nem coagiram as normas de seus textos escritos. Definitivamente, começaram a penetrar o centro por meio do processo clássico pelo qual os fenômenos na periferia movem-se em direção ao centro e, mesmo então, de forma árdua e sem sanção “oficial”. Assim, quando o serviço de rádio palestino foi aberto para transmissões em hebraico, nenhuma pronúncia “nativa” foi ouvida. O que se ouviu foi ou um hebraico “ídiche-russo” ou uma tentativa de pronúncia “oriental”, usando algumas das consoantes guturais como *deviam* ser pronunciadas, imitando os sons árabes equivalentes. Ambos esforçaram-se

---

Infelizmente, não há pesquisa disponível que justifique nossa preferência por esta hipótese de neutralização. É, entretanto, claro que a norma lituana, já considerada superior antes do desenvolvimento palestino, pode ter contribuído para a preferência do tipo de características neutralizadas que pode ter se desenvolvido. Poder-se-ia argumentar que, se houvesse ocorrido a outra opção, uma norma não neutralizada “cantada”, poderia ter sido considerada “melhor” ou “mais bonita” do que a norma “seca”. (Obviamente, a norma “neutralizada” é audivelmente “mais pobre” do que as não-neutralizadas do ponto de vista da variedade de características).

- 11 Uma designação popular durante este período, de pessoas (judias) nascidas na Palestina, tomada de empréstimo da palavra árabe para cacto. A idéia era a imagem do *sabra* que, como o cacto, é espinhoso por fora mas doce por dentro. A palavra *sabra* foi trocada pelo hebraico *tzabar*, agora quase obsoleto.
- 12 O “*sabra*” hebreu nativo evocava, e talvez ainda o faça, uma resposta ambígua: por um lado, ele é forte, bravo, algo rude e falador; por outro lado, ele é gentil, infantil, não refinado. Alter Druyanov coletou anedotas e piadas em *Anedotas e Chistes* (Jerusalém, 1945), entre as quais a seguinte (número 2636): “Tel Aviv, rua Herzl. Um grupo de crianças saem do Ginásio Herzliya. Dois famosos idichistas estão passando, tendo vindo visitar a Palestina (provavelmente pouco antes da Primeira Guerra Mundial), e o maior idichista diz ao seu colega mais novo: “Os sionistas gabam-se de que o hebraico está se tornando uma língua natural das crianças da Palestina; vou agora lhe mostrar que eles estão mentindo. Vou puxar a orelha de um dos garotos e prometo a você que ele não gritará *ima* (“mamãe” em hebraico), mas *mame* (ídiche)”. Assim dito, aproximou-se de um dos garotos e puxou-lhe a orelha. O menino virou-se para ele e gritou: “burro” (*hamor*). O famoso idichista voltou-se para seu amigo: “Temo que os sionistas tenham razão”. O ponto desta anedota não é apenas que as crianças da Palestina estavam realmente falando hebraico ao invés do ídiche, mas que elas nem mesmo reagiram de uma maneira supostamente típica das crianças judias. Este é, com certeza, um duplo desapontamento para o famoso idichista, pois a “nova língua” também representa um “comportamento novo” e não familiar.

em manter os cânones da morfologia hebraica clássica, isto é, de acordo com o sistema de “vocalização” canonizado, (a assim chamada tradição tiberiana que se cristalizou na cidade de Tiberíades, junto ao Mar da Galiléia no século X), tal como foi interpretada por gerações posteriores.

De modo semelhante, até a década de 40, o hebraico nativo não tinha nenhuma posição na linguagem teatral, desde que esta era uma instituição cultural oficial. A encenação e os modelos textuais do teatro hebraico na Palestina eram perfeitamente compatíveis com as convenções da pronúncia russo-ídiche. Isto incluía uma grande variedade de fenômenos: características fonéticas relativas a vogais e consoantes, qualidade de voz (tom, timbre, estabilidade da voz *versus* vibração), ritmo, fluência da fala e entonação. O teatro Habima, fundado em Moscou em 1918 e transferido para Tel Aviv em 1926, perpetuou a fala hebraico-russa, do mesmo modo que perpetuou as convenções de representação e as encenações russas, pelo menos até o começo da década de 60; apenas com a fundação do teatro Cameri, em Tel Aviv, no começo dos anos 40, é que surgiu a oportunidade de se ouvir um tipo diferente de hebraico, não exatamente nativo, mas relativamente liberado das características russo-ídiches. Na verdade, as características do hebraico falado nativo não foram somente ignoradas, mas também energeticamente antagonizadas. O hebraico nativo era, e ainda é, em certas áreas oficiais, concebido como um fenômeno efêmero que, se ignorado, desapareceria gradualmente. Esta atitude é reforçada, ainda mais, pelo sistema escolar em todos os estágios, por sua ênfase no uso “correto” e na gramática clássica. As várias funções requeridas por um hebraico coloquial e por isto introduzidas na língua por falantes nativos, tanto por transferências ou por exploração de “reservas” nativas do hebraico, eram consideradas como erros.

Os guardiões oficiais da língua pareceram ser impenetráveis às necessidades de uma língua viva. Resumindo, pode-se dizer que o hebraico nativo assumiu, de fato, a posição de um sistema não-canonizado e não-oficial. Apenas por meio de um processo prolongado e complicado é que ele começou a mudar-se para a cultural oficial. Naturalmente, a mudança de geração contribuiu para a aceleração deste processo, mas a mudança de geração por si não é suficiente para explicar isto. A aceitação de normas canonizadas, totalmente opostas àquelas de uso comum, é bastante freqüente na maioria das culturas.

Na Palestina, falantes nativos aprenderam a falar no Habima (e outros teatros que o imitavam) com um acento russo; no rádio eles adquiriram o hábito de pronunciar muitas características completamente inexistentes na sua fala verdadeira.<sup>13</sup>

Voltemo-nos a uma consideração do sistema de textos escritos. Este é o sistema mais altamente institucionalizado dentro da cultura e, como portador de reconhecimento oficial, tem a função central de gerar modelos textuais. Dentro deste sistema, a “literatura” freqüentemente assume uma posição central. Na cultura hebraica moderna, a literatura, definitivamente, teve tal posição e tal função, e não faz diferença se os modelos adotados pela sociedade vieram diretamente da literatura hebraica ou se foram mediados por textos tais como escritos críticos, sociais e políticos. O fato de o hebraico ter se transformado em uma língua moderna, durante o século XIX, através da escrita e, além disso, sua longa tradição ter sido basicamente literária, permite-nos entender porque modelos escritos tinham prioridade sobre quaisquer alternativas orais que podiam ter se cristalizado durante aquele período. O sistema literário hebraico da Europa Oriental funcionou na Palestina de uma maneira similar à dos fenômenos paralingüísticos e arquitetônicos, por resistir à penetração dos elementos culturais nativos. Pelo menos até o final da Primeira Guerra Mundial, a literatura canonizada produzida na Palestina era periférica à corrente da literatura hebraica de outras partes do mundo; os vários tipos de textos publicados na Palestina, seja “alta” literatura ou *sketches*, poemas, cartas, diários, revelaram uma afinidade muito forte com os estágios mais antigos da história da literatura hebraica e não com o que era a norma dominante naquele tempo na Europa. Por isso, na Palestina não só não foram gerados novos modelos para a literatura hebraica (nem “nativos”, nem de quaisquer outros tipos) com o potencial de proporcionar uma opção alternativa, mas a literatura hebraica palestina foi, primordialmente, um setor conservador dentro da totalidade de gosto e de atividades literárias. Por outro lado, quando o centro da literatura hebraica foi transferido para a Palestina, por meio da imigração na década de 20 e início da de 30, já era um sistema institucionalizado, com nítido

---

13 Algumas das mais notáveis características deste tipo são ainda duas guturais ([ʔ] e [h]), uma dental [t] (mais do que a velar nativa), mudança de acento, e [e] (“*shvá* movente”), onde a fala tem um encontro consonantal (por exemplo, formas como “*kefarim*”, “*pekidim*” são assim pronunciadas “*kefarim*”, “*pekidim*”).

dos mecanismos tomadores de decisão, isto é, procedimentos claros para empregar opções existentes ou achar novas. Os contatos com a literatura russa, como uma fonte disponível para opções alternativas nestas conjunturas críticas, foram perpetuados na Palestina pelo menos até a metade dos anos 50.

O crescimento gradual do acento sefardita, como a norma métrica para a poesia hebraica, ilustra a extensão em que os modelos literários institucionalizados estavam fechados à penetração dos elementos nativos existentes. Por várias décadas, após a pronúncia sefardita dominar o hebraico falado na Palestina, ela ainda não tinha impacto nas normas da linguagem poética. O acento sefardita na poesia começou a aparecer nos setores oficiais apenas no início dos anos 20. Tornou-se a norma central dominante somente no início dos anos 30. Este foi o caso não apenas da geração mais velha, mas mesmo de poetas parcialmente formados na Palestina antes da Primeira Guerra Mundial, como Avraham Shlonsky (1900-1977) e sua geração. De forma semelhante, quando a nova escola “modernista” de poesia hebraica surgiu no final da década de 20, os modelos que eles empregaram como alternativas àqueles da geração anterior eram baseados na adoção maciça de elementos russos, incluindo ritmo, entonação, ordem das palavras, normas de rimas, vocabulário, inventário de temas possíveis etc., a maior parte dos quais tinha pouca conexão com os elementos locais e nativos. Como mencionado anteriormente, a poesia hebraica criada na Palestina antes da ascensão do modernismo, bem como a prosa hebraica que tinha feito uma certa tentativa para lidar com o cenário local no nível temático, não foram consideradas, nem podiam ter sido opções alternativas para introduzir mudança nas normas literárias. Era uma literatura baseada em modelos muito antiquados para os gostos dos novos escritores.

Mesmo na prosa narrativa escrita por falantes nativos do hebraico, no fim dos anos 40, por escritores que mal conheciam alguma língua estrangeira e que estavam assumindo posições centrais no sistema literário, curiosamente são encontrados poucos elementos da língua nativa. Muito do trabalho daquela geração foi baseado nos modelos russo-hebraicos, de acordo com aqueles procedimentos de tomada de decisões que tinham se estabelecido na literatura hebraica na Europa Oriental, antes da imigração para a Palestina. Estrutura temática, modos de descrição, composição narrativa, técnicas de segmentação e transição, em resumo, o repertório narrativo inteiro dos textos desta geração apoiaram-se, pesadamente, tanto nos modelos russo-clássico quanto no rus-

so-soviético. Pode-se dizer, justificadamente, que em todas estas áreas existiu um vácuo no sistema hebraico e os escritores jovens acharam o modelo que precisavam na profusão de prosa traduzida do russo, especialmente por Shlonsky e sua escola. Atualmente, estes textos não são monolíticos e os, assim chamados, princípios russo-hebraico prevaletentes não são homogêneos; certos elementos locais são reconhecíveis. Mas o que é decisivo aqui é que a função do hebraico nativo não era de forma alguma dominante. A concepção de como um conto deveria ser, a elaboração da realidade narrada, as maneiras de apresentar a fala das personagens, eram todas ligadas a uma tradição literária bem forte, de modo algum nativa, resultado da penetração de elementos através de contatos com uma outra literatura. Apenas em textos posteriores, a língua nativa penetrou na prosa narrativa escrita por alguns dos escritores pertencentes à “geração dos anos 40”. Mesmo ali, ela não era bastante autêntica. Outros, que provavelmente tiveram dificuldade em mudar do hebraico literário estilizado tradicional, finalmente acharam mais fácil escrever romances históricos: em tais romances eles podiam empregar o “simulacro” da língua literária com justificativa mais aparente. Além disso, estes fenômenos não eram características exclusivas da geração em questão; eles apareceram em outros grupos de escritores no lado oposto do espectro ideológico, os assim chamados “canaanitas”, que favoreceram a separação total entre os hebreus palestinos nativos e os judeus da diáspora. Isto ilustra nitidamente o princípio de que opções institucionalizadas dentro de um sistema cultural são freqüentemente mais fortes do que ideologias. Na verdade, alguns desses escritores “canaanitas” opuseram-se fortemente a um hebraico literário “não-nativo” e, subseqüentemente, introduziram nova linguagem no seu jornalismo. Mas este não era o caso de sua poesia e prosa literária. Mais uma vez, vemos que novos elementos podem penetrar na periferia mais facilmente do que os setores oficiais de um sistema.

Por fim, seria interessante observar o que ocorreu na literatura voltada às crianças falantes do hebraico. Seria ingênuo supor que a situação aqui seria radicalmente diferente. A literatura infantil, geralmente, assume uma posição não-canonizada dentro do polissistema literário, adotando modelos que sofreram simplificação ou perpetuando modelos que ocuparam o centro quando eram novos. As crianças eram obrigadas, durante este período, a ler traduções literárias em uma linguagem literária elevada, por vezes pomposa, parte da

qual era em hebraico-russo estilizado, parte da qual empregava normas dos estágios anteriores na história do hebraico literário, normas há muito removidas do centro da literatura adulta. Estas incluíam componentes variados do modelo literário, tal como matrizes estróficas, técnicas de composição, modelos temáticos e de enredo e assim por diante. As tentativas brandas, de certos escritores, de alterar a linguagem dos livros infantis foram consideradas quase revolucionárias e nunca tornaram-se geradoras da produção de modelos textuais para crianças. Assim, não obstante a idéia da “nova nação”, não havia espaço para elementos nativos nos vários sub-sistemas da cultura. Elementos nativos, que poderiam ter constituído opções alternativas, acharam seu caminho apenas na periferia. Aqui, pelo menos, não existia muita oposição. Aqui, as restrições convencionais que prevaleceram na literatura canonizada dificilmente eram aplicadas, ou não o eram em absoluto. Nestes textos, freqüentemente escritos por amadores, vários elementos nativos penetraram, não homogeneamente, mas como parte de um conglomerado de características diversas e contraditórias. Os textos mais conhecidos deste tipo são os romances policiais e os romances em edições baratas dos anos 30 (ver Shavit & Shavit, 1974), mas havia outros textos periféricos. Quanto à literatura canonizada, foi apenas na metade dos anos 50 que ocorreu uma mudança, inicialmente na poesia, onde a opção do emprego do repertório existente e disponível do sistema nativo foi introduzido. A ordem das palavras, o ritmo e a entonação russo-hebraicos foram substituídos, em vários níveis, por características hebraicas locais; ocorreram também mudanças nos mais complexos níveis do modelo poético, tais como a estrutura fonética, o uso de materiais reais etc. Processos análogos ocorreram também na prosa narrativa, mas estes foram muito mais graduais e ainda não estão completos. (Para debates mais recentes destes problemas ver Gertz, 1983 e Shavit, 1982).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

- EVEN-ZOHAR, Itamar. "Authentic Language and Authentic Reported Speech: Hebrew vs. Yiddish". In: *Pohysystem Studies*, 1990, p. 155-164. *Poetics Today* 11:1.
- GORNI, Yossef. "Romantic Elements in the Ideology of the Second Aliya". In: *Jerusalem Quarterly*, 1979, v. 13, p. 73-78.
- PERRY, Menakhem. "Thematic and Structural Consequences of Auto-Translations by Bilingual Yiddish-Hebrew Writers". In: *Poetics Today* 2 (4), 1984, p. 181-192.
- SAULSON, Scott B. *Institutionalized Language Planning: Documents and Analysis of the Revival of Hebrew*. The Hague, Mouton, 1979.
- SHAVIT, Zohar e SHAVIT, Yaakov. "Hebrew Crime Stories during the 1930s in Palestine". *Hassifrut* 1974, 1974, 18/19 p. 30-73 (English summary: iv).
- SHMERUK, Khone. *Yiddish Literature: Aspects of its History*. Tel Aviv: Porter Institute, 1978.