

Marta Francisca Topel

A ORTODOXIA JUDAICA E SEUS DESCONTENTES

Dissidência religiosa no Israel contemporâneo

 FAPESP


ANNABLUME

A deserção das fileiras da ortodoxia – ainda que numericamente não é tão significativa como outros fenômenos desenvolvidos na sociedade israelense nas últimas quatro décadas – constitui um sintoma claro desse desencontro entre judaísmo laico e ortodoxo, sendo possível, a partir de uma análise, compreender não só as razões que levaram tantos jovens a fugir das comunidades ortodoxas, mas as múltiplas e intrincadas redes que unem – geralmente a seu pesar – judeus ortodoxos e judeus laicos, o Estado e religião e o poder de cada setor, um para impor ao outro sua visão de mundo e de judaísmo e ganhar vantagem numa luta cujas expressões abrangem o público e o privado, manifestando-se não poucas vezes de forma senão trágica, bizarra. A *ietziá li'sheelá* constitui um fenômeno interessante para ilustrar esses confrontos, do mesmo modo que a como a briga de galos estudada por Geertz (1973) permitiu compreender a dinâmica das relações sociais em Bali e a visão de mundo e de si mesmos que têm os moradores da ilha.

Capítulo 2

RELIGIÃO E COERÇÃO RELIGIOSA NO ESTADO DE ISRAEL

I served in the Army, the Army of God, the yeshiva. To study Torá eighteen hours a day is more difficult than any other job.

Rabbi Itzhak Peretz

If you did serve in the Army, tell us where your cemeteries are.

Shulamit Aloni

1. O STATUS QUO E O STATUS DA RELIGIÃO EM ISRAEL

Em 1993, no prestigioso Instituto Van Leer de Jerusalém, foi organizado um simpósio com acadêmicos e figuras representativas de diversos setores da sociedade israelense. O objetivo do encontro foi discutir os achados do *Guttman Report: The Jewishness of Israelis*. O relatório em questão contém os resultados de uma pesquisa quanti-qualitativa de grande porte sobre a relação da população israelense judaica com o judaísmo¹, mapeando os seguintes tópicos: nível de observância das *mitzvot*², diferenças sociais e demográficas na prática religiosa, o papel da religião na vida pública, identificação judaica, crenças e valores judaicos, e questões relacionadas à interação entre grupos que diferem no nível de observância religiosa e na origem étnica (Levy, Levinson & Katz, 1997: 1). Evidentemente, tamanha pesquisa conseguiu abranger tendências e fatos dos mais diversos; todavia, nestas páginas só serão mencionados e discutidos aqueles que

1. Críticas à exclusão dos cidadãos árabes do Estado de Israel no *Guttman Report* foram ouvidas, tanto na Academia quanto na imprensa local.

2. Do hebraico: *mitzvot*, pl. de *mitzvá*: preceito. Referência aos 613 preceitos religiosos que observam os judeus ortodoxos.

permitam compreender o cenário religioso israelense de modo a permitir iluminar os obstáculos enfrentados pelos dissidentes religiosos.

Em termos estritamente estatísticos e de forma geral, isto é, sem considerar outras variáveis (como origem étnica, nível educacional, nível de observância dos pais etc.), os achados do relatório são os que seguem: a distribuição da observância religiosa em Israel tem permanecido praticamente inalterada nos últimos vinte e cinco anos³, sendo que 14% dos judeus israelenses se definem como estritamente observantes, 24% afirmam ser observantes em alto grau, 40% admitem ser observantes, e aproximadamente 20% asseveram ser totalmente não-observantes (Liebman & Katz, 1997: 2). Katz explica esses dados através das significativas mudanças demográficas acontecidas nas últimas décadas (Katz, 1997: 73). De fato, tabulações com dados cruzados entre nível de observância e origem étnica revelam que é pelo apego à tradição religiosa dos imigrantes e filhos de imigrantes que chegaram a Israel dos países árabes e muçulmanos que 40% da população se autodefine como observante em alto grau. Entretanto, segundo os pesquisadores que elaboraram a pesquisa, os dois achados mais surpreendentes dizem respeito a que:

No geral, segundo os achados do relatório, os israelenses eram mais tradicionais em sua conduta e crenças do que até esse momento se imaginava e, nas palavras do próprio relatório: “a retórica da polarização” dentro da sociedade israelense entre observantes e não-observantes era exagerada, pelo menos, do ponto de vista comportamental (Liebman & Katz, 1997: xviii)⁴.

Estas observações soam estranhas para aqueles que enxergam na sociedade israelense contemporânea um confronto acirrado entre os setores laico e ortodoxo, apontado por diversos pesquisadores como

3. Apesar do alto índice de natalidade da população ortodoxa israelense, a porcentagem de religiosos tem se mantido estável como consequência da chegada, na década de 1990, de um milhão de imigrantes da ex União Soviética que são, em sua grande maioria, laicos. Dado obtido em conversa com o Prof. Sergio Della Pèrgola, demógrafo da Universidade Hebraica de Jerusalém.
4. “In general, the report found, Israelis were far more traditional in their behavior and beliefs than had heretofore been imagined, and, in the words of the report itself, “the rhetoric of polarization” within Israeli society between observant and nonobservant was exaggerated, at least from a behavioral point of view” (Liebman & Katz, 1997: xviii).

uma situação semelhante à de uma *Kulturkampf*. As muitas reações na imprensa israelense à conclusão do Relatório (da não-existência de uma polarização entre ortodoxos e laicos no país) refletem a surpresa dos cidadãos seculares que se sentem, cada vez mais, oprimidos com a crescente coerção religiosa no país, cuja causa atribuem ao aumento da população ortodoxa e à radicalização do posicionamento dos Grandes Rabinos. A metodologia utilizada, mais precisamente, a escolha de medir o nível de religiosidade dos israelenses basicamente através da observância religiosa e a omissão da categoria “secular” despertaram, além de certo assombro, críticas veementes⁵. Retomarei estas questões e as diversas interpretações dos achados principais do *Relatório Guttman* no final deste capítulo; antes, é importante analisar outros dados, para termos uma base objetiva que situe e contextualize historicamente o papel da religião em Israel.

Assim, se existem interpretações diferentes em relação ao grau de confronto entre os setores ortodoxo e secular em Israel, o certo é que, antes até do estabelecimento do Estado, discussões acirradas e complexas negociações para chegar a um acordo de como se operacionalizaria o caráter judaico do Estado de Israel tiveram lugar entre os partidos sionistas (encabeçados pelo MAPAI e seu líder indiscutível: David Ben-Gurión) e o partido ortodoxo antissionista, *Agudat Israel*. Como fora destacado no capítulo 1, apesar de *Agudat Israel* ter nascido como movimento para fazer frente à assimilação dos judeus na Europa, sua relação com o Movimento Sionista foi ambígua desde sua fundação em 1912, fato que seguirá a mesma tendência com o estabelecimento do Estado de Israel e que perdura na atualidade. Provavelmente, o fenômeno mais expressivo desse posicionamento é o de os ortodoxos estarem representados no Parlamento por partidos políticos, partidos relativamente pequenos, mas com poder decisório para determinar as coalizões governistas, fato recorrente na cena política israelense desde a conformação do primeiro governo em 1948.

Não cabe dúvida que a ingerência dos partidos e grupos de pressão ortodoxos na vida pública de um país definido democrático segundo

5. Na introdução da pesquisa, este fato é explicitamente assinalado: “The report eschewed the labels “religious” and “secular”. It suggested, at least by indirection, that Israeli Jews cannot be dichotomized in this manner. Instead, it reported its findings in terms of levels of religious observance. It found that Israeli Jews can be ranged along a continuum in terms of their religious practice” (Liebman & Katz, 1997: xviii).

a tradição liberal gera inúmeros conflitos. Eles se refletem nas instâncias legais (desde a Suprema Corte de Justiça até os tribunais comuns), no próprio Parlamento, e na vida pública e individual dos cidadãos judeus e não judeus do país. O problemático e ambíguo “estado atual de coisas” é, valham a redundância e o paradoxo, resultado do *Status Quo* assinado em 1947 entre *Agudat Israel* e David Ben-Gurión. O objetivo de tal documento, hoje considerado uma das leis básicas israelenses⁶, foi outorgar algumas seguranças aos ortodoxos em relação ao caráter judaico do Estado que em breve seria declarado soberano. Não devemos esquecer que na Ata de Declaração de Independência, Israel é definido como Estado Judeu.

As promessas feitas por Ben-Gurión aos ortodoxos foram basicamente quatro: o sábado seria declarado o dia oficial de descanso, as leis alimentares judaicas seriam observadas em todas as repartições públicas – inclusive no exército –, as cortes religiosas manteriam jurisdição exclusiva sobre o direito familiar (nascimento, casamento, divórcio e enterros) e o sistema educacional ortodoxo existente na época anterior à criação do Estado gozaria de autonomia e seria reconhecido por este⁷. Essas quatro promessas asseguraram à liderança de *Agudat Israel* que os principais acordos que definiram as bases do papel da religião em Israel seriam mantidas no futuro; daí o termo *Status Quo* (Don-Yehiya 1971). Entretanto, a generalidade das proposições contidas no documento, à que se somam as diversas interpretações dos setores laico e ortodoxo em relação a cada uma delas, a necessidade de nova legislação devido ao aumento da complexidade da vida social, e a radicalização das comunidades ortodoxas, desencadearam disputas que extrapolam a área de atuação das quatro “promessas” obtidas por *Agudat Israel*, imiscuindo-se em dimensões neurálgicas da vida política, legal e social da sociedade israelense. Não cabe dúvida que na maioria dos casos ou, para ser mais precisa, nas áreas nas quais o conflito entre laicos e ortodoxos atinge seu nível mais alto, o setor ortodoxo tem conseguido fazer valer suas reivindicações.

Dois exemplos particularmente sugestivos dos problemas desencadeados pelas regalias obtidas pelas elites ortodoxas israelenses são

6. Em Israel não existe Constituição, o que outorga importância redobrada às leis básicas.
7. A absoluta autonomia do sistema de educação ortodoxo se reflete no currículo do ensino fundamental e no ensino médio, nos quais os conteúdos das disciplinas seculares como matemática, geografia e história são mínimos.

a isenção de cumprir com o serviço militar (obrigatório para todos os jovens judeus entre 18 e 27 anos) outorgada aos homens ortodoxos que estudam em Academias rabínicas⁸, e os substantivos subsídios públicos recebidos pelas famílias ortodoxas cujos pais estudam nas academias religiosas, estudos que se prolongam até a idade de 41 anos⁹. Ambas as regalias são vistas pelos setores laicos da sociedade israelense como a expressão mais visível do status especial e dos privilégios dos quais gozam os ortodoxos no país, ao mesmo tempo em que despertam ira por serem compreendidas como arranjos hipócritas entre partidos políticos que visam a seus próprios interesses.

2. SOLDADOS DE DEUS VERSUS SOLDADOS DA PÁTRIA

Em relação à isenção do serviço militar, os acordos para que os membros da comunidade ortodoxa não fossem recrutados pelo exército remontam às primeiras décadas do Estado. Aparentemente, eles foram instituídos partindo do pressuposto de que o Estado Judeu tinha o dever de reconstruir o mundo das *yeshivot* (academias rabínicas) e as comunidades ortodoxas que, virtualmente, foram destruídas no Holocausto. A necessidade de incluir os partidos religiosos nas coalizões parlamentares foi outro fator decisivo. Todavia, é importante salientar que se em 1948, quatrocentas isenções foram garantidas aos estudantes das *yeshivot*, essa decisão teve desdobramentos inesperados como consequência do aumento considerável da população ortodoxa em Israel. Na atualidade, o número de ortodoxos isentos do serviço militar por ano chega a milhares (Ilan, 2000:114). Cabe assinalar que o acordo entre Ben-Gurion e as lideranças religiosas foi redigido como “proteção” do serviço militar dos jovens ortodoxos enquanto estudassem em academias rabínicas e não trabalhassem.

Stadler & Ben-Ari (2003) lembram que os debates públicos em torno do recrutamento dos jovens ortodoxos não constituem um fenômeno novo. As duras batalhas de 1948 em Jerusalém mostraram

8. Além das tradicionais academias rabínicas para jovens maiores de 13 anos, foram instituídas, nas últimas décadas, dezenas de *kolelim* (do hebraico: pl. de *kolel*): academias de estudos religiosos para homens casados.

9. Ao serviço militar obrigatório devem somar-se os períodos em que os cidadãos israelenses judeus, beduínos, druzos e circacianos são chamados para servir como reservistas até a idade de 50 anos aproximadamente.

a falta de participação e apoio dos ortodoxos à guerra. A partir da década de 1970, momento em que a comunidade ortodoxa se define a si mesma como uma "sociedade de estudiosos", são muito poucos os jovens que optam por cumprir o serviço militar, e aqueles que o fazem são considerados fracassos nas próprias comunidades por não terem se destacado nos estudos religiosos. Em 1998 foi realizado por primeira vez um acordo para alistar ortodoxos no exército, em unidades especialmente criadas para eles. Essa iniciativa, contudo, teve pouco sucesso: um número ínfimo de homens foi recrutado em duas oportunidades e rapidamente exonerado devido às queixas encaminhadas ao Comando Geral do Exército, entre as quais se destacam as seguintes:

- 1) O fato de uma mulher ter ministrado uma palestra aos jovens soldados infringiu o acordo segundo o qual as suscetibilidades dos ortodoxos não seriam violadas durante o serviço militar;
- 2) A preparação de alimentos para os soldados regulares e a preparação dos alimentos para os soldados ortodoxos é feita nos mesmos utensílios, transgredindo os costumes ortodoxos. Esse fato levou à declaração de uma greve de fome entre os soldados ortodoxos e à sua posterior dispensa do serviço militar.
- 3) A descoberta de que o Rabino do exército consumia alimentos com o selo "kasher" e não com o selo outorgado pelos supervisores ortodoxos, conhecido como "kasher le'mehadrin"¹⁰ (Ilan, 2000: 113).

Assim, isenções e exonerações de estudantes de academias rabínicas têm atingido o número aproximado de 30.000 homens por ano. Acordos adicionais têm sido implementados para eximir do serviço militar rabinos, árbitros das cortes rabínicas e homens com mais de cinco filhos.

Mais uma vez, poder-se-ia afirmar que, como em outras dimensões de conflito entre os setores laico e ortodoxo em Israel, a política das instituições nacionais, neste caso, a do exército em relação ao não

10. Existe uma hierarquia nos alimentos considerados *kasher* (do hebraico: idôneo para o consumo dos judeus observantes). No exército só podem ser adquiridos e consumidos alimentos *kasher*; entretanto, a população ortodoxa, mais rígida na observância da lei, só consome alimentos certificados pelos seus próprios supervisores de *kashrut*, conhecidos como alimentos "kasher le'mehadrin".

recrutamento dos ortodoxos, tem se manifestado através de decisões ambíguas. Em outras palavras, o exército se absteve de entrar em um persistente debate público que divide a população israelense. Foi só em 1998 que, pela primeira vez, o exército apelou ao governo, informando que o número de isenções de jovens ortodoxos para cumprirem o serviço militar tinha chegado a um patamar sem precedentes. Todavia, o exército não sugeriu nenhum tipo de punição. No mesmo ano, deputados do partido MERETZ¹¹ enviaram um recurso à Corte Suprema de Justiça exigindo o alistamento dos jovens ortodoxos. Segundo o veredicto da Suprema Corte, a questão deveria ser resolvida no Parlamento, exortando o *Knesset*¹² a legislar sobre o tópico em um período de 12 meses. Para Ilan (2000: 177-8), através desse veredicto a Corte Suprema conseguiu duas vantagens para si própria: 1) eximir-se da responsabilidade de uma decisão, transferindo-a ao Parlamento, e 2) poupar o judiciário de decidir sobre um tópico sumamente conflitante que o levaria a confrontar-se, mais uma vez, com o setor ortodoxo. Para compreender isto último é necessário lembrar que os rabinos ortodoxos não reconhecem a autoridade da Suprema Corte, fato que gerou conflitos violentos nas últimas décadas¹³. Em relação a um possível veredicto da Suprema Corte em favor do recrutamento dos ortodoxos, as lideranças ortodoxas afirmaram que não o aceitariam, orientando os jovens a escolher a prisão ou a emigrar do país. Chaim Cohen, durante anos juiz da Corte Suprema israelense, afirma que a sacralização do *Status Quo*, resultado dos acordos de coalizão entre os partidos seculares e os partidos religiosos, extrai dos parlamentares a livre ponderação sobre questões religiosas importantes que dizem respeito à própria natureza da democracia israelense. Ao mesmo tempo, criam um vácuo legal que dificulta aos juizes manifestar-se de forma geral sobre tópicos religiosos, sendo obrigados a fazê-lo em situações específicas através de decisões *ad hoc* (Cohen, 169-170).

11. MERETZ: partido político israelense do lado esquerdo do mapa político do país fundado em 1996 como uma união dos partidos MAPAM, RATS e SHINUI.

12. *Knesset*: do hebraico: parlamento israelense.

13. A expressão mais visível e pública desse conflito foi o não-acatamento das lideranças e seguidores do partido SHAS do veredicto da Suprema Corte, que condenou à prisão Arie Deri (deputado e ministro por SHAS) por malversação de dinheiro público. Ficaram na história de Israel as massivas e violentas demonstrações dos seguidores de SHAS diante do prédio da Suprema Corte e na casa de seu Presidente à época, Aharon Barak.

Segundo Stadler & Ben-Ari (2003), a razão principal da política ambígua do exército em relação ao alistamento de jovens ortodoxos é o número suficiente de recrutas existentes entre a população laica israelense, devido ao *baby-boom* da década de 1970 e ao grande influxo de imigrantes da ex União Soviética na década de 1980. A partir de uma outra perspectiva, em seu compreensivo livro sobre a comunidade ortodoxa israelense, Ilan (2000: 114) constata que dados da *Comissão Tal*¹⁴ concluíram que o alistamento de ortodoxos permitiria encurtar o serviço militar dos cidadãos do país em quatro meses (isto é, em 10%), ficando também menor o prazo de serviço dos reservistas.

Apesar disso, a importância maior do não-recrutamento dos ortodoxos é simbólica: ao escolher não cumprir com o serviço militar, o dever nacional mais importante em um país considerado em estado contínuo de guerra, os membros da comunidade ortodoxa reforçam seu status marginal na sociedade israelense, despertando ressentimentos fortes entre os cidadãos que servem no exército. Para a elite ortodoxa, entretanto, os judeus observantes que estudam nas academias rabínicas e, não os soldados do exército, são os verdadeiros defensores do povo de Israel. Em uma dimensão mais pragmática, é fácil observar na política teimosa e radical da não participação dos ortodoxos no serviço militar um mecanismo defensivo para manter intactas as muralhas do gueto ortodoxo. Dizendo de outro modo, essa política expressa o receio dos Grandes Rabinos de que o contato com o mundo secular no exército desperte entre os jovens observantes questionamentos em relação ao *modus vivendi* ortodoxo, abrindo espaço para o surgimento de dissidentes. Com efeito, alguns *iotzim li'sheelá* me contaram que o serviço militar foi a primeira experiência que lhes mostrou a possibilidade de uma vida alternativa; outros encontraram no alistamento o único modo de fugir das comunidades ortodoxas rumo à vida secular.

Os dados analisados permitem constatar a existência de cidadãos israelenses com direitos e deveres diferentes, fenômeno visível, também, no rigor com o qual são tratados os jovens seculares que alegando questões de consciência (pacifismo, oposição à política israelense nos Territórios Ocupados e outros) se negam a servir no exército. Para eles o tratamento é inequívoco: julgamentos sumários recorrentes sem

14. Comissão mista criada em 1998 para investigar o fenômeno do não alistamento de jovens ortodoxos no exército israelense

direito à defesa, e longos períodos de prisão até serem exonerados do exército¹⁵. Um processo inverso observa-se nas medidas tomadas com os ortodoxos que conseguem evitar o alistamento no exército apesar de trabalharem¹⁶. Nesses casos a lei estabelece prisão condicional ou pagamento de uma multa. Entretanto, até o momento não há precedentes de punições pela violação da lei (Ilan, 2000: 141-146).

3. TRABALHADORES DE DEUS VERSUS IDÓLATRAS

Estatísticas realizadas na década de 1990 revelam que o número de homens israelenses que não participam do mercado de trabalho tem aumentado substantivamente: de 6,5% na década de 1970 para 14,3% na atualidade (Berman 1999). A baixa participação de homens adultos no mercado de trabalho não reflete uma situação de desemprego. A causa principal da queda abrupta de trabalhadores ativos na economia israelense é o crescimento do número de homens ortodoxos que estudam nos *kolelim*, opção que lhes permite sustentar-se e sustentar as famílias sem trabalhar (Berman 1999). Ilan (2000: 260-263) afirma que 67% dos homens ortodoxos, isto é, um terço da população masculina ortodoxa, não trabalham, situação agravada na cidade de Jerusalém, onde o número chega a 72%.

A situação descrita difere se contrastada com a realidade das comunidades ortodoxas na Diáspora, e com a própria história da comunidade ortodoxa israelense. Em ambos os casos, o número de homens casados dedicados exclusivamente ao estudo é (e foi) bem menor, sendo que a aquisição de um ofício para o próprio sustento é (e foi) a regra (Friedman, 1991; Heilman, 1992; Berman, 1999; Ilan, 2000). De fato, tanto no universo ortodoxo diaspórico como no israelense de décadas atrás, a comunidade só sustentava para se dedicarem *full time* ao estudo da *Torá* os alunos brilhantes. Berman (1999: 13) é enfático

15. É interessante salientar que Amnesty International concluiu que a política do exército israelense discrimina os cidadãos que servem no exército (judeus, druzos beduínos e circacianos) em favor dos ortodoxos. (Cfr. Ilan 2000).

16. A "isenção" do serviço militar que, legalmente é considerada uma proteção enquanto os homens estudam nas Academias rabínicas, só pode ser obtida por aqueles que não trabalham. Esta questão ficará mais clara ao analisar a participação da população ortodoxa no mercado de trabalho.

ao analisar este tópico, cujas consequências negativas atingem as comunidades ortodoxas do país e a sociedade israelense se geral:

W Poder-se-ia afirmar que o comparecimento nas *yeshivot* é resultado de uma inclinação de amor aos estudos? Essa explicação é inconsistente com o fato de que em comunidades mais ricas no estrangeiro, geralmente seguidoras do mesmo *Rebbe*, os homens só frequentam as *yeshivot* até os vinte e poucos anos. Na comunidade *chassídica* de Montreal, por exemplo, só 6% dos homens maiores de 25 anos frequentam as *yeshivot* em tempo integral... em oposição ao 60% que o fizeram em Israel a meados de 1990. Além do mais, apesar do tradicionalismo da cultura ultra-ortodoxa, a situação na qual o homem médio fica na *yeshiva* até os 40 anos não têm precedentes, nem em Israel nem no exterior. Inclusive em Israel, os índices de comparecimento na *yeshiva* têm quase duplicado a partir de 1980 entre homens na faixa etária de 25 a 54 anos¹⁷

A transformação das academias rabínicas, de instituições elitistas em instituições abertas a todos os homens ortodoxos, é apontada por Liebman (1987) como o mecanismo principal desenvolvido pela ortodoxia para “defender-se” do mundo moderno. Mais precisamente, o isolamento dos homens ortodoxos em “instituições vorazes” constitui uma das estratégias mais eficientes para isolar os membros do grupo da sociedade maior, evitando possíveis deserções. Este fenômeno encontra sua expressão mais radical no contexto da sociedade israelense contemporânea. Com efeito, até a década de 1950, isto é, antes da instituição de centenas de academias rabínicas ao longo do país, deslumbrados com os feitos e sucesso do sionismo, foi grande o número de indivíduos que desertaram da ortodoxia.

A esses dados, é necessário acrescentar a abertura e disseminação, na mesma década, dos seminários *Beit Yaacov* para mulheres, criados para ensinar-lhes ofícios que lhes permitissem sustentar o lar. Esta revolução na estrutura produtiva da família ortodoxa foi obra do ra-

17. “Could extended Yeshiva attendance be out of the sheer love of learning? That explanation is inconsistent with the fact that in much wealthier communities abroad, often followers of the same *Rebbe*, the men seldom attend Yeshiva past their mid-twenties. In the Montreal Hasidic community, for example, only 6% of men aged 25 older attend Yeshiva full time.... As opposed to 60% in Israel in the mid-1990s. Moreover, despite the traditionalism of Ultra-Orthodox culture, a situation in which the average man stays in Yeshiva till age 40 is unprecedented, both in Israel and abroad. Even in Israel, Yeshiva attendance rates have risen by almost half since 1980 for men aged 25-54” (Berman 1999: 13).

bino Abraham Yshaiahu Karlitz, o famoso *Chazon Ish*, que estipulou que a única vida aceitável para o judeu observante é a dedicação em tempo integral aos estudos religiosos. Em sua pesquisa compreensiva sobre ortodoxia israelense, Friedman (1991: 57) traz um dado interessante: nos anos ‘50, o melhor *shiduch*¹⁸ para um jovem ortodoxo era uma egressa do seminário *Beit Yaacov*. Hoje as mulheres ortodoxas estudam em instituições que as capacitam para exercer algum tipo de atividade rentável, geralmente ligada à docência ou à computação.

No que diz respeito à queda da participação dos homens ortodoxos no mercado de trabalho, a grande reviravolta tem se operado em 1977, momento em que os partidos ortodoxos se fortalecem, permitindo aos Grandes Rabinos serem mais radicais em seus posicionamentos e demandas. Como vimos acima, a ausência de homens ortodoxos no mercado de trabalho é um fenômeno relativamente novo e está diretamente relacionado à isenção do serviço militar¹⁹ e ao grande número de subsídios do Estado que recebem aqueles que estudam nos *kolelim* até os 41 anos, ao que se somam doações de filantropos do exterior (Berman 1999). Os subsídios para as famílias ortodoxas cujos pais de família estudam nos *kolelim* incluem: garantia de renda mínima, isenção no pagamento do imposto à propriedade, descontos consideráveis para creches e internatos, subsídios significativos para famílias com mais de seis filhos, ajuda financeira na compra ou aluguel de moradia, entre os mais importantes. Para Ilan (2000: 314), estes subsídios seguem a tendência de um aumento anual de 5%. Berman (1999: 14) traz dados mais precisos, e alerta sobre os desdobramentos desta política para as comunidades ortodoxas por um lado, e para a sociedade israelense como um todo, por outro:

W Famílias com pais em *yeshivot* são extremamente dependentes do apoio do governo. Só 18% do ingresso dessas famílias provém de salários, sendo que grande parte de essa soma provém do salário das mulheres. Transferências de instituições (além do Instituto de Segurança Nacional) são responsáveis por 39% dos ingressos. Essas transferências, majoritariamente do governo, representam pelo menos 70% dos ingressos dessas famílias, sem contar as pensões e outros programas de apoio. Em suma, a combinação do aumento na frequência nas *yeshivot* e o incremento natural da população têm criado um rápido aumento

18. Do Hebraico: arranjo matrimonial.

19. É importante lembrar que, segundo a lei, trata-se da protelação no recrutamento dos homens ortodoxos que estudam nos *kolelim*.

nos números absolutos e na proporção de famílias ultra-ortodoxas dependentes do governo... Nos níveis atuais de transferências e taxas, o crescimento da população ultra-ortodoxa fará com que o sistema de bem-estar israelense se torne inadimplente e entrem em falência municípios com níveis altos de população ortodoxa²⁰.

Stern (2003:70) afirma que Bnei Brak e Jerusalém (cidades eminentemente ortodoxas) se encontram entre as mais pobres do país. Em 1995, quase a metade da população ortodoxa de Jerusalém se encontrava debaixo da linha de pobreza em contraste com 6,9% dos outros setores da cidade. As causas atribuídas a esta situação são o baixo índice de homens ortodoxos que participam do mercado de trabalho e o aumento da natalidade nas famílias ortodoxas.

As consequências da baixa participação dos homens ortodoxos no mercado de trabalho são múltiplas, mas podem ser resumidas na crescente pauperização da população ortodoxa – que, se comparada ao restante da população israelense, apresenta índices de pobreza significativos – e na revolta despertada entre segmentos laicos da sociedade, para os quais sustentar famílias e instituições ortodoxas tem se transformado num fardo e injustiça difíceis de tolerar. Mas se os setores laicos acusam os ortodoxos de viverem à custa do Estado e dos impostos pagos por aqueles que trabalham, é interessante conhecer a perspectiva ortodoxa, para a qual a isenção do trabalho tem profundas raízes teológicas e sociológicas.

Numa extensa e sistemática pesquisa sobre a relação da ortodoxia israelense com o trabalho, Nurit Stadler (2002; 2003) observou que, com o intuito de justificar o número baixo de homens ortodoxos no mercado de trabalho, a ortodoxia israelense tem estabelecido um duplo diálogo. Por um lado, com a sociedade israelense secular, por outro, com as fontes judaicas. Em relação ao primeiro plano, o que sobressai é a desqualificação do *ethos* sionista do trabalho, condensado em expressões tais como *avodá ke'dat* (o trabalho como religião) e *avodá hi chaieinu* (o trabalho é nossa vida), cunhadas pelos pioneiros

20. "In short, the combination of increased in Yeshiva attendance and natural population increase has created a rapid increase in the absolute number and proportion of Ultra-Orthodox families dependent on government support... At current levels of transfers and taxes the Ultra-Orthodox population growth rate will make Israel's welfare system insolvent and bankrupt municipalities with large Ultra-Orthodox populations" Berman (1999: 14). Os grifos são meus.

Não há *mitzva*
para trabalhar

que chegaram a Israel no início do século XX e que rapidamente se transformaram em um dos pilares da sociedade israelense em construção. A crítica ortodoxa ao *ethos* trabalhista secular destaca que o objetivo último do trabalho é melhorar as condições de vida do indivíduo; a cultura do trabalho acaba por controlar o homem, transformando-se em um *dibuk*²¹ que deve ser extirpado. Considerada o ídolo dos tempos modernos, a obsessão pelo trabalho converte os judeus em *idólatras*, ao mesmo tempo em que coloca o indivíduo e suas necessidades no centro da experiência humana. Consequentemente, o trabalho, valor inerente à visão antropocêntrica secular, constitui uma ameaça à compreensão teocêntrica ortodoxa do universo.

O diálogo com as fontes judaicas salienta o fato de que ao longo dos séculos o judaísmo nunca deu um valor destacado ao trabalho, que desde os primórdios foi considerado uma multa ou um imposto que o homem deve a Deus²². Os manuais, folhetos e livros que hoje circulam em Israel para esclarecer aos judeus ortodoxos a posição das lideranças rabínicas em relação ao trabalho salientam a narrativa do êxodo do Egito, mais precisamente, o *maná* com o qual Deus proveu o povo judeu na longa travessia pelo deserto. Na vasta literatura difundida entre as comunidades ortodoxas israelenses também é destacada a interpretação de Rashi sobre os chamados do Profeta Jeremias para que o povo escolhido estudasse e observasse a Lei. Indagado pelo povo sobre as dificuldades materiais inerentes a uma vida dedicada a servir a Deus, a resposta de Jeremias foi taxativa: Deus provê *maná* a todos os que acreditam nele. Dizendo de outro modo, o bom judeu, o judeu observante, não deve se preocupar com o sustento: em todas as gerações, através de milagres, isto é, através do *maná*, a segurança econômica foi, é e será garantida aos estudiosos da *Torá*. Paralelamente, a visão ortodoxa do trabalho destaca as diferenças entre corpo e alma, afirmando a soberania desta última e lembrando que o corpo só deve servi-la para se aproximar do sagrado. A partir dessa perspectiva, a dependência do *maná* é a dependência total de Deus, considerada a situação ideal que deve imperar em todas as comunidades de judeus observantes.

21. Do hebraico: figura da mística judaica similar ao encosto, espírito mau que deve ser exorcizado.

22. Acredito interessante assinalar que nenhum dos 613 preceitos da *Tora* obrigam o homem a trabalhar.

Tendo como universo de análise a realidade sumariamente descrita, Stadler (2002; 2003) observou que a visão fatalista do judaísmo ortodoxo em relação ao trabalho tende a se radicalizar na medida em que o empobrecimento da população ortodoxa cobra magnitude. Assim, a tensão sofrida por milhares de indivíduos (principalmente das gerações mais jovens) entre optar pelo mundo material ou pelo mundo espiritual, não tem alternativas no âmbito da sociedade laica, ou seja, no mercado de trabalho, uma vez que a resolução desse conflito se encontra na espera e convicção da chegada do *maná*. Uma vida dedicada à *Torá*, então, tem se convertido em um imperativo ideológico-metafísico que permitiu a consolidação de um novo estilo de vida ortodoxo, que começou a delinear-se em Israel a partir da década de 1950 e que encontra nos dias de hoje sua expressão mais nítida: a sociedade dos estudiosos.

Berman (1999), no entanto, atribui causas sociológicas à falta de estímulo dos ortodoxos para participar do mercado de trabalho. O “sacrifício subsidiado” é a expressão escolhida pelo autor para explicar os mecanismos que conseguem manter os ortodoxos fora da economia produtiva. Segundo Berman, como outras seitas, a ortodoxia exige de seus membros sinais de sacrifício que expressem seu apoio incondicional ao grupo. O estudo em academias religiosas por alguns anos foi suficiente até a mudança dessa política no Estado de Israel pelas razões analisadas. Nesse contexto específico, isto é, o de um Estado que subsidia amplamente o grupo, os homens ortodoxos devem demonstrar seu apoio incondicional por meio de uma exigência maior em relação aos anos dedicados ao estudo religioso, considerado o *dessideratum* para os judeus observantes. É através da combinação “sinal”/subsídios que os homens ortodoxos são desestimulados a participarem do mercado de trabalho.

Consideradas as múltiplas variáveis que entram em jogo para desalojar do mercado de trabalho os homens ortodoxos, poder-se-ia concluir que a tendência é de se manter ou até de crescer. Todavia, se as lideranças ortodoxas continuam radicais no seu posicionamento (que, como foi observado, lhes outorga inúmeros benefícios nas próprias comunidades e no poder de barganha que têm na arena político-partidária israelense), no final da década de 1990, vozes que reivindicam o direito do setor ortodoxo a trabalhar para o próprio sustento e melhorar assim a qualidade de vida de seus membros começam a ser ouvidas.

4. COERÇÃO RELIGIOSA: ALGUNS DADOS

Em 1958, o primeiro ministro de Israel, David Ben-Gurión, consultou cinquenta “Sábios” judeus – de Israel e da Diáspora – sobre o controvertido tópico que logo ficou conhecido como “quem é judeu”. À época, o problema era circunscrito e fazia eco a um fenômeno suscitado no final da década de 1950: como registrar os filhos de casamentos mistos, nos quais a mãe não é judia, mas ambos os pais desejam que o filho seja judeu?²³

Se a questão pareceria ser pura e simplesmente de cunho burocrático, seus desdobramentos foram de grande envergadura e levaram, em 1958, ao desmantelamento da coalizão governista. Isto sucedeu quando o MAFDAL (partido religioso nacionalista) abandonou o governo, após discordar da medida inovadora tomada pelo então Ministro do Interior, Israel Bar-Yehuda, que estabelecia que é judeu quem se auto-define judeu e não aquele que é definido como judeu pela Lei Judaica (*Halachá*)²⁴. Um ano depois, pressionado pelos partidos ortodoxos, Ben-Gurión anulou o veredicto de Bar-Yehuda e o MAFDAL retornou ao governo. No mesmo ano, o novo Ministro do Interior, Chaim Moshé Shapira, representante do MAFDAL na nova coalizão governista, instituiu um precedente, estabelecendo que é judeu todo filho de mãe judia ou toda pessoa que se converteu ao judaísmo. Essa definição transformou-se em lei em 1967, e pode ser considerada o início de um longo debate público em torno da questão: que instância, no Estado de Israel, decide quem é judeu. Um novo precedente foi instituído em 1996, ano em que o governo israelense legislou a lei de conversão, estipulando que o Ministério do Interior só aceitará conversões realizadas por rabinos ortodoxos, deslegitimando, assim, as correntes religiosas conservadora e reformista. A definição de 1996 sobre “quem é judeu?” vigora até os dias de hoje, provocando numerosos problemas para os cidadãos israelenses que não aceitam a autoridade da religião ou rejeitam o monopólio da ortodoxia para decidir sobre um tópico tão questionado.

23. Segundo a Lei Judaica, é judeu o filho de mãe judia ou aquele que se converteu ao judaísmo.

24. Em diversas oportunidades os partidos religiosos israelenses abandonaram as coalizões governistas quando não eram satisfeitas suas demandas.

A controvertida Lei do Retorno²⁵ – de inspiração basicamente nacionalista e secular – outorga a todos os judeus que emigram para Israel direito de transformar-se automaticamente em cidadãos do país. Todavia, as emendas adicionadas ao longo do tempo por pressões dos setores ortodoxos têm restringido o número dos potenciais aspirantes à cidadania israelense, desencadeando ríspidos debates no país. Este problema tem se manifestado com mais virulência na década de 1990, época em que emigraram para Israel um milhão de judeus da ex União Soviética e milhares de judeus da Etiópia, cujo judaísmo não foi reconhecido pelo Rabinato. Além do mais, o que se observa é a falta de um critério unívoco nas diferentes repartições estatais no que diz respeito à aceitação da *Halachá* como instância legitimadora na definição de quem é judeu. Assim, por exemplo, se o Ministério do Interior só registra como judeus os filhos de mãe judia ou aqueles que comprovem a conversão ao judaísmo através da ortodoxia, o Ministério de Absorção e o Exército são mais lenientes ao reconhecer como judeus indivíduos que não respondem à definição *haláchica*. Provavelmente, na proibição de que soldados mortos em combate sejam enterrados em cemitérios judaicos²⁶ encontramos a expressão mais dramática de um conflito que abrange múltiplas dimensões da sociedade israelense, colocando em xeque a própria possibilidade de Israel ser definido, simultaneamente, como Estado judeu e democrático.

Como fora analisado no capítulo 1, a disparidade de concepções sobre quem é judeu e como definir o judaísmo originou-se na *Hascalá* (Movimento Iluminista Judaico); entretanto, nas últimas décadas novas concepções têm surgido – tanto em Israel quanto na Diáspora

25. A Lei do Retorno nasceu com o objetivo de servir de ação reparadora para as vítimas do Nazismo e seus descendentes, discriminados pelas Leis da Pureza de Sangue de Nuremberg. Paradoxalmente e, como assinala Kimmerling (2004: 258-9), uma lei criada para reparar um tipo específico de discriminação racial contém conotações racistas. Nesse sentido, a lei que tinha como meta proporcionar cidadania israelense a todo judeu, seu cônjuge e descendentes de três gerações – em um espelho ao avesso das leis racistas da Alemanha hitlerista – transformou-se em um mecanismo que discrimina todos aqueles que não são judeus segundo sua definição estrita e, obviamente, os cidadãos não judeus do Estado de Israel.

26. É importante assinalar que em Israel são poucos e pequenos os cemitérios laicos (em comparação ao grande número de cemitérios judeus, cristãos e muçulmanos); e os poucos que existem estão localizados nos *kibutzim* (aldeias cooperativas de inspiração socialista).

– como consequência da proliferação de critérios para a definição de identidades étnico-religiosas com o advento da Pós-Modernidade. No caso específico de Israel, trata-se de um problema nacional: o da aceitação como iguais de um significativo número de novos imigrantes e dos cidadãos não-judeus do Estado²⁷.

Ciente dos riscos inerentes à adoção da Lei Judaica como critério para registrar no Ministério de Interior cidadãos autodefinidos judeus, mas sem saber como resolver o conflito, Ben-Gurion decidiu consultar “cinquenta sábios” judeus, entre os quais personalidades de todas as correntes judaicas: ortodoxia, neo-ortodoxia, reformismo e judaísmo secular (estes últimos, acadêmicos de grande prestígio). As respostas recebidas refletem uma gritante falta de uniformidade e algumas surpresas. Assim, enquanto os judeus ortodoxos privilegiaram o componente religioso do judaísmo, mostrando-se radicais ao defender a *Halachá* como única instância legítima para a definição de “quem é judeu”, alguns rabinos neo-ortodoxos e reformistas da Diáspora responderam com mais cautela, sugerindo a criação de categorias intermédias entre “judeu” e “não-judeu”, até o problema receber uma solução definitiva. É interessante assinalar que os representantes do judaísmo secular consultados, embora enfatizassem o componente nacional da identidade judaica moderna e a importância da adoção de critérios universalistas para definir a cidadania no Estado de Israel, direta ou tangencialmente tomaram a *Halachá* como ponto de partida para a reflexão – e a decisão (Bem-Rafael, 2001).

Os dados e análises trazidos revelam que as problemáticas para a definição de “quem é judeu” e o que é o judaísmo não se restringem a uma questão acadêmica (sociológica, antropológica, filosófica), nem pessoal (viver em Israel equivale a ser judeu?, ou como seguir sendo judeu após ter abandonado a ortodoxia?). Muito pelo contrário, a variedade de definições encontradas expressa complexas problemáticas sociais e culturais que em Israel se manifestam do modo conflitivo, constituindo a Lei do Retorno uma de suas expressões mais importantes. A crescente ingerência da religião na vida pública e privada dos cidadãos judeus israelenses pode ser compreendida como outra faceta desse problema, denominado pelos setores laicos coerção religiosa.

27. Esta situação gera conflitos inexistentes nas comunidades diaspóricas, nas quais não existe uma única instância legitimadora de pertencimento ao grupo

Duas áreas neurálgicas refletem a imposição de valores ortodoxos à população secular israelense: a do direito familiar e a da organização e gerenciamento do espaço público.

Em relação ao primeiro tópico, em 1953 foi sancionada a lei que estabeleceu que matrimônio e divórcio ficariam sob jurisdição dos tribunais rabínicos, todos eles de orientação ortodoxa²⁸. O casamento civil é um dos quesitos mais importantes reivindicados pelas ONGs que lutam contra a coerção religiosa no país. Não se trata exclusivamente de uma luta pela defesa de princípios, neste caso, os direitos individuais dos cidadãos israelenses, mas da tentativa de resolver os numerosos problemas suscitados pelas restrições feitas pelas cortes rabínicas em casos específicos. Assim, por exemplo, o Rabinato não aceita a consumação de matrimônios entre pessoas do mesmo sexo, pessoas cujo judaísmo não responde aos critérios *haláchicos*, pessoas pertencentes a religiões diferentes ou, no caso de um Cohen, o casamento com uma mulher divorciada. A solução encontrada por milhares de indivíduos, cujo número aumenta ano a ano, é contrair matrimônio fora do país, geralmente, no Chipre²⁹. Em caso de divórcio, esses casais têm duas possibilidades: oficializá-lo no país no qual foi consumado o matrimônio ou apelar às cortes rabínicas. A primeira opção é cara e demorada; a segunda viola a liberdade individual daqueles que rejeitam a autoridade dos tribunais rabínicos e/ou se definem como pessoas seculares, agnósticas ou atéias.

A dramática luta das *agunot*, mulheres que não conseguem obter o divórcio dos maridos³⁰, também deve ser incluída entre as situações

28. Segundo essa mesma lei, inspirada no direito vigente na Palestina sob domínio dos Impérios Turco e Britânico, só podem casar em Israel duas pessoas registradas como pertencentes a uma das quatro religiões reconhecidas: a judaica, a cristã, a muçulmana e a druzá.

29. Segundo dados do Instituto Central de Estatísticas, no ano 2000, três mil e quinhentos casais preferiram contrair matrimônio no exterior. Este número representa 7% do total de matrimônios consumados entre israelenses nesse ano. Cfr. Site Hofesh.org.il

30. A *Halachá* aceita o divórcio; entretanto, trata-se de um ritual no qual o homem repudia a mulher outorgando-lhe o *guet* (documento que formaliza o divórcio). Enquanto a mulher não recebe o *guet*, fica impedida de casar novamente e, caso tenha filhos com outro homem, eles são considerados bastardos: filhos de uma relação adúltera. Os bastardos são proibidos de contrair matrimônio em Israel, multiplicando, assim, o processo discriminatório por gerações.

mais graves geradas pela imposição da *Halachá* ou Lei Judaica aos cidadãos do país. Assim, apesar de existir a possibilidade de que os casais em processo de divórcio recorram aos tribunais seculares para acertar questões relativas à pensão alimentícia, custódia dos filhos e separação de bens, nenhum acordo pode ser implementado até a mulher receber o *guet* do marido. Isto permite que os homens utilizem o *guet* como forma de extorquir as esposas em relação aos itens mencionados. A situação das mulheres é especialmente delicada uma vez que não existe na burocracia do estado de Israel a figura da *aguná*, o que as inabilita para receber direitos assistenciais de moradia e educação dos filhos.

A segunda dimensão na qual a coerção religiosa exerce poder significativo é o espaço público, utilizado como arena para confrontos entre os setores laicos e ortodoxos do país, em sua luta para modelar a identidade israelense. Exemplos nesta área são a falta de serviços durante o descanso sabático, como a inexistência de transporte público e vôos da companhia aérea nacional *El-al*, fechamento de vias públicas, proibição de funcionamento de espaços comerciais e de lazer. Desde o estabelecimento do Estado de Israel em 1948, os embates em relação a estes quesitos levaram a confrontos violentos entre judeus ortodoxos, judeus laicos e autoridades policiais, desencadeando, inclusive, crises políticas com o desmembramento, em não poucas ocasiões, das coalizões governistas. Driblar a lei através de diversos mecanismos (como a abertura de espaços de lazer alegando seu conteúdo cultural) ou veredictos jurídicos *ad hoc* (que permitem o funcionamento de comércios em determinados lugares e circunstâncias) é o modo através do qual o setor secular tem conseguido algumas vitórias. Entretanto, e como faz questão de destacar Kimmerling (2004: 256), desde a sua instituição, o *Status Quo* incrementou sua área de incumbências, provocando a judaização do espaço público israelense. As razões desse fenômeno são a ausência de uma política secular cristalizada. Mais precisamente:

A causa principal do lugar marginal das lutas pelo caráter do espaço público em Israel e seu deslocamento do contexto geral deve-se à impossibilidade do Estado e da maioria da população judaica de confrontar-se com o problema central, mencionado reiteradamente ao longo do texto: a falta de separação entre nacionalidade e religião, e o caráter integral da identidade judaica do Estado de Israel (Kimmerling, 2004: 256).

Em síntese, a consulta de Ben-Gurión aos “sábios judeus” deve ser interpretada, mais como a manifestação da curiosidade intelectual e a percepção da gravidade do problema pelo então primeiro ministro israelense, do que a procura por respostas que permitissem a adoção de uma política unívoca que legislasse sobre o lugar e status da religião no moderno Estado de Israel. Não devemos esquecer que, antes até da proclamação do Estado em 1948, Ben-Gurión valeu-se das alianças com a ortodoxia em sua luta política contra o partido revisionista de Zeev Jabotinski e alguns grupos da extrema esquerda.

5. SIONISMO SECULAR VS. ORTODOXIA (NÃO-SIONISTA): OU DA LEGITIMIDADE PERDIDA

Considerando sucessivamente as problemáticas analisadas, um interrogante merece resposta: como um Estado que nasceu da luta empreendida por um movimento secular, de orientação majoritariamente socialista, mudou seu caráter a ponto de hoje existirem pessoas que afirmam que, à diferença dos países ocidentais, Israel não passou por um processo profundo de secularização? A resposta é complexa, já que abrange elementos das dimensões estrutural e superestrutural, isto é, a criação de um Estado e a ideologia que levou à sua criação.

Em seu clássico *A sociedade israelense*, Eisenstadt é enfático quando afirma que os primeiros sionistas convergiram em um ponto só: a necessidade histórica da criação de uma sociedade judaica moderna, diferente – até em franca oposição – à estrutura e princípios das comunidades judaicas diaspóricas³¹. Mais precisamente, uma sociedade moderna capaz de promover mudanças além de suas próprias premissas institucionais. A tensão entre valores “velhos” e “novos” permaneceu constante ao longo das décadas após a fundação do Estado de Israel, não existindo um acordo em como se implementariam – e que ênfase seria dada – a seus aspectos tradicionalistas, universalistas, revolucionários, religiosos, seculares e socialistas.

31. É vasta a literatura (histórica, sociológica, antropológica e de ficção) que analisa a negação da diáspora no discurso sionista, a partir do estabelecimento da dicotomia Israel-Exílio, com os múltiplos desdobramentos valorativos implícitos nela.

Ainda assim, não há dúvidas de que até a década de 1970, as elites ashkenazitas³² israelenses construíram uma hegemonia sobre a base da consolidação de uma identidade nacional coletiva que negou as identidades particularistas dos milhares de judeus que, provenientes de centenas de países, se estabeleceram em Israel (Topel 1996; Kimmerling 2001 e 2004, Yona & Goodman 2004). Essa identidade nacional se articulou a partir da relação especial dos judeus com seu passado e seu futuro, expressando-se na lealdade unívoca ao novo Estado e às premissas sionistas, assim como elas foram concebidas pela elite *ashkenazita*, secular, socialista, veterana e nacionalista³³. Essa nova identidade transformou-se em uma narrativa que, rapidamente se tornou ubíqua, deslegitimando qualquer intento de compreender a realidade e agir de forma alternativa (Ezrachi 1998, Silberstein 1999, Kimmerling, 2001, 2004).

Poder-se-ia afirmar, seguindo Foucault, que o sionismo instituiu um “regime de verdade”, no qual um complexo aparelho de instituições, políticas e códigos, ou seja, práticas discursivas e não discursivas, moldaram a realidade social do estado em construção. A narrativa sionista prescreveu de forma abrangente os limites do discurso, outorgando legitimidade a uma única visão de mundo e de sociedade israelense. Entretanto, não se deve homologar a sociedade israelense aos regimes totalitários, uma vez que estamos contemplando um sistema democrático com eleições livres, multipartidismo, rodízio de governos e liberdade de imprensa. A chave para compreender o poder da narrativa sionista é a legitimidade imanente a ela. Assim, se uma história pós-sionista da criação do Estado de Israel e seus desdobramentos até os dias de hoje coloca a ênfase no conflito, a narrativa sionista o minimizou ou negou sua existência. Dizendo de outro modo, o poder da narrativa sionista deve ser procurado no sucesso na construção de um consenso nacional, considerado, durante três décadas pelo menos, inabalável e indiscutível.

32. É importante levar em consideração que até a década de 1990, as elites ashkenazitas controlaram a política implementada no país através dos poderes executivo, legislativo e judiciário, do aparato partidário, da Histadrut, das maiores empresas, e da rede educativa.

33. Cfr. *Ketz Shilton Ha'Achussalim*, de Baruch Kimmerling (do hebraico: o fim do governo dos Achussalim: acrônimo composto pelas iniciais dos termos: ashkenazita, secular, socialista, veterana e nacionalista).

Do ponto de vista estrutural, é importante lembrar que até a guerra de 1967, a própria existência do Estado de Israel estava em jogo, existindo ameaças concretas que permitiam cogitar sua destruição. Simultaneamente, desde a fundação do Estado, as elites se colocaram como objetivo desenvolver uma economia estatista num contexto econômico precário, através da colonização das terras outorgadas na Partilha da Palestina, da criação e desenvolvimento de instituições políticas, econômicas, judiciais e educativas, da absorção da enorme massa de imigrantes provenientes da Europa pós-guerra e dos países árabes e muçulmanos³⁴, da organização de um exército moderno e da necessidade de encontrar emprego para centenas de milhares de imigrantes e veteranos.

Esmiuçando os elos mais importantes da narrativa sionista, Ezrahi (1998) a caracteriza como narrativa épica, na qual não existiu espaço para o indivíduo, além de, como vimos acima, deslegitimar quaisquer alternativas de compreensão da realidade sociopolítica e cultural. Nesse sentido, como movimento, o sionismo recebeu influências mais marcantes do nacionalismo e das diversas variantes coletivistas em voga à época, que do liberalismo. Além do mais, na concepção sionista, toda manifestação de individualismo foi rotulada como fraqueza, egoísmo e/ou depravação moral. Ezrahi (1998) também chama a atenção para o fato de que se bem o *kibutz* nunca representasse mais que um 5% da população do país, o ideal do *kibutznik*³⁵, impregnado de valores patrióticos, altruístas, de camaradagem, de sacrifício em prol do Estado e com uma alta moral em relação ao trabalho, foi compartilhado pela população como um todo, que o considerava fundamental para a existência e continuidade de Israel como Estado soberano. As organizações que veicularam esses ideais entre a população foram o exército (que entre suas funções foi incumbido de socializar e educar³⁶ os novos imigrantes), as escolas públicas (que constituem a grande maioria das escolas em Israel), a *Histadrut*³⁷, os movimen-

34. No ano da proclamação da Independência do Estado de Israel, viviam em seus limites 600.000 judeus, sendo que entre 1948 e 1952, o país teve de absorver mais de 1.000.000 de novos imigrantes, grande parte deles chegou como refugiados (Eisenstadt 1977).

35. Do hebraico: membro de um *kibutz*.

36. Um grande número dos soldados e reservistas do exército israelense eram imigrantes que deviam ser alfabetizados na língua hebraica.

37. Associação unificada dos sindicatos de Israel.

tos juvenis, os meios de comunicação e a complexa burocracia destinada a absorver a imigração maciça que chegou ao país a partir da década de 1950. E para todos os grupos e setores da nova sociedade israelense ficou claro que a *israelidade* se homologava à visão de mundo da elite *achusalita* (Kimmerling 2001, 2004).

Em suma, como produção europeia dos séculos XIX e XX, o sionismo partiu da premissa que resolveria – ou, para melhor dizer, deveria resolver – o problema *universal* judeu. Essa é uma das razões que explicariam a negação – proposital e inconsciente – de ideologias que mostrassem os conflitos desencadeados pelo convívio de diferentes tipos de judeus e de judaísmos na sociedade israelense em construção. Para que esses conflitos aparecessem nos cenários social, político e cultural houve que esperar algumas décadas. A guerra dos Seis Dias em 1967, a guerra de Yom Kipur em 1973, a guerra do Líbano em 1982 e a primeira *Intifada* (levantamento popular palestino) em 1987 marcaram o fim do consenso nacional, com a concomitante manifestação pública e radicalização das divergências que enfrentam distintos setores da sociedade israelense, tanto no que diz respeito às questões internas, quanto aos conflitos com os palestinos e com os países árabes.

A pluralidade de grupos que convivem na sociedade israelense mantêm fronteiras bem definidas que revelam a existência de culturas específicas com objetivos e recursos próprios. Essas culturas particularistas são visíveis na separação geográfica – ou seja, na criação de bairros ao redor de uma identidade étnico-cultural – e nos diferentes padrões de consumo e estilo de vida, aos que se acrescenta o estabelecimento de instituições próprias, como escolas, sinagogas, redes de comercialização, organizações de assistência social e meios de comunicação. Kimmerling (2004:13) ainda salienta que:

Cada uma dessas culturas tem, não só características internas próprias, mas uma visão diferente de quais deveriam ser as regras do jogo e a distribuição de recursos desejáveis no Estado como um todo. Em diversas oportunidades, essas reivindicações manifestam-se na criação de sistemas jurídicos e de “justiça” próprios³⁸, que são impostos à sociedade geral, quebrando o monopólio do Estado nessa área de atuação³⁹.

38. Kimmerling faz referência às cortes rabínicas que, como fora mencionado, em Israel detêm o monopólio do direito familiar.

39. Tradução do hebraico da autora.

Entre as culturas mas visíveis que hoje se diferenciam e até confrontam no cenário israelense, podemos citar os seguintes grupos: o religioso-nacionalista (cujo expoente mais radical foi o movimento fundamentalista *Gush Emunim*: o *Bloco dos Fiéis*, representado pelos colonos que ocuparam os territórios palestinos após a guerra de 1967), o ortodoxo antissionista, o oriental-tradicionalista, o árabe-israelense, os imigrantes russos, os imigrantes etíopes e o grupo representado pela classe média secular, composta em ampla medida – ainda que não exclusivamente – pelos descendentes dos veteranos. Assim, a partir da década de 1990, em um contexto pluralista (durante três décadas negado) que começou a reivindicar o multiculturalismo como ideologia e política legítimas, a elite *achusalita* ficou destituída de seu poder de aglutinar os outros grupos ao redor do sionismo à la partido trabalhista, embora continue à frente de grande parte da indústria e do comércio, dos meios de comunicação institucionalizados, e ainda possua o controle do Supremo Tribunal de Justiça e dos altos escalões da Academia (Kimmerling 2004).

Já com relação à esfera política, os primeiros grupos que deixaram ouvir suas reivindicações setoriais, organizada e publicamente, foram os religiosos-nacionalistas e os orientais-tradicionalistas. A guerra dos Seis Dias e a Guerra de *Yom Kipur* favoreceram interpretações escatológicas para as lideranças religiosas-nacionalistas, que se apressaram a tomar sob sua “tutela” o “comando” da sociedade israelense, ampliando, inclusive, as fronteiras do Estado de Israel para convertê-lo no Grande Israel⁴⁰. Duas razões explicam a queda da hegemonia sionista-socialista em Israel. Por um lado, a terceira geração de *achusalitas* escolheu um caminho próprio, caracterizado por uma virada radical ao individualismo. Por outro, a primeira *Intifada* mostrou os limites da utopia sionista a importantes setores da sociedade israelense, ao mesmo tempo em que confrontou o país com um novo tipo de conflito armado.

O vácuo ideológico deixado pelos *achusalitas* foi ocupado com sucesso pelo bloco religioso-nacionalista, que se apropriou do discurso sionista dos pioneiros, modificando-o e acrescentando o ingrediente religioso-fundamentalista. Contudo, rapidamente o radicalismo do grupo levou a que um significativo número de israelenses duvidasse do objetivo de estender as fronteiras do Estado para estabelecer o “Grande Israel”. Nesse contexto de inércia política, confusão ideoló-

40. Cf. Aran 1985, 1990.

gica, esgotamento dos ideais que deram origem ao Estado de Israel e crescimento do nacionalismo fundamentalista, de forma similar à de outros grupos periféricos da sociedade israelense, a ortodoxia começa a reivindicar sua própria agenda (política, cultural e social). Poder-se-ia afirmar que esse processo teve seu grande momento na década de 1990, época em que os partidos ortodoxos (principalmente SHAS⁴¹, mas também os mais antigos) conseguiram constituir a terceira força política no *Knésset*. Um outro fenômeno que revela o fortalecimento da ortodoxia em particular e da religião em geral e, mais importante do que isso, a recuperação da legitimidade perdida do judaísmo religioso entre amplos setores seculares da sociedade israelense é o movimento de *chazará bi'teshuvá*⁴². Inspirado no proselitismo dos rabinos ortodoxos nos Estados Unidos, na década de 1970 rabinos doutrinários começam a agir ativamente em Israel⁴³, conseguindo milhares de adeptos – e legitimidade – para o bloco ortodoxo.

Em síntese, uma conjunção de fatores históricos, políticos, sociais, culturais e demográficos coadjuvou no enfraquecimento do sionismo em sua versão secular-socialista. Cansados de carregar sobre os ombros o fardo da mobilização constante em prol do bem comum, a terceira geração de *achusalitas* cede terreno para que outros grupos e setores decidam sobre as regras legítimas do jogo, dando nova forma à israelidade. Sem dúvida alguma, este processo esteve influenciado, também, pela orientação hiper-individualista característica do Ocidente Pós-moderno. Talvez a criação do partido SHINUI (do hebraico: mudança), cuja plataforma política centrou-se na luta contra a coerção religiosa, e que nas eleições de 2003 conseguiu ser a terceira força política no país, possa ser considerada a última tentativa das elites *achusalitas* para tentar “restabelecer a ordem” política em Israel (Kimmerling 2004). Entretanto, o fracasso eleitoral e o desmembramento de SHINUI poucos anos depois revelam que a questão reli-

41. Partido político liderado pelo carismático Rabino Ovadia Yosef. SHAS se caracteriza por defender os direitos da população oriental-tradicionalista de baixa renda, conjugando interesses religiosos de cunho ortodoxo, com reivindicações de classe e étnicas.

42. Do hebraico: volta à resposta; designa o movimento de “retorno às raízes” ou volta à religião, pelo que passaram milhares de judeus seculares do mundo inteiro.

43. Cf. Pesquisas sobre o movimento de *chazará bi'teshuvá* em contextos diversos: Aviad 1983, Danzger 1989, Topel, 2005.

giosa em Israel está inextricavelmente relacionada a outros conflitos, não podendo ser reduzida a uma única variável. Outra interpretação possível do fracasso de SHINUI é a falta de apelo de um partido eminentemente liberal e cem por cento *ashkenazita* em uma sociedade claramente dividida em grupos étnico-culturais, minorias nacionais e comunidades ortodoxas politizadas, estas últimas sem compromisso com as regras de jogo democráticas.

A complexidade da composição étnico-religiosa da sociedade israelense e as representações que os próprios israelenses têm em relação a ela ficaram, para dizer de algum modo, mensuradas e amplamente avaliadas nos resultados do *Guttman Report*. Não é de estranhar, então, a surpresa causada pelos dois achados principais do relatório: 1) o componente tradicionalista da sociedade israelense judaica, expressa no alto nível de observância religiosa, e 2) a ausência de uma polarização entre judeus laicos e religiosos. O dia-a-dia dos israelenses e os embates públicos entre ambos setores pareceriam contradizer as conclusões da pesquisa. Além do mais, as múltiplas e diferentes interpretações que o relatório provocou entre acadêmicos de várias universidades israelenses (e que foram editadas em forma de livro) é um indicador a mais da complexidade da questão. Nestas páginas, mencionarei resumidamente algumas das tentativas de compreender as conclusões do relatório. Todavia, a intrincada relação que une e separa religiosos e laicos em Israel será analisada na medida em que se faça necessário para melhor entender o contexto enfrentado pelos *iotzim li'sheelá*.

Yosef Dan (especialista em misticismo judaico da Universidade de Tel Aviv) e Hannah Semer (editora do jornal *Davar*) concordam quando afirmam que o tradicionalismo dos israelenses não está diretamente relacionado à religião em sua acepção estrita, mas à necessidade de compartilhar símbolos judaicos de pertença; ou, como acredita Dan, trata-se de um tradicionalismo nostálgico que o pesquisador atribui à destruição do mundo judaico pré-Shoá.

Charles Liebman (prestigioso pesquisador do judaísmo ortodoxo em Israel e nos Estados Unidos) prefere uma outra explicação: o tradicionalismo dos israelenses expressa mais a necessidade dos indivíduos em qualquer sociedade de recriar rituais que lhes permi-

tam dotar de sentido suas vidas, agregar-se em grupos particulares e separar-se de outros grupos, do que o apego à tradição religiosa judaica. De fato, os israelenses que se consideram observantes revelam grande facilidade em manipular os rituais religiosos que, da perspectiva *haláchica* ou ortodoxa, são imutáveis e devem ser seguidos sistematicamente em sua totalidade. Não menos importante é o fato de a sociedade israelense ser uma sociedade familiarmente orientada, com altos níveis de natalidade se comparada aos países ocidentais, o que outorga à observância de alguns rituais religiosos a função de reforçar a célula familiar. Exemplos típicos desta função da observância religiosa são a ceia sabática e as festas religiosas judaicas, todas elas comemoradas no seio do lar.

Yisrael Bartal (professor de História Judaica Moderna) interpreta os achados do *Guttman Report* a partir de uma outra perspectiva. O fato de 40% dos israelenses se definirem como “simplesmente” observantes revela uma nova realidade histórica: em Israel a religião já não constitui um sistema total como no passado. É por essa razão que os indivíduos considerados na categoria de observantes fazem uma seleção dos preceitos que respeitam, modificando a visão ortodoxa que não admite quaisquer mudanças. Daí Bartal concluir que no Israel contemporâneo não se observa um crescimento do tradicionalismo e, sim, uma tendência contrária: a “rebelião” contra a tradição judaica rabínica.

De forma similar, ainda que com algumas nuances, o rabino Steven Riskin, o crítico literário Gershon Shaked e o filósofo Eddy Zemach interpretam o grande número de observantes em Israel como uma adesão a valores culturais e não necessariamente religiosos. Shaked, por sua vez, lembra o fato de o sionismo ter se apropriado de símbolos e valores religiosos judaicos transformando-os no repertório cultural do moderno Estado de Israel⁴⁴.

São inúmeras as variáveis necessárias para analisar e compreender o processo de definição e redefinição da identidade israelense contemporânea ou *israeliut* (israelidade). Como foi descrito nas páginas anteriores, as tensões entre Estado e religião, sagrado e profano, *Halachá* (Lei Judaica) e liberdade, cidadania e nacionalidade, e valores universalistas vs. valores particularistas, imprimem seu tom a conflitos que

44. As interpretações do *Guttman Report* trazidas ao leitor formam parte do resumo elaborado por Charles Liebman no capítulo “Academics and other Intellectuals” do livro *The Jewishness of Israelis: Responses to the Guttman Report*.

têm criado raízes profundas. No que diz respeito aos problemas que enfrentam os setores religiosos e laicos, entretanto, poder-se-ia afirmar que a base de sustentação político-jurídica existente, isto é, o *Status Quo* e sua ambiguidade intrínseca, constitui um dos problemas mais difíceis de superar. Com efeito, até hoje nenhum movimento secular conseguiu pressionar as forças políticas do país para promover uma assembléia extraordinária do *Knéset* que redija uma Constituição.

Em seu lúcido texto “Religiosos e seculares em Israel: guerra de culturas pós-sionista?”, Ravitzky fornece uma pista interessante quando explica que a assinatura do acordo esteve permeada por uma visão idealista, ainda que errônea, de ambas as partes. Mais precisamente:

O status quo político e social entre religiosos e seculares em Israel se baseou, na sua época, em uma premissa errada, aceita por ambos os blocos: que o bloco inimigo estava fadado a diminuir substantivamente, quiçá, a desaparecer. Contrariamente, o conflito atual entre ambos os grupos expressa o desenvolvimento de uma nova tomada de consciência, segundo a qual, o outro grupo representa um fenômeno estável e positivo, que tem continuidade, e que terá uma longa descendência (Ravitzky, 1997:81)⁴⁵.

Seja como for, acredito que é curioso observar que, a despeito de que o *Status Quo* assinado entre Ben-Gurión e as lideranças de *Agudat Israel* na década de 1950 seja compreendido como um “acordo histórico entre dois grupos com interesses divergentes” que desembocaria em conciliação, uma rápida pesquisa etimológica da expressão mostra uma conotação diferente. Assim, *status quo* é uma expressão latina que designa o estado atual das coisas, seja em que momento for. Geralmente, emprega-se esta expressão para definir um mau estado de coisas, com o qual se está descontente mas que, por qualquer motivo, parece ser defendido por muita gente. Na maioria das vezes em que é utilizada, a expressão aparece como “manter o *status quo*”, “defender o *status quo*” ou, ao contrário, “mudar o *status quo*”. Finalmente, a expressão “*status quo*” originou-se do termo diplomático “*status quo ante bellum*”, que significa “estado atual antes da guerra”⁴⁶.

45. Tradução do hebraico da autora.

46. Cfr. Wikipedia.

Capítulo 3

DISSIDENTES RELIGIOSOS, NOVOS MARRANOS E DESCONTENTES, OU DE UM CERTO MAL-ESTAR NO UNIVERSO ORTODOXO

Belief is like love: it cannot be compelled; and as any attempt to compel love produces hate, so it is the attempt to compel belief which first produces unbelief.
Schopenhauer

1. MUITOS DADOS, POUCOS NÚMEROS

Em uma das mais recentes pesquisas sobre o fenômeno da *chazará bi'teshuvá* em Israel, Horowitz (1998: 43) constata a dificuldade em chegar a um número realista dos indivíduos que optaram pela ortodoxia no país, já que não existem estatísticas a respeito. Uma primeira aproximação, realizada através do levantamento dos homens que estudaram em *yeshivot* especialmente criadas para os *chozrim bi'teshuvá*, permitiu à autora levantar a hipótese de que, a partir da década de 1970, trinta mil pessoas escolheram o caminho da ortodoxia¹. Entretanto, e como faz questão de alertar Horowitz, esses dados são precários por duas razões. Por um lado, nem todas as pessoas que se transformaram em ortodoxas estudaram formalmente em uma *yeshivá* (fenômeno mais comum entre mulheres); por outro, as próprias academias rabínicas manipulam esses números com o objetivo de receber maiores subsídios e doações.

Evidentemente, se só existem dados aproximados sobre um fenômeno conhecido, discutido e vivenciado por dezenas de milhares de

1. É importante assinalar que esse dado não levou em consideração os judeus orientais que se tornaram mais religiosos que seus pais.