



Horizontes Antropológicos

43 | 2015
Diásporas

Terra Prometida, exílio e diáspora: apontamentos e reflexões sobre o caso judeu

Marta F. Topel



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/horizontes/941>
ISSN: 1806-9983

Editora

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Edição impressa

Data de publicação: 10 Junho 2015
Paginação: 331-352
ISSN: 0104-7183

Reférenceia eletrónica

Marta F. Topel, « Terra Prometida, exílio e diáspora: apontamentos e reflexões sobre o caso judeu », *Horizontes Antropológicos* [Online], 43 | 2015, posto online no dia 31 julho 2015, consultado o 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/horizontes/941>

TERRA PROMETIDA, EXÍLIO E DIÁSPORA: APONTAMENTOS E REFLEXÕES SOBRE O CASO JUDEU

Marta F. Topel*

Universidade de São Paulo – Brasil

Resumo: Neste texto pretendo discutir sumariamente diferentes abordagens sobre a diáspora como categoria analítica, salientando os problemas decorrentes da dispersão semântica do termo nas últimas décadas. Imediatamente, serão analisadas as concepções mais importantes no judaísmo sobre Terra Prometida, exílio e diáspora. Por último, tentarei descrever as mudanças ocorridas nos últimos anos entre diferentes segmentos judeus da diáspora em seu relacionamento com o Estado de Israel e com as sociedades hospedeiras como consequência de um marcado processo de de-sionização.

Palavras-chave: diáspora, exílio, Israel, judaísmo.

Abstract: In this paper I intend to discuss briefly different approaches to diaspora as an analytical category, highlighting the problems of the semantics of the term that has spread in recent decades. Immediately, I will analyze the most important conceptions in Judaism about the Promised Land, exile and diaspora. Finally, I will describe the changes in recent years among different segments of the Jewish Diaspora in their relationship with the State of Israel and with the host societies as a result of a marked process of de-Zionation.

Keywords: diaspora, exile, Israel, Judaism.

* Contato: mftopel@usp.br.

*Enquanto no profundo do coração
A alma de um judeu arder
E na direção do Leste
Para Sião os olhos se voltarem
Nossa esperança não estará perdida
A esperança de dois mil anos
De ser uma nação livre em nossa terra
A terra de Sião e Jerusalém.*

Hino de Israel.

There is a growing sense both in the Diaspora and in Israeli society that what has been before can no longer continue.

Avraham Burg.¹

I deeply believe that the human race will perish if we will not learn to be guests with each other. This is my life creed. I live by a saying from the Baal Shem Tov: The truth is always in exile.

George Steiner.

A diáspora como categoria de análise

São raros os textos sobre diáspora(s) que não mencionem, ainda que seja brevemente, o caso judaico ou até o considerem como o protótipo da condição diaspórica. Ao longo da História, a diáspora judaica transformou-se em emblemática de uma categoria utilizada para a descrição e análise de fenômenos semelhantes. Entretanto, os processos de globalização e transnacionalização, as novas migrações maciças, a organização política de minorias étnicas e nacionais em diversos países com o decorrente despertar de uma consciência identitária mudaram o tipo de arranjos sociais que hoje são considerados diásporas.

¹ Ex-presidente da Agência Judaica, Avraham Burg foi membro do parlamento israelense pelo Partido Trabalhista.

Baumann (2000, p. 324, tradução minha) resume essa situação do seguinte modo:

No anseio de superar o essencialismo de noções como “etnicidade” e “raça”, em artigos sobrecarregados de jargão, a ideia de “diáspora” foi celebrada por expressar noções de hibridismo, heterogeneidade, fragmentação da identidade e (re)construção, dupla consciência, fraturas de memória, ambivalência, raízes e rotas, cosmopolitismo discrepante, multilocalidade e assim por diante.²

Simultaneamente, nas últimas duas décadas o “diasporismo” – entendido como a sensibilidade e empatia de cientistas sociais com a situação diaspórica de grandes segmentos das sociedades contemporâneas – se instalou em várias disciplinas, a exemplo dos estudos culturais, dos estudos pós-coloniais e da antropologia (Giri, 2005, p. 215). No que tange aos estudos judaicos em particular, observa-se a ocorrência de uma reviravolta entre alguns acadêmicos judeus norte-americanos e ingleses, no sentido de afirmar-se na diáspora com orgulho, rejeitando a cosmovisão tradicional do judaísmo em relação ao exílio, além de questionar em suas bases duas concepções que se difundiram e cristalizaram como resultado do estabelecimento do Estado de Israel em 1948: 1) a ideia de que o Estado de Israel é o centro espiritual e cultural do judaísmo, superior a todas as diásporas;³ e 2) a necessidade de um Estado-nação soberano politicamente para a normalização do povo judeu.

Os irmãos Daniel e Jonathan Boyarin, autores do artigo *Diaspora: generation and the ground of Jewish identity*, e George Steiner, autor do artigo *Our home: the text*, constituem dois exemplos da reviravolta mencionada. Os três acadêmicos contestam a centralidade do Estado de Israel para o povo judeu nos níveis cultural e espiritual, e criticam-no pelas políticas discriminatórias em relação aos palestinos. Os autores mencionados alertam contra a ameaça do particularismo judaico cristalizado em Israel *vis-à-vis* o universalismo que segundo eles caracterizou durante séculos os judeus e o judaísmo diaspóricos.

² No original: “Aspiring to move beyond essentialising notions such as ‘ethnicity’ and ‘race’, in often jargon laden papers, the idea of “diaspora” has been celebrated as expressing notions of hybridity, heterogeneity, identity fragmentation and (re)construction, double consciousness, fractures of memory, ambivalence, roots and routes, discrepant cosmopolitanism, multi-locality and so forth.”

³ Acredito relevante salientar que depois de fundado o Estado de Israel, David Ben-Gurion afirmou de modo taxativo: com o estabelecimento do Estado de Israel o exílio judaico chegou ao fim; há agora só diásporas.

Eis como concebem o sionismo Boyarin e Boyarin (1993, p. 712, tradução minha):

A solução do sionismo, ou seja, a hegemonia de um Estado judaico, exceto na medida em que representava uma operação de resgate de emergência e temporária, parece-nos a subversão da cultura judaica e não o seu ponto culminante. Ela representa a substituição de uma formação cultural e política europeia, ocidental, por uma tradicional judaica que foi baseada em uma partilha, na melhor das hipóteses, do poder político com os outros e que assume inteiramente outros significados quando combinada com a hegemonia política.⁴

George Steiner, engajado profundamente no ideal cosmopolita da criação de uma consciência comum capaz de derrubar barreiras linguísticas, étnicas e territoriais, também faz críticas ao Estado de Israel, principalmente a seus elementos mais radicais e fundamentalistas. Para Steiner, o sionismo e o Estado de Israel degradam as qualidades mais importantes do judaísmo. No artigo no qual analisa o “problema judaico” de George Steiner, Sagiv (2003, p. 6) sintetiza assim a concepção de judaísmo do célebre crítico literário: a verdadeira missão dos judeus deve encontrar-se no exílio; “os judeus devem ser hóspedes entre os gentios, estrangeiros que vivem como refugiados, desassossegados e despossuídos” porque só no exílio os judeus seguiram os valores dos profetas bíblicos e foram a vanguarda cultural e a consciência moral das nações.

Talvez a grande diferença entre os autores escolhidos é que, se para Steiner o exemplo do universalismo judaico são os profetas e os grandes filósofos, escritores, poetas e cientistas do séculos XIX e XX, como Paul Celan, Karl Marx, Sigmund Freud, Albert Einstein e Walter Benjamin, para os irmãos Boyarin, a superioridade da diáspora judaica se encontra nos textos redigidos ao longo dos séculos pelos grandes sábios de Israel, mais especificamente, o Talmude.

⁴ No original: “The solution of Zionism—that is, Jewish state hegemony, except insofar as it represented an emergency and temporary rescue operation—seems to us the subversion of Jewish culture and not its culmination. It represents the substitution of a European, Western cultural-political formation for a traditional Jewish one that has been based on a sharing, at best, of political power with others and that takes on entirely other meanings when combined with political hegemony.”

O auge do estudo da(s) diáspora(s) nos últimos 30 anos, encontra em autores como Bhabha (1994), Appadurai (1989), Hall (2006) e Clifford (1994) referências fundamentais. Basicamente, os autores mencionados escrevem a partir de uma perspectiva pós-colonialista que, entre outros, tenta compreender e valorizar as múltiplas diásporas criadas no Ocidente destacando a sua singularidade em um mundo globalizado e transnacional. Outra questão longamente discutida é o impacto das diásporas nos países de acolhimento. Existe uma dimensão política transgressora e até utópica nessas abordagens que enxergam a diáspora já não como uma catástrofe, mas como um lócus para a recriação de novas culturas, cujas características são o hibridismo, a mistura, a fragmentação e a desterritorialização. A cultura metropolitana hegemônica é, assim, contestada pela criação de culturas diaspóricas. Autoridade, poder, colonizadores e colonizados são categorias centrais nas abordagens pós-modernas. No seu longo artigo, *Diaspora*, Clifford (1994, p. 311) afirma que em um mundo globalizado o discurso diaspórico substitui o discurso das minorias uma vez que nessa nova realidade as conexões transnacionais quebraram as relações binárias entre comunidades minoritárias e sociedades majoritárias. Assimilação e resistência encontram-se no discurso e na realidade das diásporas. Por sua vez, a consciência de uma terra natal como condição *sine qua non* para a definição de diáspora é contestada, do mesmo modo que se salienta a oposição ou confronto das diásporas com a ideia do Estado nacional. Como bem assinala Douek (2012, p. 44):

[...] tanto James Clifford como Stuart Hall apressam-se em distanciar-se de experiências diaspóricas em que a resistência ao Estado-nação se transforma em um nacionalismo exclusivista, baseado justamente em ideias rígidas de origem, pertencimento e essência.

Consequentemente, ambos os autores criticam a diáspora judaica enquanto base para a criação do Estado de Israel. Essa afirmação é uma das tantas que revela o fenômeno da politização que permeia os estudos da diáspora ou o “diasporismo” assinalado anteriormente. Mas se os grupos que se encaixam na categoria de diáspora aumentaram exponencialmente com a abordagem pós-moderna, criando certa desordem analítica e metodológica, também é certo que ela permitiu questionar realidades compreendidas como dadas, ressignificar e dar sentido a fenômenos novos, cuja falta de fronteiras claras os faz fugir de categorias como etnia, minoria e raça.

Em função do uso da categoria diáspora para designar situações tão díspares, algumas vezes se levantaram tentando colocar uma ordem na discussão. O argumento principal desses autores é que se qualquer minoria étnica, religiosa, tribal ou nacional pode ser incluída na categoria diáspora, a diáspora perdeu seu poder explicativo. Brubaker (2005) destaca a dispersão do termo “diáspora” nas dimensões semântica, conceptual e disciplinar, enquanto Tölölyan (2012, p. 8) afirma que o termo “diáspora” corre o perigo de tornar-se uma categoria promíscua de grande abrangência, ao mesmo tempo em que assinala a problemática superposição das categorias exílio e diáspora em diversos trabalhos. Por sua vez, Baumann (2000) revela como a categoria diáspora tem se transformado em uma moda a partir da década de 1970, generalizando-se em grande escala e denotando qualquer grupo que resida longe da sua terra natal.⁵ Em uma linha similar, Sorj (2004) chama a atenção para o fato de que os estudos sobre a diáspora abordam do mesmo modo diásporas antigas e diásporas novas criando um problema metodológico que esconde uma questão importante: a mesma forma de autorrepresentação reproduz as mesmas práticas e instituições sociais? Com o intuito de superar essa problemática, Sorj (2004) salienta a importância de estudar as instituições diaspóricas na sua “materialidade específica”, isto é, outorgando importância às instituições criadas na(s) diáspora(s).

Fazendo uso de argumentos similares e confrontando-se com os autores pós-modernos que mais trabalharam a categoria diáspora,⁶ William Safran, fundador do periódico acadêmico *Diaspora* em 1991, em um artigo posterior, intitulado *The Jewish diaspora in a comparative and theoretical perspective* (Safran, 2005), aponta sete critérios para a definição de uma diáspora, tendo como ponto de partida o protótipo judaico.⁷ Sinteticamente, os critérios são os seguintes: os ancestrais terem sido dispersos de um centro específico original para regiões periféricas; a existência de uma terra natal na memória

⁵ “The term ‘diaspora’, once freed from its restriction to Jewish history and experience, came more and more into use to refer to any processes of dispersion and to relate to countless so-called dislocated, de-territorialized communities.” (Baumann, 2000, p. 314).

⁶ Appadurai (1989); Clifford (1994); Stuart Hall (2006).

⁷ Ainda assim, Safran (2005, p. 36) salienta o fato de que outras diásporas históricas, a exemplo das diásporas armênia, chinesa, indiana, curda e palestina, compartilham vários dos critérios apontados.

coletiva, visão ou mito do grupo; as complexas formas de relacionamento do grupo com os elementos dominantes das sociedades de acolhimento com a concomitante crença de não conseguir ser aceito completamente por ela; a consideração da terra natal ancestral como a terra ideal à qual um dia os membros do grupo ou seus descendentes eventualmente voltarão; a manutenção de relações de diferentes tipos com a terra natal e a solidariedade *etnocomunal* que a caracteriza, isto é, uma solidariedade que atravessa as fronteiras dos Estados nacionais nos quais se encontram as diásporas; o desejo de perpetuar-se como uma comunidade distinta através da preservação e transmissão de seu repertório cultural e religioso originado na terra natal; e, finalmente, o fato de que as relações culturais, religiosas, econômicas e políticas com a terra natal formam parte significativa das instituições comunitárias do grupo.

Mais próximo de Safran que dos autores pós-modernos, Sorj (2004, p. 53) observa que “a diáspora se transformou num dos conceitos centrais para a compreensão das novas formas institucionais que assumem os novos atores coletivos transnacionais num mundo globalizado”. Em relação a esse tópico é possível afirmar que tanto os autores pós-modernos como seus críticos destacam o transnacionalismo como variável fundamental para compreender as diásporas contemporâneas, já que ele nos confronta com novos fenômenos surgidos a partir das mudanças trazidas pelo processo de globalização. Fenômenos que deixaram sua marca em como identidades coletivas, mitos de origem, territórios e instituições se relacionam entre si dando surgimento a diásporas transnacionais. O caso judaico não só constitui um exemplo paradigmático das diásporas transnacionais que se multiplicam na atualidade, mas, também, de processos de rediasporização cada vez mais diversificados. A rápida mudança da realidade, com as tentativas das ciências sociais em compreendê-la, é farta em desafios. Assim:

[...] as transformações e a polissemia dos conceitos, inseridos em tradições conceituais diversas, expressam a procura de novos significados. A coexistência de um lar original – mítico, simbólico, real – com conexões laterais entre comunidades da dispersão, por uma parte, e o fato de que a migração já não é um movimento unilateral que vai da terra de origem à terra de destino, mas que exhibe major recorrência e circularidade em seus destinos, tudo isso desafia os conceitos tradicionais e aponta à nova convergência de processos, tais como a

diasporização de comunidades de migrantes, a desdiasporização e rediasporização. (Bokser Misses-Liwerant; Senkman, 2013 apud Bokser Misses-Liwerant, 2013, p. 16, tradução minha).⁸

Exílio e diáspora no judaísmo

Ao longo da História o povo judeu criou um padrão em relação à Terra Prometida ou terra-mãe, a Terra de Israel, expresso na chegada ao território para sacralizá-lo, seu abandono – geralmente causado por expulsões com o conseqüente exílio doloroso – e o retorno que traria consigo a redenção do povo judeu e da humanidade. Estas três etapas: o desmantelamento do centro em Jerusalém, isto é, o afastamento do centro religioso-político; a separação em comunidades distintas umas das outras no seio de sociedades alheias; e o aprendizado da estrangeiridade são momentos apresentados pelos profetas como um desígnio divino. Na visão de mundo rabínica o exílio é compreendido como um castigo, uma consequência pelas transgressões cometidas pelo povo de Israel. Entretanto, como Deus não pratica a destruição em si, existe um plano mais vasto de reconstrução: a chegada do Messias e a restauração da monarquia davídica na Terra de Israel.⁹ A influência do exílio na história israelita é muito forte e o aprendizado que ele deixa, difícil. Além do mais, o passado exílico de Israel exerce uma vigilância constante sobre seu futuro relacionando inextricavelmente o passado mítico e o futuro messiânico (Hercenberg, 1996).

Para a cosmovisão judaica, o retorno a Jerusalém, ao *axis mundi*, implica voltar ao ponto fixo a partir do qual a vida política e sociocultural dos judeus

⁸ No original: “[...] las transformaciones y la polisemia de los conceptos, insertos en tradiciones conceptuales diversas, expresan la búsqueda de nuevos significados. La coexistencia de un hogar original –mítico, simbólico, real– con conexiones laterales entre comunidades de la dispersión, por una parte, y el hecho de que la migración ya no es un movimiento unilateral que va de tierra de origen a tierra de destino, sino que exhibe mayor recurrencia y circularidad en sus destinos, todo ello desafía los conceptos tradicionales y apunta a la novedosa convergencia de procesos, tales como la diáspora de comunidades de migrantes, la desdiáspora y rediáspora.”

⁹ É importante lembrar que, no que concerne ao Messias, a doutrina escatológica judaica é diferente da cristã. Assim, para o judaísmo, o Messias é, antes de tudo, uma figura política que libertará os judeus da dominação dos gentios, reunindo-os em um Estado soberano na Terra de Israel. Depois deste primeiro passo, virá a redenção para os judeus e para a humanidade como um todo.

retomará a sua plenitude. As alusões a Jerusalém e à destruição do Templo aparecem uma e outra vez na liturgia judaica dos dias ordinários, como na prece *Amidá*¹⁰ e no *Birkat Ha'Mazón*,¹¹ nas celebrações do calendário judaico como a Páscoa e o Dia da Expição, e na cerimônia nupcial. Na Idade Média, na poesia e na prosa, a catástrofe da destruição do Templo e da perda de Jerusalém foi vastamente representada; basta lembrar as *Siónidas* de Yehuda Ha'Levi.

No século XIX, o sionismo traduziu a uma linguagem secular¹² a visão rabínica em relação ao padrão anteriormente apontado: chegada, expulsão e retorno à Terra Prometida, constituindo o retorno a única solução possível para que os judeus pudessem desenvolver uma vida judaica plena, tanto nas dimensões privada como pública. A expressão *shlilat ha'galut* (negação do exílio), elemento central em todas as correntes sionistas que queriam separar-se do judeu e do judaísmo da diáspora através da criação do *novo judeu*, mostra a importância da Terra de Israel no sionismo, apesar de, como fora mencionado, ela ter sido traduzida a uma linguagem moderna e secular.

Mas se “conquista-expulsão-retorno” foi, *grosso modo*, o padrão para explicar as características do povo judeu como povo eminentemente diaspórico, a realidade foi mais complexa. A própria Bíblia é uma longa história de abandono da terra-mãe. Adão e Eva são expulsos do Paraíso apesar de existir um interdito. Caim pratica uma transgressão exemplar e é condenado ao exílio eterno. Abraão chega a Canaã, mas a abandona por própria vontade e, séculos depois, poucos foram os judeus exilados na Babilônia que voltaram quando Ciro expediu o veredito que permitia seu retorno à Terra de Israel, ao *axis mundi* do povo judeu. De fato, os judeus da Babilônia, em sua grande maioria, não quiseram perder o que tinham conquistado nessa região – principalmente no que diz respeito à liberdade de culto e às possibilidades de crescimento econômico em um contexto menos turbulento que o da Terra de Israel no século VI AEC – e se enraizaram lá, lugar no qual ficaram até meados do século XX.

¹⁰ Do hebraico: oração central da liturgia judaica. *Amidá* significa “estar de pé”, visto que se diz a oração de pé, olhando na direção de Jerusalém. Também é chamada de *Shmonê Esrei* (“dezoito”, em hebraico), por conter inicialmente 18 orações.

¹¹ Prece recitada depois das refeições principais.

¹² Assim, Pinsker, ideólogo sionista, enfatizará a autoemancipação dos judeus e não a redenção que, da perspectiva religiosa, implicava a espera do Messias.

O exílio foi tão marcante e longo na história de Israel que, já na Babilônia, os judeus se organizaram de modo tal a ter um líder político ao qual deram o nome de exilarca. Descendente da casa de Davi, o exilarca, além de organizar os assuntos internos da comunidade, como educação, arrecadação de impostos e nomeação de juizes, era reconhecido pelas autoridades persas como o representante oficial da comunidade judaica do lugar.

Paralelamente, o exílio obrigou os judeus a procurar instâncias sagradas alternativas para substituir o Templo. Entre elas destacam-se a sacralização do corpo, como analisado por Mary Douglas, ou a afirmação de que o tempo e não o espaço constitui a quintessência do sagrado no judaísmo. A famosa frase de Heschel “o *shabat* é a catedral do povo judeu” é emblemática dessa visão.

Na Idade Média houve falsos messias que tentaram estimular comunidades judaicas a voltar à Terra Prometida, mas todos eles fracassaram. Foi só na modernidade, com o surgimento do movimento sionista, definido como o movimento nacionalista judaico, que Israel volta a ganhar o *status* de centro do povo judeu, e a volta dos judeus a um território considerado a terra-mãe para criar um Estado politicamente soberano tornou-se o objetivo principal das diferentes correntes sionistas. A reentrada do povo judeu na História para ser sujeito político de seu próprio destino foi um dos lemas abraçados pelos sionistas para justificar o retorno a Israel como única solução para a “questão judaica” na Europa diante do crescente e violento antisemitismo dos séculos XIX e XX.

Entretanto, na Modernidade o padrão “chegada-expulsão-retorno” foi compreendido de modo diferente pelas novas identidades judaicas surgidas como resultado da emancipação política dos judeus da Europa. Assim, tanto os adeptos do Bund¹³ como os judeus reformistas¹⁴ se opuseram ao programa sionista sobre a base de argumentações políticas, sociais e, no caso do reformismo, religiosas. Os partidários do Bund estavam convencidos de que o anticzarismo entre os judeus faria mais fácil o enfrentamento com o regime

¹³ *Bund*, em iídiche: União Geral dos Trabalhadores Judeus. O Bund foi fundado em 1897 em Vilna como uma divisão do partido socialista russo e rapidamente se difundiu pela Ucrânia, Polônia e outras regiões do Leste Europeu com populações judaicas importantes. Depois de diversos desenvolvimentos políticos e sociais, o Bund ficou associado à devoção pela língua iídiche, à autonomia cultural e ao nacionalismo judaico secular.

¹⁴ Reformismo, movimento de modernização da religião judaica criado na Alemanha no final do século XVIII.

opressor. Além do mais, esse seria o começo de uma agitação massiva, cujo objetivo era desenvolver uma luta político-nacional para obter a emancipação cívica dos judeus no império russo. A organização de proletários judeus devia associar-se ao movimento proletário russo, exigindo, no entanto, autonomia cultural para os judeus depois da revolução, na base da igualdade e na integração do movimento judaico no movimento operário geral. Simultaneamente, o confronto com os sionistas foi longo e acirrado: para o Bund, o sionismo e seus ideais políticos e culturais (ancorados no messianismo judaico e na língua e literatura hebraicas) eram alheios às massas judias, e o projeto de um Estado soberano na Terra de Israel, uma ilusão burguesa.

O fim do exílio, no entanto, foi proclamado pelo reformismo alemão. Emancipados, pertencentes às classes médias e médias altas, assimilados à sociedade e cultura alemãs, os reformistas optaram por excluir da liturgia judaica todas as menções ao Messias enquanto redentor nacional. Como os judeus da França, os judeus alemães se viam como alemães de religião mosaica. Na conferência da Reforma Rabínica de Frankfurt realizada em 1845, essa questão foi longamente debatida. Eis as argumentações de dois de seus participantes:

Ao discutirmos o conceito do Messias corremos o maior risco de nos perdermos em teorias difusas... Atenhamo-nos, portanto, ao fato de que o conceito de um Messias pessoal e político está morto para o judaísmo alemão, e que não devemos pedir a Deus aquilo em que não mais acreditamos. (Sorj; Grin, 2008, p. 106).¹⁵

Em todos os acréscimos contemporâneos ao livro de orações, nossa concepção moderna do Messias pode ser claramente afirmada. Inclusive a confissão de que nosso recém-obtido status de cidadãos constitui uma realização parcial de nossas esperanças messiânicas... (Sorj; Grin, 2008, p. 108).¹⁶

Ironicamente, a partir de 1860 a maioria de rabinos reformistas alemães emigrou aos Estados Unidos devido ao crescente antissemitismo na Alemanha que via nos judeus um objeto estranho e prejudicial à cristalização da identidade da nação alemã. A partir desse momento, o movimento reformista se

¹⁵ Trecho do discurso proferido pelo rabino Miachel Hess.

¹⁶ Trecho do discurso proferido pelo rabino Bernhard Wechsler.

desenvolveu e cristalizou na América do Norte e, posteriormente, no Estado de Israel.¹⁷

Isso posto, acredito relevante mencionar a diferença principal que Tölölyan (2006) estabelece entre diáspora e exílio sobre a base de um estudo comparativo entre os casos grego, armênio, judeu e outros menos discutidos no artigo em questão. Assim, o exílio refere a indivíduos, enquanto a diáspora é uma categoria distintiva de coletividades. Segundo o autor, o exílio nasceu antes que a diáspora como categoria analítica e como fenômeno social. Finalmente, com o intuito de distinguir ambas as categorias, Tölölyan (2006, p. 196, tradução minha) assinala:

Enquanto o exílio e a diáspora são conceitos ligados e superpostos, especialmente no caso judaico, eles não são idênticos, pelo menos por duas razões. Em primeiro lugar, na maioria dos casos o exílio tende a perdurar por não mais do que o tempo de vida dos indivíduos em questão, ou por duas gerações, ao passo que a diáspora perdura passadas as duas primeiras gerações de dispersão. Em segundo lugar, os exilados tendem a manter-se relativamente isolados da sociedade de asilo, enquanto que a condição diaspórica envolve uma maior integração na sociedade de acolhimento; nos tempos modernos essa integração relativa leva à cidadania na política e ao hibridismo na cultura.¹⁸

Dessionização e revalorização da(s) diáspora(s) judaica(s)

A leitura de uma longa bibliografia sobre o tema revela que as conexões entre a terra natal e a diáspora são contextuais e episódicas: diferentes eventos podem acionar as estratégias de uma ou outra para ficarem mais próximas ou o contrário. No caso judaico, esse fenômeno se observa tanto no Estado de Israel

¹⁷ Depois do Holocausto e com a criação do Estado de Israel em 1948, o movimento reformista voltou atrás e, se bem que não pode ser considerado uma base de emigração de judeus a Israel, deixou de ser antissionista.

¹⁸ No original: "While exile and diaspora are linked and overlapping concepts, especially in the Jewish case, they are not identical, for at least two reasons. First, in most cases exile tends to endure for no more than the lifetime of the individuals concerned, or for two generations, whereas a diaspora endures past the first two generation of dispersion. Second, exiles tend to remain relatively isolated from the society of asylum, whereas the Diasporic condition involves greater integration into the host society; in modern times this relative integration leads to citizenship in politics and hybridity in culture."

como nas múltiplas diásporas, sejam elas centrais, como a dos Estados Unidos e da França, sejam elas periféricas, como as diásporas latino-americanas.

As relações entre a diáspora e a terra natal tiveram início antes do estabelecimento do Estado de Israel. A ligação com a terra-mãe se expressava nas dimensões religiosa, cultural e emocional. Com a fundação do Estado em 1948, as comunidades diaspóricas começaram a desenvolver relações mais estreitas com Israel, principalmente em duas dimensões: a filantrópica e a política. A situação de ameaça constante do Estado de Israel rodeado de vizinhos hostis e a necessidade de absorver uma imigração massiva para a concretização do ideal da “mistura dos exílios”¹⁹ fizeram de Israel um Estado dependente dos recursos humanos e financeiros das diásporas.

Simultaneamente, dois eventos do século XX marcaram o judaísmo diaspórico e transformaram-se em seus referentes principais: o Holocausto e a criação do Estado de Israel. Mas foi só na Guerra dos Seis Dias, em 1967, que as diásporas judaicas e o Estado de Israel aprofundaram visivelmente as suas relações. A nova identidade judaica se expressou na solidariedade e na coesão entre a terra-mãe e as comunidades diaspóricas, no sentido de todos os judeus sentirem-se unidos por um passado trágico e por um destino comum. Um aspecto central na configuração desse fenômeno foram as ameaças que estas guerras provocaram à existência do novo Estado judeu que, junto à crise do petróleo e ao crescente número de atentados terroristas perpetrados por grupos árabes à época – cujos alvos foram não só cidadãos israelenses, mas também judeus – atuaram como estímulo para o estreitamento dos laços intra e intercomunitários, isto é, entre as diferentes instituições das comunidades locais, entre as comunidades diaspóricas, e entre estas e o Estado de Israel (Topel, 2005).

Com exceção dos grupos ortodoxos antissionistas, pode-se afirmar que durante décadas as lideranças judaicas e israelenses mantiveram a crença de que uma forte relação entre Israel e a diáspora era necessária para o futuro do povo judeu. Contudo, a partir da década de 1990 essa visão se enfraquece

¹⁹ Entre 1948 e 1952 o Estado de Israel, que na sua fundação contava com 600 mil judeus, recebeu mais de 1 milhão de judeus da diáspora, sendo que 350 mil eram refugiados europeus e o restante, cidadãos de países árabes e muçulmanos que, hostis direta ou indiretamente com o Estado judeu, colocaram em uma situação difícil as suas minorias judaicas. É importante lembrar os *pogroms* no Egito e no Iraque e, no caso da Líbia e do Iêmen, a expulsão das comunidades judaicas em sua totalidade.

como consequência do fortalecimento do Estado de Israel econômica e militarmente e a dessionização de importantes segmentos judaicos que moram fora de Israel. Paralelamente, as comunidades judaicas na diáspora começam a prestar mais atenção a assuntos internos (como educação formal e informal, beneficência, culto e movimentos juvenis). A conclusão de Cohen e Liebman (1998, p. 71, tradução minha) para a comunidade judaica norte-americana sobre a mudança assinalada pode extrapolar-se facilmente à maioria das comunidades judaicas na diáspora:

Infelizmente, o que estamos observando hoje é a crescente indiferença de ambos os lados. Apesar das evidências de pesquisas sociais de relativa estabilidade nas medidas de apego a Israel, pelo menos até o início [da década] de 1990, Israel ocupa agora um lugar menor e mais estreito na consciência dos judeus norte-americanos.²⁰

Por sua vez, em sua análise sobre os diferentes tipos de lealdade entre as diásporas judaicas e o Estado de Israel, Sheffer (2012, p. 77) observa a transformação ocorrida entre os judeus da diáspora e os israelenses, salientando que ambos experimentam problemas básicos relacionados com as lealdades recíprocas. Segundo o sociólogo israelense, o aumento das críticas dos judeus da diáspora a Israel e a fragilização da lealdade com o Estado de Israel são resultado das políticas implementadas pelos últimos governos do país com os palestinos. A desidentificação com o Estado de Israel (também conhecida como processo de dessionização) têm outras causas. Entre elas destaca-se o fato de as novas gerações serem mais resistentes a desenvolver um vínculo com a terra-mãe, a identificação dos judeus com seus países de residência, a estabilidade econômica e política que atingiram nesses contextos nacionais e a ausência de antissemitismo nos países ocidentais,²¹ lugar no qual no qual reside a maioria dos judeus.

²⁰ No original: "Unfortunately what we are observing today is growing indifference on both sides. Despite evidence from social surveys of relative stability in measures of attachment to Israel, at least until the early 1990s, Israel now occupies a smaller and narrower place in the consciousness of American Jews."

²¹ Para obter dados sobre o crescimento do antissemitismo na última década na Europa em particular e no mundo em geral, cf. The Coordination Forum for Countering Antisemitism (<http://antisemitism.org.il/list/4>) e The Anti-Defamation League (<http://global100.adl.org/about>).

Em referência à ausência de antissemitismo em Ocidente, é provável que Sheffer tenha tomado como base para essa afirmação a comunidade judaica norte-americana. O crescente antissemitismo na Europa no século XXI, manifestado em discursos antissemitas dos partidos de ultradireita, ataques a cemitérios e sinagogas e atentados terroristas contra os judeus relativiza, em grande medida, a asseveração do autor. Retomarei essa questão nas próximas páginas.

Mudanças demográficas exerceram influências interessantes na diáspora judaica. Assim, se Sorj (2004, p. 9) afirma que enquanto o mundo se diasporiza, o povo judeu se desdiasporiza, apoiando seu argumento no fato de que 80% dos judeus moram em dois países: Israel e Estados Unidos,²² Sheffer (2012, p. 79) vê nas mudanças demográficas (número de judeus que até poucos anos moravam em países ocidentais e de lá emigram para outras regiões) um novo padrão de dispersão do povo judeu, caracterizado pela rediasporização. Outro dado demográfico de suma importância para compreender as idas e voltas dos judeus e seus arranjos comunitários é a emigração de 400 mil judeus israelenses nas três últimas décadas. A diáspora israelense, contudo, se bem se aproxima das comunidades judaicas locais, também se diferencia e toma distância delas constituindo um grupo específico (Cohen, 1999; Gold, 2005).

A judaização do espaço nas diferentes diásporas é um fenômeno novo que está ganhando força e se expandindo em diferentes contextos nacionais, inclusive no Brasil. Instalação de *chanukiot*²³ em praças, avenidas e *shopping centers*, implementação de *eruvim*²⁴ e colocação de grandes faixas escritas em hebraico nos bairros com alta densidade de judeus, e cartazes em hebraico

²² É interessante mencionar que incluso os setores pró-sionistas entre os judeus norte-americanos não se sentem na diáspora, ao partirem da premissa de que os Estados Unidos constituem um centro (nos âmbitos religioso, cultural e artístico) tanto ou mais importante para o judaísmo mundial que Israel, uma vez que tem a maior população judaica do mundo.

²³ *Chanukiot*, do hebraico, pl. de *chanukiá*: candelabro de oito braços utilizado na celebração de *Chanuka*, a Festa das Luzes.

²⁴ *Eruvim*, do hebraico: pl. de *eruv*, linha imaginária que cerca um determinado espaço apesar de ter alguns itens que sinalizam sua existência (como pequenos cartazes em postes de energia, adesivos em árvores e/ou postes especialmente colocados para isso, lugares naturais como rios, lagos e montanhas). A função do *eruv* é reclassificar o espaço público em espaço privado, permitindo que os judeus observantes não fiquem confinados em suas casas ao longo do descanso sabático e, obviamente, que o *shabat* seja mais fácil de ser respeitado.

em diferentes lojas que comercializam produtos destinados à população judia ortodoxa são expressões de uma tendência crescente de valorização e territorialização da diáspora judaica (Goldschmidt, 2000; Katz, 2009). “Trazer um pouco de Israel” às comunidades diaspóricas, como o constante convite de escritores, artistas, organização de festivais de cinema israelense, veiculação de notícias sobre Israel na imprensa comunitária e celebração do Dia da Independência de Israel em quase todas as instituições judaicas constituem estratégias vincular-se à terra natal sem estar lá (Douek, 2012).

Por outro lado, a consciência da origem histórica e já não mítico-histórica em relação à terra-mãe levou à organização de viagens a Polônia, Hungria, Rússia, etc., para voltar ou conhecer as aldeias ou cidades nas quais moravam os judeus antes do Holocausto. Esse fenômeno se observa tanto em Israel como nas diásporas e reflete o que Safran (2005, p. 39) designou como certa “confusão e superposição” de diferentes terras natais. Sobre essa base, o autor se interroga: para os judeus norte-americanos, a terra natal é Israel, Romênia, Polônia ou Rússia? A mesma pergunta podemos fazer para o todos os países nos quais há judeus. A resposta para ela, segundo Safran (2005, p. 39), depende das condições específicas existentes em cada um dos lugares e do número de anos passados ali, o que pode transformar a terra natal em objeto de nostalgia (como costuma suceder) ou repulsão (como aconteceu com muitos judeus expulsos dos países árabes em 1948 e de outros muitos que sobreviveram ao Holocausto).

Reflexões finais

Historicamente, o padrão do judaísmo em relação à terra natal sofreu várias mudanças. Abraão, o patriarca, o primeiro judeu, chega à Terra Prometida, mas a abandona por própria vontade. Doze séculos mais tarde, os judeus expulsos da Judeia pelos babilônios rejeitam a possibilidade de reestabelecer-se na Terra Prometida, optando pelo exílio e criando a doutrina escatológica sobre o exílio de Israel. Jerusalém, no entanto, símbolo da terra-mãe, teve um espaço importante na cosmologia judaica do período de florescimento religioso na Babilônia que se estendeu até a Idade Média. Durante todos esses séculos, com exceção dos anos em que os cristãos conquistaram Jerusalém na primeira cruzada, sempre houve pequenas comunidades judaicas na Palestina que

sobreviviam, em grande parte, graças ao apoio financeiro que recebiam das comunidades da diáspora. É na modernidade, com a criação do movimento sionista, que a relação dos judeus da diáspora com Israel se modifica. O crescente antissemitismo na Europa Ocidental e Central e os *pogroms* cada vez mais agressivos na Europa Oriental convenceram diferentes grupos de judeus de que a única solução para a “questão judaica” era o estabelecimento de um Estado judeu livre e soberano na Terra de Israel. Na Era dos Nacionalismos, os judeus europeus criam seu próprio movimento nacionalista e, a partir de finais do século XIX, pequenos grupos de colonos emigram para a Palestina como o objetivo de sentar as bases para o futuro Estado Judeu cujos objetivos eram: salvar a judiaria europeia, criar um Estado seguro para os judeus e transformar-se no centro cultural e espiritual do povo judeu.

Como fora assinalado, as relações entre a diáspora e o Estado de Israel se estreitam e cristalizam só na Guerra dos Seis Dias. A partir da década de 1990, entretanto, essas relações tornam-se menos intensas (principalmente no que diz respeito ao número de imigrantes recebidos por Israel e ao apoio financeiro das diferentes comunidades diaspóricas) como resultado de vários processos, e Israel deixa de ser o centro do judaísmo por excelência para compartilhar esse *status* com a comunidade judaica norte-americana. Seguindo o esquema de Cohen (2008), é possível afirmar que as relações entre a diáspora e a terra-mãe mudaram: de sólidas transformaram-se em dúcteis.

Sobre a base de dados quantitativos, Sheffer (2012, p. 83) conclui que na atualidade as comunidades judaicas dos Estados Unidos, Canadá, Inglaterra e Austrália revelam menos interesse em seu relacionamento com o Estado de Israel. Essa afirmação é válida tanto para os “hard-core Jews” como para os judeus com uma forte identificação com os países de residência. Contudo, as conexões entre a(s) diáspora(s) e Israel não são tranquilas nem se manifestam em blocos homogêneos e dependem, em grande medida, das conjunturas históricas de cada comunidade diaspórica e de suas lideranças.

Nesse novo panorama, existem intelectuais nos Estados Unidos e na Europa que defendem a ideia de diáspora *vis-à-vis* a centralidade de Israel para os judeus e o judaísmo contemporâneo. Além de Daniel Boyarin, Jonathan Boyarin e George Steiner, Sagiv (2003, p. 131) nos lembra que a imagem do judeu como um estrangeiro perpétuo tornou-se um ideal entre intelectuais judeus pertencentes ao espectro da esquerda europeia, a exemplo de Hannah Arendt, Edmond Jabes, Jean-Francois Lyotard e Zygmunt Bauman. Para eles,

a *outredade* dos judeus não é mais do que, literalmente, uma “medalha de honor”.

No nível dos segmentos sionistas em diferentes contextos nacionais, as críticas ao Estado de Israel em relação a como seus governantes lidam com a questão palestina são cada vez mais visíveis e ousadas. O grupo mais famoso é o J Street, ONG cujo objetivo é influenciar os líderes norte-americanos para uma resolução do conflito entre árabes e israelenses pacificamente a através da via diplomática. O J Street têm inspirado agrupações similares em outros países.

Mas se a ausência de antissemitismo nos países ocidentais é uma condição necessária para esse tipo de posicionamento, as manifestações declaradamente antissemitas em diferentes capitais da Europa em 2014 – como consequência das operações militares de Israel na Faixa de Gaza – podem criar uma nova reviravolta em como os judeus da diáspora entendem o papel do Estado de Israel para o povo judeu e qual é seu nos países em que moram.

Os últimos surtos de antissemitismo na Europa e em outras regiões do globo revelam uma dimensão pouco estudada pelos especialistas em diáspora: como são vistas as comunidades diaspóricas pelas sociedades hospedeiras e como essas visões não são estáticas e mudam seguindo o ritmo dos acontecimentos políticos. No caso judaico observam-se diferentes fenômenos. Por um lado, a condenação à chamada “dupla identidade” dos judeus, fato que pareceria ser monopólio desse grupo, o que resulta sumamente estranho em um mundo globalizado e transnacional, no qual os Estados multiculturais são a regra. Por outro lado, existe uma desinformação gritante no que diz respeito às categorias judeu, sionista, israelense, israelita e outras. Usadas de modo intercambiável – às vezes propositalmente –, essas categorias só servem para multiplicar a ideia amplamente disseminada de que os judeus da diáspora e os judeus israelenses têm – e têm tido – os mesmos interesses, sem levar em consideração que os judeus da diáspora não são responsáveis pelas decisões tomadas pelos governantes do Estado de Israel.²⁵

Em seu texto *La decência de calar*, Sneh faz um *racconto* de como a última ofensiva militar israelense contra os palestinos em julho de 2014 levou à organização de manifestações ao redor do mundo que, além de criticar o

²⁵ É importante lembrar que os judeus da diáspora não votam nas eleições israelenses.

Estado de Israel, embaralharam as categorias antes mencionadas revelando um viés fortemente antissemita. Assim:

A velha Europa – que, segundo uma amarga ironia, nunca poderá perdoar os judeus por Auschwitz – se exonera por conta de Israel, o único Estado sobre cujas ações “não pode calar-se”. E os humanistas não calam: *Morte aos judeus* (ou, em sua versão jihadista, *Itbaj al’Yahud*), gritam – fazendo a *quenelle*, a saudação nazista – jovens em Paris. Em Berlim: *Judeus para o gás*. Em Varsóvia chamam a levar a bandeira israelense às chaminés dos crematórios. Em Haia, a levar os judeus dos esgotos à morte. Em Belfast, a polícia deve custodiar uma sinagoga cujas janelas foram apedrejadas... (E bom, “quando as sinagogas começam a atuar como embaixadas...”). Mas a brava Europa não está só. No Marrocos, o rabino principal foi apedrejado. No Sudão, o editor de um periódico, que chamou a estabelecer laços com Israel, foi brutalmente espancado. “Deus abençoe Hitler”, entoou uma cantante turca (e não falemos das afirmações de seu presidente). Com o lema “Hitler tinha razão”, vemos sua foto com a frase: *Poderia haver matado todos os judeus, mas deixei alguns vivos para que se saiba por que eu os matava*. O que chamam “vergonha alheia” me impede citar latino-americanos. (Sneh, 2014, tradução minha, grifo da autora).

Diante desses acontecimentos, cada vez mais comuns em diversos países e continentes, já se observam indícios de falta de segurança em determinadas comunidades judaicas na diáspora. Um exemplo típico desse mal-estar é a emigração de um número significativo de judeus franceses a Israel, em sua grande maioria pertencentes às classes média e média-alta, que tomaram essa decisão como resultado do aumento do antissemitismo na França. Incremento da emigração a Israel de judeus atemorizados pelos novos surtos de antissemitismo e rediasporização provavelmente constituam os fenômenos mais marcantes do judaísmo nas próximas décadas que realizará, mais uma vez, reconfigurações das relações entre terra-mãe e diáspora.

Por último, retomando o “diasporismo” citado no início deste artigo e à luz dos fatos discutidos, parece-me relevante mencionar os perigos que Tölölyan (2012) enxerga no que diz respeito à politização encontrada nos estudiosos da diáspora. Literalmente, os estudos da diáspora correm o perigo de se tornar um servo de forças políticas globais, como anteriormente a antropologia correu o perigo de servir o imperialismo.

Referências

APPADURAI, A. On moving targets. *Public Culture*, New York, v. 2, n. 1, p. i-iv, 1989.

BAUMANN, M. Diaspora: genealogies of semantics and transcultural comparison. *Numen*, Leiden, v. 47, n. 3, p. 313-337, 2000.

BHABHA, H. *Location of culture*. London: Routledge, 1994.

BOKSER MISSES-LIWERANT, J. Ciencias sociales y conocimiento: ¿intelección de opciones de cambio y cursos de acción posibles? *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, v. 58, n. 219, p. 7-18, 2013.

BOYARIN, D.; BOYARIN, J. Diaspora: generation and the ground of Jewish identity. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 19, n. 4, p. 693-725, 1993.

BRUBAKER, R. The ‘diaspora’ diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, London, v. 28, n. 1, p. 1-19, 2005.

CLIFFORD, J. Diasporas. *Cultural Anthropology*, Washington, v. 9, n. 3, p. 302-338, 1994.

COHEN, R. From ethnonational enclave to diasporic community: the mainstreaming of Israeli Jewish migrants in Toronto. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Toronto, v. 8, n. 2, p. 121-136, 1999.

COHEN, R. Sólidas, dúcteis e líquidas: noções em mutação de “lar” e “terra natal” nos estudos da diáspora. *Caderno CRH*, Salvador, v. 21, n. 54, p. 519-532, 2008.

COHEN, S.; LIEBMAN, C. S. Israel and American Jewry in the 21st century. In: SAPIR, D.; JURAN, R. *Diversity of Voices: Contemporary Jewish Issues in Their Israeli Context*. New York: JCC, 1998. p. 70-79.

DOUEK, D. *Próximos e distantes: um estudo sobre as percepções e atitudes da comunidade judaica paulista em relação ao Estado de Israel (2006-2010)*. 2012. Dissertação (Mestrado em Letras Orientais)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

GIRI, B. P. Diasporic postcolonialism and its antinomies. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Toronto, v. 14, n. 2, p. 215-235, 2005.

GOLD, S. J. *The Israeli diaspora*. New York: Routledge, 2005.

GOLDSCHMIDT, H. Crown heights is the center of the world: reterritorializing a Jewish diaspora. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Toronto, v. 9, n. 1, p. 83-106, 2000.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HERCENBERG, B. D. *O exílio e o poder de Israel e do mundo*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

KATZ, M. B. Trademarks of faith: “Chabad and Chanukah in America”. *Modern Judaism*, Baltimore, v. 29, n. 2, p. 239-267, 2009.

SAFRAN, W. The Jewish Diaspora in a comparative and theoretical perspective. *Israel Studies*, Bloomington, v. 10, n. 1, p. 36-60, 2005.

SAGIV, A. George Steiner’s Jewish Problem. *Azure*, Jerusalem, n. 15, p. 130-154, 2003.

SHEFFER, G. Loyalty and criticism in the relations between world Jewry and Israel. *Israel Studies*, Bloomington, v. 17, n. 2, p. 77-85, 2012.

SNEH, P. La decencia de calar. *La Tecl@ Eñe: Revista Digital de Cultura y Política: Ideas, cultura y otras historias*, año 13, n. 64, 2014. Disponível em: <<http://lateclaene6.wix.com/revistalateclaene#!22-perla-sneh/cmyl>>. Acesso em: 1 ago. 2014.

SORJ, B. Diáspora, judaísmo e teoria social. In: GRIN, M.; VIEIRA, N. H. (Org.). *Experiência cultural judaica no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004. p. 53-79.

SORJ, B.; GRIN, M. (Org.). *Judaísmo e modernidade: metamorfoses da tradição messiânica*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

TÖLÖLYAN, K. A general introduction to exile. In: BERTHOMIÈRE, W.; CHIVALLON, C. (Dir.). *Les diasporas dans le monde contemporain: un état des lieux*. Paris: Karthala, 2006. p. 195-209.

TÖLÖLYAN, K. *Diaspora studies: past, present and promise*. Oxford: International Migration Institute, 2012. (Working Paper 55).

TOPEL, M. *Jerusalém e São Paulo: a nova ortodoxia judaica em cena*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

Recebido em: 31/08/2014

Aprovado em: 03/03/2015