

MARTA FRANCISCA TOPEL

"UMA TRADIÇÃO MILENAR, UMA CIÊNCIA MODERNA: A
ANTROPOLOGIA ISRAELENSE, AUTORES E LEITORES".

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de
Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação
do Professor Doutor Roberto Cardoso de Oliveira.

*Este exemplar corresponde à
revisão final da Tese defen-
dida e aprovada pela Comissão
Julgado em 13/08/96.*

Banca Examinadora:

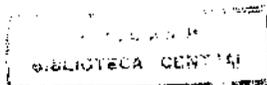
Prof.Dr. Roberto Cardoso de Oliveira

Prof.Dr. Guillermo Raul Ruben

Profa.Dra. Mariza Peirano

Prof.Dr. Octávio Ianni

Prof.Dr. Antonio Augusto Arantes Neto



96 20 4114

UNIDADE	730
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	T.621u
V.	G.
TEMPO DE	29.226
PRUC.	CC.4/1.6
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	798,11,25
DATA	03/27/96
N.º CPD	

CM.00095042-4

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

T621u

Topel, Marta Francisca

"Uma tradição milenar, uma ciência moderna: a antropologia israelense, autores e leitores" / Marta Francisca Topel. -- Campinas, SP: [s.n.], 1996.

Orientador: Roberto Cardoso de Oliveira.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

I. Antropologia - Israel. 2. Relações étnicas. 3. Nacionalismo. 4. Sionismo. 5. Judaísmo e ciência. 6. Antropologia - Palestina. I. Oliveira, Roberto Cardoso de, 1928- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Dedico esta tese ao meu avô, Samuel Zakrzewski, Z'l, quem me ensinou desde criança - quando nenhum dos dois sequer cogitava a idéia de que a antropologia me estava deparada -, o que não aprendi em curso algum, mas que se transformou num instrumento precioso ao longo da pesquisa: "o que um bobo é capaz de perguntar, um concílio de cem sábios jamais poderá responder".

E à minha avó, Chaia Liba Judski de Zakrzewski, Z'l, quem apesar de ver nesta tese um empecilho para ter bisnetos, me encorajou com o seu olhar, cheio de alegria ao ouvir as novidades que eu tinha para lhe contar sobre a pesquisa.

AGRADECIMENTOS

A Majid Al-Haj, Uri Almagor, Gidon Aran, Vicor Azarya, Eial Ben-Ari, Yoram Bilu, Shlomo Dshen, Entehal Gh'anam, Harvey Goldberg, Zali Gurevich, Shmuel Noaj Eisenstadt, Aziz Haidar, Jeff Halper, Don Handelman, Moshé Lissak, Emanuel Marx, Phyllis Palgi, Dani Rabinowitz, Moshé Shokeid, Sami Smoocha e Alex Weingrod; os antropólogos e sociólogos com os quais tive a oportunidade e o prazer de conversar sobre a antropologia israelense. Agradeço a eles a paciência com a qual me ouviram e com a qual responderam às minhas perguntas. E pelas perguntas que me fizeram.

Um agradecimento especial ao Professor Harvey Goldberg por ter facilitado a minha ida a Jerusalém para concretar esta pesquisa, e por ter me orientado nos primeiros passos a seguir na realização do trabalho de campo.

A Eial Ben-Ari. Pelas conversas informais e pela sua autêntica curiosidade nos resultados desta investigação. Pela sua disponibilidade e ajuda, tanto na minha estadia em Jerusalém, como no posterior intercâmbio epistolar. Por haver-me convidado a assistir ao curso por ele ministrado "Sociedade Israelense e Exército", curso que me aproximou a uma nova faceta da antropologia israelense. Espero ter compreendido as suas colocações a respeito do meu trabalho. É o meu desejo ministrar alguma vez um curso como costuma fazê-lo-lo Eial.

Às autoridades do Jewish Agency's Settlement Department. Ao "tigre" Raanan Weitz, a Moshé Schwartz e a David Salomonica. Pela generosidade com a qual me acolheram e pelas reflexões sobre todas as perguntas com as quais os perturbei. Ao primeiro, por ter-me mostrado o quanto podem construir a paixão, o trabalho perseverante e a convicção no que se faz. Mesmo assim se aquilo que se pretende construir não seja precisamente um Estado.

Ao meu orientador, o Professor Roberto Cardoso de Oliveira. Pela possibilidade de poder partilhar com ele o longo caminho que levou à elaboração desta pesquisa. Pelo estímulo intelectual e pelo interesse demonstrado no meu trabalho. Pela paciência e dedicação com as que leu os textos que depois se transformaram nesta tese. Meu obrigada pela sua ajuda com o português.

Aos Professores Otávio Ianni e Antonio Augusto Arantes, presentes no exame de qualificação. Agradeço a eles as observações e sugestões feitas, as quais foram de grande ajuda para a realização deste trabalho.

Aos meus amigos em Israel: Silvina, Yohav e Yve-Shmivi; Yael; Michal; Ilana; Luz; Manuel; Simcha; Dalia; Jan e Dana; Michael; e Karin. Pelo aconchego e pela força com a qual me ajudaram a reencontrar-me com uma Israel tão mudada e tão querida, sabendo que logo iria deixá-la mais uma vez. Pelo aconchego que recebi deles durante o ano e meio em Jerusalém. Pelo esforço que fizeram em tentar me convencer de ficar em Israel. Por ter me ajudado a partir. Pelas cartas e telefonemas com as recorrentes promessas de: "O ano que vem em Jerusalém", "O ano que vem no Brasil", "O ano que vem na Argentina".

Ao meu amigo, o antropólogo Daniel Bargman. Pela discussão do Ensaio apresentado para o Exame de Qualificação. Por ter lido com a paciência e dedicação que lhe são características, alguns capítulos desta tese. Pelas sugestões dadas. Pelo estímulo com o qual me convenceu de que este trabalho "valia a pena" de ser feito. Por ter sido a única pessoa com quem pude partilhar a rara sensação de estar escrevendo sobre Israel (e os nossos antigos professores) desde tão longe.

A Elisabete Aparecida Pinto, minha amiga no Brasil. Pelo acolhimento na minha primeira estadia em São Paulo, quando a ninguém conhecia. Pelo reencontro. Por me mostrar um Brasil que não se encontra nos livros nem nos jornais. Pelas conversações em relação a esta pesquisa nos momentos em que parecia que "nada daria certo".

À minha mãe. Pela dedicação e paciência com a qual ajudou a uma pessoa sem paciência na correção do português. Se ainda há erros, eles são meus.

Desta longa lista de agradecimentos não esqueci Renato. Não poderia ter acontecido. A Renato, por havê-lo encontrado.

Finalmente, agradeço ao CNPq e à FAPESP, pelas bolsas que me outorgaram, sem as quais não teria sido possível a realização desta pesquisa.

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO.....1

PRIMEIRA PARTE

CAPÍTULO I

UM POUCO DE HISTÓRIA: UMA CIÊNCIA SEM ESTADO, DOIS PAIS
FUNDADORES SEM HERANÇA?.....31

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO II

UM ESTADO PARA O POVO JUDEU, UMA SOCIOLOGIA MONOLÍTICA NA
ACADEMIA: 1948-1970.....49

CAPÍTULO III

"LEGISLADORES OU INTÉRPRETES"?: A MOBILIZAÇÃO DOS ANTROPÓLOGOS
PARA A CONSTRUÇÃO DO ESTADO.....77

PARTE TRÊS

CAPÍTULO IV

A REDEFINIÇÃO DA HIERARQUIA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS ISRAELENSES.
O ESTABELECIMENTO DE UMA ANTROPOLOGIA INDEPENDENTE E A
CONSTRUÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO: "*CHEKER EDOT HA 'MIZRACH*"123

CAPÍTULO V

A ESCOLA DE MANCHESTER, O MARXISMO E
A "QUESTÃO ÁRABE" EM ISRAEL.....169

CONCLUSÕES DA TERCEIRA PARTE.....217

QUARTA PARTE**CAPÍTULO VI**

**A ANTROPOLOGIA *ZABARIT*, UMA ANTROPOLOGIA
POS-SIONISTA?.....233**

CAPÍTULO VII

ISRAEL: UMA SOCIEDADE SECULAR? ISRAELIDADE VS. JUDAÍSMO.....249

CAPÍTULO VIII

PALESTINOS **EM ISRAEL, ISRAELENSES E PALESTINOS:
UM NOVO OLHAR OS ÁRABES.....273**

CAPÍTULO IX

CIDADÃOS ISRAELENSES OU ANTROPÓLOGOS ISRAELENSES?.....287

CONCLUSÕES DA QUARTA PARTE.....305

ANTROPOLOGIA ISRAELENSE: UMA ANTROPOLOGIA JUDAICA?.....325

GLOSSÁRIO.....363

BIBLIOGRAFIA ESPECIFICA PARA A PESQUISA.....377

BIBLIOGRAFIA GERAL PARA A PESQUISA.....389

APRESENTAÇÃO

I. A história da pesquisa e da pesquisadora

A fins do ano 1991, no marco do Departamento de Ciências Sociais da UNICAMP, recebi a proposta de fazer o meu Doutorado na área de "Itinerários Intelectuais e Etnografia do Saber". O objeto da minha pesquisa seria a análise do "estilo" antropológico israelense¹. Dita investigação formaria parte de um projeto maior dirigido pelo Prof. Roberto Cardoso de Oliveira, interessado nos "estilos" antropológicos desenvolvidos em sociedades sem tradições antropológicas próprias. Em outras palavras e mais precisamente: em sociedades cujas comunidades de antropólogos fizeram uma domesticação da disciplina criada na França, na Grã Bretanha e nos Estados Unidos.

Se a minha compreensão do projeto foi correta, uma das perguntas às quais deveria responder no meu trabalho se relacionava com as mútuas relações entre o "estilo" antropológico israelense e a ideologia que deu sustento à criação do Estado de Israel, i.e.: do sionismo. Tomando como ponto de partida a abordagem de Cardoso de Oliveira (1988: 151), o objetivo era fazer um questionamento teórico da "inserção da antropologia na problemática (ou na ideologia) da construção da nação".

Apesar de ter vivido quatro anos em Israel (de 1986 até 1990), e ter concluído na Universidade Hebraica de Jerusalém o meu mestrado em Antropologia Social²; pouco sabia, quando aceitei a sugestão de realizar uma etnografia sobre a antropologia israelense, das transformações ocorridas nas Ciências Sociais desse país³. Não estava atualizada em relação ao ríspido debate em torno aos chamados "Novos Historiadores"⁴ e à "Sociologia pós-sionista"⁵ que tanta influência tiveram

¹ - Idéia que teve na sua origem uma conversa com o Prof. Guillermo R. Ruben.

² - O meu mestrado, foi feito conjuntamente no Departamento de Sociologia y Antropologia Social e no Departamento de Estudos da Espanha e América Latina da Universidade Hebraica de Jerusalém.

³ - Aqui é preciso aclarar que nos três anos que estive fora de Israel (de 1990 a 1993) a antropologia lá desenvolvida sofreu uma virada dramática; principalmente a antropologia da Universidade Hebraica de Jerusalém.

⁴ - Debate este que sacudiu os cimentos da historiografia israelense sobre o sionismo, chocando tanto à Academia como à opinião pública israelense.

⁵ - O surgimento da Sociologia Pós-sionista, seus pressupostos e implicações na Antropologia serão analisados na Quarta Parte desta tese.

no desenvolvimento daquilo que poderia ser chamado uma renovação da antropologia no país. No que diz respeito à antropologia propriamente dita, a minha informação, ainda que mais precisa, longe estava de um conhecimento profundo da virada dada nos últimos anos por meus antigos professores, e por antropólogos que não conheci na minha estadia anterior em Israel.

Não pretendo aqui desenvolver uma exposição das mudanças ocorridas na sociedade israelense entre 1990 e 1993, no que diz respeito à situação política do país. Todavia, considero interessante salientar que cheguei a Jerusalém para dar começo ao trabalho de campo no dia 13 de setembro de 1993, dia de grande euforia no país como consequência da assinatura do Tratado de Paz de Washington⁶. Foi grande a minha surpresa quando passei frente à casa na qual morei, caminho a *Maalé Adumim*⁷, e o ônibus no qual viajava teve que parar para deixar passar uma caravana de carros palestinos com grandes bandeiras da cor verde, vermelha e preta⁸.

Foi assim que o meu primeiro reencontro com Israel - a poucas horas de chegar - me conscientizou da transformação ocorrida no país. Transformação esta que não deve circunscrever-se às mudanças nas fronteiras do atual Estado de Israel que, aliás, se reduziu radicalmente desde o início da pesquisa até a sua conclusão, refletindo a aceleração histórica característica da sociedade israelense.

Em relação ao objeto desta pesquisa, rapidamente percebi as mudanças ocorridas quando, poucos dias após a minha chegada, tive acesso à lista dos cursos a serem ministrados nesse ano no Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Hebraica de Jerusalém. Os tópicos e abordagens diferentes por um lado; e a presença ativa de uma nova geração de antropólogos, por outro, me fez perceber o quanto tinha mudado a realidade que eu estava prestes a pesquisar.

⁶ - O Tratado de Paz de Washington, assinado por Yzhak Rabin, Yasser Arafat e Bill Clinton, sentou as bases para a criação da Autonomia Palestina em Jericó, na Franja de Gaza e em alguns territórios pertencentes à Cisjordânia.

⁷ - *Maalé Adumim* é uma cidade satélite de Jerusalém, situada nos Territórios Ocupados por Israel em 1967 é um dos pontos críticos nas discussões em relação ao território do futuro estado palestino. Isto como consequência da sua posição estratégica e seu desenvolvimento urbano. Entre Jerusalém e *Maale Adumim* há uma série de aldeias árabes e dois bairros judeus. A cidade fica há 18 kms de Jerusalém.

⁸ - Quando deixei Israel em 1990, a exibição da bandeira palestina estava proibida.

Contudo, a proposta de fazer um trabalho sobre a antropologia israelense, apesar do desafio que a tarefa impunha para mim, tanto nos aspectos teóricos e metodológicos, como no nível pessoal, continuou sendo um desafio interessante. Assim, antes mesmo de pesar as vantagens e as desvantagens da minha situação como pesquisadora *vis-à-vis* o meu objeto de estudo, a primeira coisa que me chamou a atenção foi a liminaridade acentuada e difícil de ser definida da minha posição. Uma situação espaço-temporal que no dizer clássico de Turner é definida como "not here nor there but betwixt-and-between" (cf. Turner 1991)⁹.

Ainda no Brasil, e com plena consciência da importância que uma abordagem hermenêutica iria ter para lograr um diálogo frutífero com os meus interlocutores, a questão da definição da minha situação particular - nacional, cultural e profissional-, a partir da qual, como pesquisadora, iria me inserir numa situação diferente, era cada vez mais confusa. E como fazer uma pesquisa sem ter clara a posição, ou "horizonte" do qual há de se falar (com interlocutores israelenses, e com leitores brasileiros)? A minha biografia, um pouco desordenada no que diz respeito aos lugares onde morei, se transformou, nessa primeira etapa da pesquisa, num obstáculo. Os três documentos de identidade que carrego quando viajo pelo mundo para satisfazer às burocracias locais (brasileira, israelense e argentina) pareciam ter se convertido na representação gráfica da minha confusão.

Nasci em São Paulo (de pais judeus poloneses) e com cinco anos de idade viajei com a minha mãe a Buenos Aires, onde morei até os vinte e quatro. Graduei-me em Sociologia na Universidade de Buenos Aires e em 1986 viajei a Israel com a intenção de fazer o mestrado em Antropologia Social e fixar lá a minha residência (aliás, desejo que me acompanhou desde criança). Porém, em 1990, por motivos pessoais tive que voltar por um curto período à Argentina, sem saber que o próximo "porto" era o Brasil, e que seria aqui o lugar onde faria o meu Doutorado que, por aqueles estranhos paradoxos que às vezes ocorrem, me levou novamente a Israel.

⁹ - Considero relevante salientar a diferença que estabelece Turner entre o estado liminar das sociedades pré-industriais e o que chama de experiência liminóide na sociedade moderna. O liminóide, termo que considero mais correto para designar a minha situação, representa a clássica liminaridade da sociedade tribal, ainda que removida do contexto dos ritos de passagem e constituindo uma experiência individual. Assim: "Their symbols [of the liminóide phenomena] are closer to the personal-psychological than to the 'objective-social' typological pole". (Turner 1985:215)

Lembro que as dúvidas em relação ao meu posicionamento e, se se quer, também à minha identidade nacional, apareceram de forma nítida na primeira entrevista que fiz já em Israel. Ao nervosismo de estar dando começo ao trabalho de campo, se somou um certo constrangimento ao mostrar a carta de apresentação que me foi dada pelo CNPQ (utilizada nesse caso porque o sociólogo entrevistado não me conhecia) e falando fluentemente em hebraico, a pessoa em questão me perguntou "de onde vem esse sotaque argentino num hebraico tão bem falado?" Se a história pessoal desse sociólogo não era menos confusa do que a minha própria - e às sucessivas migrações deve-se agregar o fato dele ter passado a Segunda Guerra Mundial como refugiado-, à diferença de mim, ele não tinha dúvidas em relação à sua identidade israelense. Quando voltei com as fitas da primeira entrevista na minha bolsa, soube que antes de fazer as próximas, deveria refletir de forma mais sistemática sobre a minha posição como pesquisadora e, sempre que possível, comunicar ao leitor minhas dúvidas para que ele possa melhor avaliar as condições subjetivas inerentes à pesquisa.

A leitura e análise de trabalhos que frisam temáticas similares à que eu pretendo analisar nesta tese, para encontrar neles o início de uma resposta, apesar de frutífera, contribuiu a salientar a liminaridade do meu caso particular. Assim, descobri que era possível separar as "antropologias das antropologias"¹⁰ em três grandes grupos, sendo que não consegui me identificar como fazendo parte de nenhum deles.

O primeiro grupo incluiria os trabalhos feitos por antropólogos e sociólogos nativos. eg.: Peirano 1981, Bourdieu 1990, Hannerz 1982, Kimmerling 1992, Ram 1989 e 1993, Blok & Boissevain 1984, Ahmed 1982, Leach 1984, Beals 1982, Stocking 1992, entre outros. Neste caso, imagino, os antropólogos e sociólogos em questão, tiveram que fazer um trabalho de estranhamento com uma realidade que lhes é familiar e da qual formam parte, tanto na esfera de partilhar a tradição dos seus interlocutores, como na de formar parte da mesma estrutura institucional¹¹.

¹⁰ - Nesta lista inclui também as sociologias das antropologias e pesquisas sobre a Academia de forma geral, como o caso paradigmático de Bourdieu, e o seu monumental *Homo Academicus*.

¹¹ - A reflexão de Bourdieu nas últimas linhas do prefácio ao seu *Homo Academicus* são reveladoras de um certo desconforto de quem faz uma análise crítica da sua própria comunidade profissional: "*I have made no concessions in writing this book, but I trust that it bears no malice, for it comprises, as the reader will have guessed, a considerable proportion of self-analysis by proxy, as well as a distance, no doubt encouraged by sociology but first affirmed in the fact of abandoning philosophy for the social sciences...*" (Bourdieu 1990: xxvi)

No segundo grupo estariam incluídos os trabalhos de antropólogos e sociólogos que tiveram como objeto a análise de um "estilo" antropológico diferente à tradição nacional da qual formam parte, como por exemplo, as obras de Van Teeffelen 1977, Peirano 1993, Gellner 1977, Guldin 1990 e Ruben 1995. Aqui, o trabalho intelectual estaria mais próximo daquele da antropologia tradicional, i.e., a inserção numa realidade diferente, alheia, para procurar no estranho aquilo que é familiar.

O terceiro grupo é difícil de ser definido segundo o eixo discreto "familiar-estranho". Os trabalhos aqui incluídos, paradoxalmente, tem como objetivo a análise e a compreensão crítica das Ciências Sociais israelenses. Por um lado, temos os textos de Goldberg (1975), Bernstein (1980) e Shamgar-Handelman (1994), textos elaborados por cientistas sociais judeus, hoje israelenses, porém nascidos e formados fora de Israel. É interessante salientar que nessas obras este fato não é sequer mencionado. Por outro lado, nos encontramos com os textos de cientistas sociais palestinos (neste caso, árabes nascidos em Israel), a saber: Haidar 1987, Haidar & Zureik 1987 e Nakhleh 1977 que, apesar de críticos no que diz respeito ao objeto de estudo e ao contexto *sui generis* no qual escrevem os seus trabalhos, pouco ou nada nos dizem em relação às problemáticas enfrentadas por um cientista social que se propõe tal missão.

O meu principal objetivo, então, foi a sistematização, através da leitura e da auto-reflexão, da minha própria bagagem como antropóloga, formada em três tradições nacionais e intelectuais diferentes. O primeiro exercício que me propus nesta direção foi ser consciente, na realização das entrevistas, da tradição desde a qual (me) estava interrogando e refletindo sobre as diferentes questões tratadas nas entrevistas. Neste exercício foi mais fácil para mim identificar aquelas questões permeadas pela minha vivência na Argentina e no Brasil. Mais problemático foi o meu posicionamento no que diz respeito à minha identidade como judia que morou em Israel e voltou para América Latina.

Assim, se existe um confronto entre a "mentalidade" israelense e a "mentalidade" dos judeus da Diáspora¹², as tentativas de definir os limites precisos

¹². Este confronto de "mentalidades" tematizado às vezes, e outras presente de forma inconsciente nos textos antropológicos analisados, será um tema de reflexão desta dissertação.

da minha posição não foram bem sucedidos. Nesse sentido, já em Israel, a leitura do ensaio que escrevi para o exame de qualificação (no qual fiz uma análise do contexto histórico que levou à criação do Estado de Israel e, como conseqüência, das ciências sociais israelenses) foi o primeiro passo. Bem rápido descobri como aquele texto estava permeado pela minha situação diaspórica. Mais precisamente, por uma quota não pequena de saudades que, como costuma acontecer, coadjuvou à idealização daquilo que já não é. Em relação à pesquisa propriamente dita, isto se refletiu na mitificação típica de Israel daqueles que não moram lá, ou que não a conhecem em profundidade. Tão importante como isto foi saber que o dito ensaio teve, como participantes ativos, leitores brasileiros¹³. Em outras palavras: a leitura do ensaio num outro contexto teve uma conseqüência positiva, me mostrou o quanto o leitor intervém na construção de um texto¹⁴. Contudo, me deixou ligeiramente confusa em relação à redação desta tese que, é o meu desejo, seja lida tanto por antropólogos brasileiros como por israelenses.

Num nível mais prático, porém dentro da mesma questão, estavam os meus temores em relação a quanto deveria saber sobre a antropologia e a sociedade israelenses para me apresentar aos meus interlocutores, a maioria deles, antigos professores meus. Este receio, paradoxalmente, aumentou com o decorrer das entrevistas. Se com o passar do tempo logrei aprofundar o meu conhecimento da antropologia israelense, ao mesmo tempo, uma pergunta que fiz aos meus interlocutores me encheu de dúvidas em relação à minha pesquisa. Acaso poderia eu lhes mostrar algumas facetas da antropologia israelense sobre as quais eles não refletiram? A pergunta em questão foi sobre a opinião deles relativa ao livro de Virginia Dominguez¹⁵. Sem exceção (porém com alguns matizes), os meus informantes concordaram em que nada haviam aprendido com a leitura do livro¹⁶. O desafio, então, tornou-se maior.

Junto a estas dificuldades, um outro mundo não isento de problemas apareceu: as entrevistas com os cientistas sociais árabes. À diferença dos

¹³ - Talvez esta primeira descoberta contribuiu a que refletisse com maior profundidade sobre o papel da audiência na construção dos textos escritos pelos antropólogos israelenses.

¹⁴ - Em Israel, foi fácil para mim perceber que, de estar lá na elaboração do ensaio, o resultado final seria significativamente diferente. E isto, obviamente, não só pela quantidade de informação à que tive acesso no Brasil.

¹⁵ - Virginia Dominguez, antropóloga americana de origem cubana, escreveu People as subject, People as object: Selfhood and Peoplehood in Contemporary Israel, obra publicada em 1987. Este é o único livro sobre a sociedade israelense, abordada holisticamente, escrito por um antropólogo estrangeiro não judeu.

¹⁶ - A análise da obra de Virginia Dominguez e a reação que despertou entre os antropólogos israelenses será discutida na Quarta Parte.

informantes anteriores, nenhum deles foi meu professor e, apesar da importância que deram a que uma pesquisadora da antropologia israelense os tomasse como informantes, a relação entrevistadora-entrevistado não adoesceu de problemas e avatares que, apesar de serem radicalmente diferentes aos já mencionados (em relação aos cientistas sociais israelenses judeus), novamente me alertaram da necessidade de que esta pesquisa -além de todas as distorções nela imersas- estivesse guiada pela razão científica, tentando diminuir ao máximo a interferência de fatos alheios a ela, neste caso específico, por exemplo, a reação perante os múltiplos atentados terroristas. E se bem é certo que o trabalho aqui apresentado tem como meta a análise do estilo antropológico israelense, i.e., do estilo criado e desenvolvido por cientistas sociais judeus, a voz dos cientistas sociais árabes se deixará ouvir para melhor compreendê-lo.

A reflexão no que diz respeito a estas duas dificuldades fez com que nos primeiros três meses de estadia em Israel, o meu trabalho de campo fosse basicamente o denominado 'library field-work', através do qual tentei refletir sobre as duas problemáticas.

Foi dessa maneira que no posterior diálogo com os meus interlocutores descobri a relevância das noções gadamerianas de "horizonte" e "fusão de horizontes" que, no transcurso das seguintes entrevistas, possibilitou-me uma compreensão mais abrangente e menos preconceituosa¹⁷ do objeto de estudo por um lado; e me proveu dos instrumentos necessários para me situar *vis-à-vis* os meus interlocutores, por outro.

Assim, para o filósofo alemão, na compreensão de uma realidade histórica sempre entramos num jogo dialético no qual a nossa auto-compreensão é constantemente alterada. Nas suas palavras:

"The closed horizon that is supposed to enclose a culture is an abstraction. The historical movement of human life consists in the fact that it is never utterly bound to any one standpoint, and hence can

¹⁷ - Quando falo de preconceitos, novamente estou me remetendo a Gadamer, quem divide os preconceitos em dois tipos: 'blind prejudices' ou aqueles que fecham o caminho do conhecimento; e 'open prejudices' ou aqueles que têm a qualidade de abri-lo. A noção de preconceito tem como origem a crença de que não existe um ponto zero a partir do qual se possa "falar", i.e., compreender uma realidade histórica. Para Gadamer, o pesquisador deve pôr à prova os seus preconceitos de forma tal a fazer deles um instrumento para a compreensão e não um obstáculo.

never have a truly closed horizon. The horizon is, rather, something into which we move and that moves with us. Horizons change for a person who is moving. Thus the horizon of the past, out of which all human life lives and which exists in the form of tradition, is always in motion. It is not historical consciousness that first sets the surrounding horizon in motion. But in this motion becomes aware of itself" (Gadamer 1975: 271)

O fato de estarmos engajados numa situação (na terminologia de Gadamer "horizonte") que tem as suas limitações, mas que é essencialmente aberta, mutável e fluida, me conscientizou do quanto seria ilusório tentar **definir em termos absolutos** a minha posição nas diferentes etapas da pesquisa.

Consciente deste fato, ao longo do trabalho de campo tentei, já não delimitar a minha situação em termos **definitivos**, e sim permanecer alerta, tanto às auto-descrições dos meus informantes, como às minhas próprias que, no contraste com as deles e a do meu recente passado no Brasil, mostrou ser um exercício fecundo. Posso resumir as vantagens e desvantagens da minha biografia da seguinte maneira. O fato de haver sido parte do cotidiano e da antropologia israelense como um todo antes de ter por objetivo realizar esta pesquisa, fez com que levasse a cabo o trabalho de campo tendo um conhecimento imediato e "espontâneo" do universo de estudo. Se a minha vivência e interpretação da realidade israelense nunca foram as mesmas que as dos nativos; o meu esforço (na minha anterior estadia em Israel) em lograr uma boa *klitá*¹⁸, fez com que, em muitos aspectos, o fato de ter tentado me aproximar à deles, contribuísse à incorporação de certos valores por eles partilhados. O domínio da língua hebraica, por outro lado, foi decisivo¹⁹.

A minha estadia no Brasil, por outro lado, fez com que ao longo da preparação do projeto para a pesquisa e durante o trabalho de campo propriamente dito, pudesse lograr o estranhamento necessário frente ao universo pesquisado.

¹⁸ - O termo *klitá*, literalmente "absorção", forma parte do vernáculo hebraico e significa a adaptação dos novos imigrantes à sociedade israelense. Uma "boa *klitá*" é uma adoção dos valores da sociedade israelense, que tem como base a perda de certas características típicas dos países de origem dos mesmos, consideradas como barreiras para lograr esse objetivo.

¹⁹ - Isto deve ser considerado uma grande vantagem se, tomarmos em conta que muitos antropólogos estrangeiros que estudam algum aspecto da sociedade israelense não conhecem a língua hebraica. Um caso diretamente relacionado com esta pesquisa é o trabalho controverso do antropólogo holandês Van Teeffelen, quem fez uma monografia sobre a antropologia israelense sem ter o conhecimento do hebraico.

Assim, se de alguma maneira a pesquisa teve conotações autobiográficas²⁰, a minha passagem pela Academia brasileira contribuiu a que lograsse um distanciamento e um estranhamento que me conduziram a uma reflexão sobre realidades até então consideradas "naturais".

No que diz respeito à demarcação do objeto de estudo, já no início da pesquisa apareceram algumas dificuldades²¹. Uma das primeiras questões com as quais tive que me confrontar foi: como definir o universo de pesquisa, i.e., como definir o antropólogo israelense? Circunscrevê-los numa categoria que me limitasse ao estudo daqueles antropólogos que nasceram em Israel e trabalham em instituições israelenses? Este ponto de partida mostrou ser reducionista demais. Por um lado, esconderia a diferenciação entre antropólogos israelenses judeus e antropólogos árabes com nacionalidade israelense. Por outro lado, ficaria fora da pesquisa uma grande quantidade de antropólogos que chegaram a Israel como novos imigrantes (da mesma maneira que eu) e que ali ficaram (a diferença de mim) e desenvolvem as suas atividades científicas. Uma terceira questão está relacionada com a dificuldade desta primeira definição tentativa para dar conta da superposição tão marcada em Israel, entre antropólogos e sociólogos.

Assim, gostaria de informar ao leitor que em Israel não existem Departamentos de Antropologia. Os antropólogos trabalham em Departamentos chamados ora "Departamentos de Sociologia e Antropologia Social", ora "Departamentos de Sociologia e Antropologia". Portanto, na primeira fase da pesquisa, o fato de que um número significativo dos entrevistados (principalmente aqueles que trabalham na Universidade Hebraica de Jerusalém) não considera que a distinção entre sociólogos e antropólogos seja relevante; deixando de maneira explícita ao meu critério a sua inclusão em qualquer uma destas categorias, me forneceu um dado a mais para ser analisado.

²⁰ - Aqui parece-me interessante citar a Beals (apesar das diferenças intrínsecas entre a sua posição *vis-à-vis* a antropologia americana e a minha em relação a antropologia israelense: "I realize how much I owe my intellectual inheritance to many predecessors in anthropology and to the idiosyncrasies of my early background. Hence this essay is not a formal history of the discipline but rather a partially autobiographical account of how anthropology has appeared to me at various times in my professional life..." (Beals 1982:1). Os grifos são meus.

²¹ - A demarcação do objeto de estudo, quando se trata de uma comunidade intelectual, apresenta algumas dificuldades. Assim, num artigo sobre o folclore israelense, as autoras se perguntam: "...Should it [Israeli folklore] encompass studies by non-Israelis scholars who deal with the folklore of Israel? And what about studies by Israeli folklorists dealing with international folklore? The issue is further complicated..." Porém, as autoras optam por uma solução simples, i.e., "...we have decided that the present study will address only work by Israel scholars dealing with the Jewish folklore of the country" (Hasan-Roken, G. & Yassif, E. 1989).

Assim, se por um lado e de forma paradoxal, parecia que o universo da pesquisa se abria infinitamente (uma vez que a consigna era pesquisar antropólogos e não sociólogos); por outro, qual poderia ter sido o sentido de, "desde fora", me imbuir de uma autoridade para definir quem é sociólogo e quem, antropólogo em Israel? Esta questão parece nos remeter a uma falta de identidade profissional no seio das Ciências Sociais israelenses; fato interessante numa Academia que na última década está atravessando por um processo de legitimação da antropologia, através do estabelecimento de uma nova hierarquia nos critérios de classificação das Ciências Sociais. Este processo de ordem institucional e teórica propriamente dita será analisada em profundidade no capítulo III desta tese. Análise que, no intento de colocar a especificidade da antropologia israelense ou, em outras palavras, das Ciências Sociais do país, poderá iluminar questões similares no que diz a outros contextos, onde a delimitação de fronteiras entre ambas as disciplinas recebeu soluções às vezes mais do que originais.

Por último, partindo da base que um dos objetivos deste trabalho é compreender a relação entre o empreendimento sionista e a antropologia israelense, i.e., entre o processo de construção da nação e a antropologia: onde fazer o corte que indique o começo da antropologia em Israel? Este item é de vital importância se partirmos da base de que os cientistas sociais israelenses começaram a desenvolver suas atividades na Universidade Hebraica de Jerusalém, quando esta formava parte da Palestina sob controle do Império Britânico, isto é, antes da independência do Estado de Israel²². É aqui que podemos observar uma outra tipicidade da antropologia israelense: a criação e desenvolvimento de uma disciplina com profundo enraizamento nacional num contexto diferente ao de um estado-nação²³.

Indicadas as dificuldades na demarcação do objeto de estudo, resolvi tomar em consideração: 1- os antropólogos judeus (nascidos **em** e **fora** de Israel). Este grupo, junto aos sociólogos israelenses judeus, será o objeto de análise por excelência desta tese. As diferentes formações nacionais e profissionais dos

²² - O fato da antropologia israelense ter sido desenvolvida numa realidade *sui generis* como o *yshuv* (assentamento judeu em Palestina), e as implicações desta realidade é uma das tipicidades a serem discutidas no capítulo II.

²³ - Aqui, é preciso lembrar, como foi mencionado nas páginas precedentes, no período em que desenvolvi a presente tese, as fronteiras do Estado de Israel mudaram radicalmente.

mesmos constituíram um dado importante para a análise²⁴. 2- os cientistas sociais palestinos.

O universo pesquisado abrange dezenove cientistas sociais, com os quais tive a oportunidade de conversar. Porém, a tradição dos cientistas sociais israelenses e, mais precisamente, o "estilo" antropológico israelense, foi analisado a partir da construção de uma 'network' de textos escritos por estes e outros cientistas sociais, aos quais, por diferentes circunstâncias, não tive a possibilidade de entrevistar²⁵.

Outro ponto sobre o qual me interroguei foi em quê categoria incluir os trabalhos realizados em e sobre Israel por antropólogos judeus não israelenses. Esta interrogação, a primeira vista, parece supérflua e/ou marginal: qual poderia ser a importância dos tais antropólogos judeus (americanos, canadenses, ingleses e outros) numa pesquisa sobre a antropologia israelense? Acaso um estudioso da antropologia canadense ou brasileira (definidas ambas como antropologias nacionais ou "nativas") daria espaço àqueles antropólogos não brasileiros ou não canadenses que pesquisaram a sociedade canadense e a sociedade brasileira? A leitura de diferentes "case studies" que analisam distintas antropologias nacionais indica que se os antropólogos estrangeiros são incluídos nesses trabalhos, o são como um referente que situe as ditas antropologias historicamente, numa tradição disciplinar determinada, com um grupo de Pais Fundadores específico - contra os quais se rebelam ou nos quais se apoiam (teoricamente) os antropólogos estudados.

No caso israelense, porém, parece-me significativo prestar atenção aos antropólogos judeus não israelenses que pesquisaram a sociedade israelense. Assim, é a minha hipótese que da mesma maneira em que o estado de Israel pertence aos judeus israelenses, em particular; e ao povo judeu, em geral (segundo o estabelecido pelas leis constitucionais), um fenômeno similar ocorre com a interpretação antropológica da sociedade israelense judaica. Um fato que sustenta esta interpretação é a quase inexistência de estudos sobre a sociedade israelense

²⁴ - Este grupo não se limitou aos antropólogos que se desempenham nas Universidades israelenses. Assim, tive o prazer e a oportunidade de conversar com outros, que exercem as suas atividades em instituições governamentais ou em diversas Universidades, porém, em Departamentos diferentes aos de Sociologia e Antropologia.

²⁵ - Esta rede de textos foi mais abrangente. Com o objetivo de captar o clima reinante nas Ciências Sociais em geral e na antropologia em particular, realizei um relevamento dos artigos de antropólogos, sociólogos e historiadoras aparecidos na imprensa local.

judaica realizados por antropólogos não judeus²⁶, em contraste com o número de antropólogos judeus não nascidos em Israel que pesquisaram a sociedade israelense.

II- Algumas considerações teóricas

A presente tese tem por objetivo principal a discussão e compreensão da antropologia israelense, tanto nas suas práticas discursivas como não discursivas.

Partindo da base de que os sujeitos criadores e reprodutores de um determinado "estilo"²⁷ antropológico estão imersos numa cultura ou *weltanschauung* específico, aprofundar em dito "estilo" nos permitirá conhecer, não somente os produtores deste, mas também aspectos interessantes da cultura que o nutre. As regras do discurso dominante, a reprodução de classificações sociais existentes, os mitos que permeiam e constroem a realidade na qual estão inseridas as pessoas dessa cultura, a apropriação do passado como possessão coletiva das gerações atuais e, finalmente, o universo de sentido de dita cultura, poderão ser apreensíveis através do estudo de uma comunidade de sentido ("meaning community") como é, neste caso, a comunidade israelense de antropólogos.

Da mesma maneira que para Gellner (cf. Muslim Society) o estudo das lideranças do Islã é uma entrada privilegiada para o conhecimento da sociedade muçulmana, considero que a análise da comunidade israelense de antropólogos constitui uma estratégia talvez não convencional, mas certamente plausível - e positiva- de conhecer facetas importantes da sociedade israelense.

Contudo, a proposta visa atingir um objetivo mais preciso: observar como os nativos, neste caso, os antropólogos israelenses, através dos processos de

²⁶ - A exceção a esta regra são as obra de Badwin Differentiation and Co-operation in an Israeli Veteran Moshav, e People as object; People as subject de Virginia Domínguez. Outro antropólogo não judeu que escreveu artigos sobre a sociedade israelense judaica é Robert Paine (1983, 1992).

²⁷ - Utilizo "estilo" seguindo a orientação de Cardoso de Oliveira quem define "estilo" como um discurso imbuído de singularidade, individuação e redundância (cf. Cardoso de Oliveira 1991).

compreensão do Outro, se compreendem a si mesmos. Missão, aliás, de soma relevância para a própria antropologia interpretativa.

A análise será diacrônica, i.e., partindo dos começos da disciplina até os anos noventa. Dadas as características que deram origem à criação do Primeiro Departamento de Ciências Sociais em Israel, será necessário aprofundar tanto nas causas disciplinares, como nas causas institucionais e nacionais que coadjuvaram ao seu estabelecimento. As últimas serão discutidas como forma de contextualizar o leitor pouco familiarizado com os acontecimentos históricos que deram origem ao Estado de Israel, e a uma das suas instituições pilares: a Universidade Hebraica de Jerusalém. Estou certa de que este é o melhor caminho para analisar e compreender as mudanças sofridas nas Ciências Sociais israelenses, pondo ênfase no desenvolvimento da Antropologia no período que abrange os anos sessenta e noventa.

É, então, a partir de uma combinação das abordagens externalistas e internalistas (às vezes opostas mas não por isso contraditórias na história e/ou sociologia da ciência) que se pretende compreender a antropologia israelense. Considero esta questão de importância vital. Um texto de Elias explica o porquê da necessidade de compatibilizar ambas as abordagens. Nas palavras do sociólogo alemão:

"Because, up to a point, "knowledge" and "the groups of knowers" are today often treated as objects of different and perhaps of rival disciplines, that difference and the related rivalries project themselves into the conception of the objects themselves. As a result some people may assert that the structure and even the development of knowledge is an autonomous fact and can be understood quite independently of the structure and development of the human groups where this knowledge is administered, transmitted and produced. Others will assert that the development of knowledge has no intrinsic structure of its own and can be fully explained in terms of the structure and development of the groups of knowers. However, neither of these two approaches does work, least of all in the case of scientific knowledge. In that case it is particularly clear how inextricably interwoven and interdependent are the social value and thus the status and power ratio of groups of scientists and the cognitive value of the scientific knowledge produced by them" (1982 :61-2).

Em função da impossibilidade de abarcar o amplo espectro de temáticas que estudaram e estudam os antropólogos israelenses, a ênfase estará posta na sua visão da questão étnica e nacional em Israel (tanto no que diz respeito às sub-unidades étnicas judaicas, grupos étnicos não judeus, grupos religiosos e minorias nacionais)²⁸. A análise destas questões será fundamental para compreender as práticas discursivas e não discursivas (conscientes e inconscientes) dos antropólogos israelenses em sua relação com o projeto de construção do estado de Israel²⁹.

Na análise do "estilo" antropológico israelense, os textos (tanto escritos como orais) foram divididos em dois grandes grupos:

1- Aqueles cujo objetivo foi descrever, explicar, **operacionalizar** e **legitimar** as condições do "melting pot" da sociedade israelense em formação. Uma parte significativa do presente trabalho estará destinada à análise da narrativa sionista presente nos textos antropológicos, como estratégia estilística ao serviço do projeto sionista (utópico?) do reencontro das Diásporas judaicas na Terra Prometida.

2- Aqueles cujo objetivo é a reavaliação da narrativa sionista (implícita nos textos acima mencionados), tanto na sua dimensão política propriamente dita, como na contaminação que a mesma impôs ao discurso antropológico.

A partir da análise dos textos segundo estes dois eixos, pretendo demonstrar a hipótese da existência de uma antropologia de estilo essencialmente judaico, isto é, um estilo disciplinar com profundas raízes na tradição bíblica e na re-interpretação que dela fez o movimento sionista³⁰. Tal interpretação à qual cheguei logo de um intenso trabalho de campo, será demonstrada sem que isso implique uma análise determinista. Como afirma Elkana com referência à antropologia da Ciência:

²⁸ - Aqui é importante salientar que a antropologia israelense, apesar de ter se concentrado nas problemáticas de origem étnica e nacional em Israel, possui um repertório amplo de temáticas. Assim, cabe destacar os trabalhos do africanista Uri Almagor, os trabalhos sobre asilos de anciãos de Chaim Hazan, os estudos sobre o corpo de Meira Weis, entre os mais importantes.

²⁹ - A eleição da problemática étnico-nacional como parte fundamental desta tese tem uma segunda razão, sendo esta de origem histórica: a pertença conflitiva da sociedade israelense ao Oriente Médio, região na qual os conflitos de índole nacional e étnica foram e continuam sendo os mais importantes.

³⁰ - Esta hipótese, que pretendo demonstrar ao longo destas páginas não tem por objetivo reduzir a antropologia israelense a um caso de pensamento "romântico", como o fez o antropólogo holandês Van Teeffelen (1977). Também não é a minha intenção diminuir a importância dos antropólogos árabes-israelenses, cuja voz terá um espaço neste trabalho.

"...the historical [anthropological?] question is not 'what were the sufficient and necessary conditions for an event that took place?' but rather 'what were the necessary conditions for the way things happened, although they could have happened otherwise?'" (Elkana 1981 :67-8)

II.2 A dimensão externa: fatores macropolíticos e micropolíticos

No intento de contextualizar as transformações paradigmáticas ocorridas na antropologia israelense, é necessário abordar tanto os fatores macropolíticos como os micropolíticos. Contudo, acho pertinente salientar que esta é uma distinção analítica, cujo fim é o de ser utilizada como elemento heurístico na pesquisa, uma vez que ambos os fatores estão intimamente relacionados e nem sempre o pesquisador pode distinguí-los como eixos discretos.

Define-se aqui os fatores macropolíticos como aqueles processos (tanto em se tratando de processos políticos, históricos, bélicos; como de ideologias) da sociedade global que detenham uma influência decisiva no desenvolvimento de uma tradição científica determinada. Num trabalho que visa compreender as relações entre o processo de construção da nação e um estilo antropológico determinado, estes fatores serão um referente freqüente na análise³¹.

As particularidades da sociedade israelense: uma sociedade em estado contínuo de guerra, tanto antes como depois da declaração de independência do Estado de Israel; na qual coabitam pelo menos duas nações -a judaica e a palestina- em estado de conflito permanente; com uma multiplicidade pouco comum de grupos e sub-unidades étnicas; que recebe e estimula ativamente a chegada de grandes fluxos migratórios; que mantém laços *sui generis* com uma comunidade exterior: os judeus da Diáspora, e que ainda não fixou suas fronteiras políticas, permitem esboçar a hipótese que o fato de "fazer antropologia" em Israel necessariamente há de estar influenciado por esta realidade.

³¹ - São abundantes os trabalhos na história, filosofia, antropologia e sociologia da ciência que priorizam a abordagem externalista, principalmente os fatores macropolíticos. Assim, destacam-se aqueles cujo objetivo é revelar as relações entre uma ideologia particular (nacional, ocidental, marxista, puritana, sionista) e determinados processos ocorridos na sociedade, com o estabelecimento de uma tradição científica. Em seu *The Decline of the German Mandarins*, Ringer analisa a influência do romantismo e do incipiente nacional-socialismo entre os cientistas sociais alemães de princípios de século. Peirano (1981) se dedicou ao estudo da relação entre o processo de construção da nação brasileira e a antropologia criada no Brasil. Said foi prolífico na análise das diferentes estratégias discursivas e não discursivas utilizadas pelos ocidentais para criar um Oriente que, desde o seu ponto de vista, é uma entidade claramente eurocêntrica. Gellner 1977 e Gulding, G.E 1990 demonstraram como a ideologia partidária da União Soviética e da China constituíram um fator primordial para o desenvolvimento do "estilo" das antropologias criadas nesses dois países. Finalmente Merton, apoiando-se nas teses de Weber sobre a Ética Protestante, tentou estabelecer uma relação causal entre o puritanismo e os grandes descobrimentos científicos da Modernidade.

Não será exagero afirmar que esses fatos (ainda que somados a outros a serem analisados no corpo deste trabalho) marcaram duas características da antropologia israelense que a distinguem de outras antropologias periféricas³². Primeiro, a impossibilidade de contextualizá-la geograficamente como acontece, por exemplo, com as antropologias latino-americanas ou africanas. Nesse sentido, a antropologia israelense não tem raízes comuns nem trata temáticas similares às que (pre)ocupam aos seus pares árabes. Em seu artigo "Socio-cultural Anthropology in Arab Universities", Swteney Shami afirma:

"A four-year-long attempt by local anthropologists to establish an undergraduate minor at one Arab Gulf State university recently failed. While the real reasons may have had more to do with intra-university rivalries than with ideological issues, it is still significant that the reason given for rejecting such a specialization was that it threatened the national heritage and identity" (1986:652).

O autor afirma que um fenômeno similar ocorre nas universidades da Arábia Saudita, Síria, Jordânia e Líbano. Assim, enquanto que as elites israelenses viram na antropologia um agente legitimador da identidade nacional em construção, as elites árabes a compreenderam como um fator perigoso que comprometeria a identidade árabe.

Por outro lado, constituindo a antropologia israelense uma antropologia periférica, torna-se difícil incluí-la nas categorias sugeridas por Cardoso de Oliveira (1988: 147-150), quando distingue a antropologia das "nações novas", a saber: as africanas, as latino-americanas e as do Caribe; da antropologia desenvolvida em sociedades com "profundas tradições culturais letradas" como o Japão, a Índia e a China. Este fato se deve a que, apesar de ser Israel uma sociedade nova, inserida num profundo processo de construção da nação, ao mesmo tempo, a tradição judaica constitui uma tradição milenar letrada. Todavia, a sociedade israelense em suas origens, ainda que nutrida de dita tradição, desenvolveu uma rebelião contra determinados componentes da mesma, fenômeno que foi um dos fatores determinantes para o estabelecimento do Estado de Israel. Contudo, poderia se

³² - Em este trabalho as categorias "periférica" e "central" são compreendidas segundo o esquema de Cardoso de Oliveira (1988); no qual "periferia" é definida como os espaços nos quais se realizou uma "domesticação da matriz disciplinar" da antropologia, criada nos centros, i.e., na França, Inglaterra e os Estados Unidos.

dizer que as duas categorias acima mencionadas, se não incluem a antropologia de Israel, nem por isso elas deixam de desempenhar um papel importante para nossa reflexão, uma vez que elas nos ajudam a identificar e analisar os casos ou "tipos limites", entre os quais estaria a antropologia aqui estudada.

Em relação à ideologia sionista, a última década foi prolífica na publicação de trabalhos, cujo objetivo é revelar como as Ciências Sociais israelenses até os anos '70 foram "ideológicas", i.e., estiveram contaminadas por um componente sionista primordial (Van Teffeelen 1977, Ram, U. 1989, 1993, Bernstein, D. 1978, Svirski, Sh. 1981, Haidar 1987, Zureik & Haidar 1987). Segundo estes autores, que influenciados pelo pensamento marxista compreendem a ideologia no seu aspecto negativo, este processo provocou a distorção na descrição, compreensão e análise da "realidade", i.e. da sociedade israelense.

À diferença desses autores, a compreensão da ideologia sionista e a sua influência no estilo antropológico israelense serão abordadas desde uma outra perspectiva. Assim, no tratamento da ideologia sionista, a grande narrativa presente nos textos analisados, à diferença dos autores supracitados, a abordagem hermenêutica será um instrumento imprescindível para compreendê-la desde uma outra perspectiva. Partindo das abordagens de Ricouer, Gadamer e Geertz, se tentará mostrar como uma ideologia -neste caso o sionismo- possui não somente um aspecto de distorção e legitimação (pelos grupos dominantes), mas também um aspecto **integrativo**.

Se considerarmos que toda ação social está mediada simbolicamente, i.e., está construída sobre a base de símbolos primordiais, compete à ideologia esse papel mediador. Em "Ideology as a Cultural System", Geertz explica como a ideologia, como estruturação simbólica, tem por objetivo motivar a participação e "ação apologética" dos indivíduos enquanto classe, nação, grupo étnico ou grupo profissional. É nesta dimensão que a ideologia possui um efeito **integrador**: preserva a identidade social.

Como aponta Ricouer (cf. Ricouer 1986): a estrutura da realidade social é em si mesma, simbólica. Se não fosse essencialmente simbólica não poderia ser distorcida. Toda possibilidade de distorção da realidade é conseqüência desta função. Em outro texto, o filósofo francês ilustra melhor esta questão:

"The so-called 'real' process already has a symbolic dimension... In other words, a pre-symbolic, and therefore preideological, stage of real life can nowhere be found. Symbolism in general is not a secondary effect of social life; it constitutes real life as socially meaningful" (Ricoeur in G.H. Taylor 1986:24).

Estas reflexões levam a um ponto muito importante qual tentarei discutir no corpo do trabalho: se toda perspectiva a partir da qual se expressam idéias é primordialmente ideológica, as posições "pós-sionistas" e/ou "anti-sionistas" são tão ideológicas como as posições sionistas.

Há ainda uma outra consideração que gostaria de colocar. Como foi mencionado, estou consciente das dificuldades e dos problemas implícitos na minha situação particular, e das implicações que dita situação particular possa ter na elaboração deste trabalho. Entretanto, parece-me relevante citar um dos mais grandes antropólogos e/ou historiadores da antropologia para elucidar esta questão:

"...there is no unique and consistent way to define the context of an event in the history of science, just as there is no unique and consistent way to define the context of a text in literary analysis... The choice of what context to consider has to be made by the individual historian and there is no objective basis for preferring one choice to another" (Stocking 1965:73).

Os fatores micropolíticos são entendidos aqui como aqueles processos desencadeados no seio das instituições acadêmicas para a conquista das diversas formas de poder que as mesmas distribuem. Em outras palavras: a idéia é focalizar a análise no círculo social e institucional no qual atuam os produtores de conhecimento.

O autor *par excellence* desta abordagem é Pierre Bourdieu³³, quem criou a categoria de "campo intelectual", definido como o espaço no qual os agentes

³³ - Contudo, é preciso lembrar o célebre Invisible Colleagues de Diane Crane, quem percebeu a importância dos fatores micropolíticos para o estudo de comunidades científicas. Outro trabalho que "descobre" as lutas pelo poder no seio de uma comunidade científica é o texto de Gellner Words and Things. No mesmo, o antropólogo britânico analisa em detalhe o auge

detêm diferentes posições na sua luta pelo poder. Todavia, o "campo" não pode ser considerado um agregado de elementos isolados; a ênfase de Bourdieu está posta nas dimensões **relacionais** e **posicionais** do mesmo. Assim, os elementos do "campo" (que podem ser tanto pessoas como grupos, escolas de conhecimento, disciplinas e faculdades, cf. Homo Acaemicus) estão engajados, um com o outro, através de uma determinada 'network' de relações. Desta maneira, cada um deles tem uma autoridade específica, fazendo com que o "campo" seja o espaço *per se* onde se desenvolvem as lutas pela distribuição do "poder simbólico". O interessante no enfoque de Bourdieu é a relação estritamente dialética da interação dos agentes, sendo que as ortodoxias dominantes num determinado período condicionam a formação das heterodoxias e, como conseqüência, determinam a estrutura do campo.

A "autonomia do campo", explicada por Bourdieu como a existência de uma lógica própria que regula a estrutura do mesmo (além das influências externas recebidas pelos conflitos desencadeados na sociedade geral), constitui uma abordagem útil para analisar as lutas pelo prestígio acadêmico ocorridas no seio das Ciências Sociais israelenses. Principalmente, no que diz respeito aos seguintes processos: 1- o "conflito entre faculdades" expressado na resistência de Eisenstadt (o sociólogo com uma conjunção pouco usual de "capital científico" e "capital acadêmico") à formação de uma área nitidamente antropológica nas universidades israelenses; 2- a entrada em cena de Max Gluckman, através da implantação do "Projeto Manchester"³⁴ na universidade de Tel Aviv; fenômeno que concluiu na legitimação da antropologia e na transformação dos critérios de classificação no campo das ciências sociais; e 3- a luta entre ortodoxos e heterodoxos para impor - no espaço acadêmico- a sua definição da sociedade israelense.

Apesar da abordagem de Bourdieu ser útil na discussão das questões acima mencionadas, gostaria de salientar algumas lacunas da mesma para a análise do caso israelense; isto, como resultado das diferenças marcantes entre o *Homo Academicus Gallicus* e o *Homo Academicus* israelense. Entre as diferenças mais importantes, convém ressaltar a longa tradição da Academia francesa (em

da filosofia analítica em Oxford e a divisão do Departamento de Filosofia em dois grupos em permanente conflito: o "alto clero" e o "baixo clero" respectivamente.

³⁴ - Em 1965, Gluckman (que realizou freqüentes visitas a Israel) organizou um grupo de pesquisadores -na sua maioria, israelenses- com o objeto de estudar a imigração em massa de judeus orientais ao país. Este projeto, foi conhecido como "The Manchester Project".

contraposição à israelense); a estrutura institucional das Ciências Sociais em Israel³⁵, onde não existem departamentos de Antropologia propriamente ditos; o tamanho relativamente pequeno dos Departamentos de Sociologia e Antropologia; a existência de um número quase insignificante de publicações sustentadas pelos mesmos; e a grande quantidade de antropólogos não nascidos no país.

Somadas a estes fatos, gostaria de destacar as estreitas relações (de dependência?) da comunidade de antropólogos israelenses em relação aos seus pares no exterior; principalmente nos Estados Unidos. Nesse sentido, já desde os começos da disciplina, os antropólogos -da mesma maneira que os sociólogos- foram orientados a escrever os seus textos em inglês para serem publicados no exterior. Esta estratégia, que perdura até hoje, e que forma parte do consenso da Academia israelense, foi o caminho para evitar o que Ben-David (1962) denomina "provincialismo acadêmico". Como assinala Shamgar-Handelman (1994:28):

"The conscious attempt to keep up with major developments in the international sociological community and to escape imputations of provinciality directs the process of publication of sociological work in Israel... Academic promotion is tied closely to the number and kind of publications... The message to the Israeli sociologist is that it is most advisable to publish one's work in a foreign language, preferably English, and to publish it outside of Israel, preferably in the USA".

A constatação de que o processo de legitimação do discurso científico consolidado através do prestígio adquirido no exterior leva a uma conclusão a primeira vista paradoxal: Como explicar a não utilização do hebraico, símbolo do ressurgimento nacional do povo judeu, por cientistas sociais que estiveram mobilizados para a consolidação do sionismo?³⁶ As implicações deste fenômeno, apesar de ter uma ligação estreita com a estrutura departamental acima explicada, não são redutíveis ao aspecto institucional. Esta questão será analisada em profundidade ao longo da pesquisa.

³⁵ - A atividade dos antropólogos em Israel está centrada nas universidades; não existindo institutos, escolas terciárias e/ou centros de estudos de antropologia como na França.

³⁶ - Este fato chama a atenção se levamos em conta que a *intelligentzia* israelense, composta por escritores, jornalistas e historiadores, fez questão de escrever e publicar em hebraico. Aliás, este fenômeno formou parte de uma luta simbólica (cujos adversários foram os partidários da língua idische) que tinha como objetivo a consolidação de uma nova tradição intelectual (cf. Cordova 1980, Keren 1991).

Chegamos à última consideração que gostaria de colocar em relação às lacunas de Bourdieu para analisar a antropologia israelense. Como foi explicado anteriormente, a questão étnico-nacional em suas diferentes manifestações é a problemática que permeia a sociedade israelense e, como conseqüência disto, à comunidade de antropólogos. Este fenômeno faz com que as lutas pelo poder e prestígio acadêmicos em Israel estivessem condicionadas mais pelo fator étnico-nacional, que por uma diferença de classes.

Em "Glimpses of the unmentionable in the history of British Anthropology", Leach coloca a questão do papel da origem nacional como variável condicionante na explicação de teorias de uma forma original:

"Shcapera, Hunter, Fortes, and Gluckman were all from South Africa. It is too fanciful to suggest that the prominence that several of these authors were later to give to the notion of homeostatic social equilibrium and to the belief that social structures persist even when there are drastic changes in cultural appearances derived from their personal need for a stable homeland?" (1984:12)³⁷.

Considero esta colocação de soma importância, uma vez que, a situação nacional do cientista social constitui um campo rico para ser pesquisado. Ao longo desta tese, me remeterei a esta problemática.

Chegamos ao último ponto que gostaria de salientar em relação à utilização da teoria de Bourdieu para o caso que aqui nos ocupa. Se no enfoque do sociólogo francês, as categorias "capital econômico" e "capital social" são fundamentais para determinar a posição dos diferentes agentes no "campo intelectual" (Bourdieu 1988:39), ao meu ver, no caso israelense dever-se-ia focar a atenção numa outra categoria: o "capital étnico-nacional"³⁸.

³⁷ - Os grifos são meus.

³⁸ - Bourdieu aponta (1989:11): "As diferentes classes e frações de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais". Considero que esta análise seria mais apropriada para o caso israelense se trocássemos "classes" e "frações de classes" por "grupos nacionais" e "grupos e sub-unidades étnicas".

II.3 A Dimensão Interna da Disciplina

As transformações paradigmáticas da antropologia israelense serão analisadas focalizando a atenção tanto no "corpo do conhecimento": teorias, tópicos, metodologias; como nas "imagens do conhecimento", definidas como os pontos de vista sobre o conhecimento socialmente determinados³⁹. Assim, as "imagens do conhecimento" determinam, entre outros itens, as fontes do conhecimento, a sua legitimação, a sua audiência e a sua conexão com normas, valores e ideologias predominantes (cf. Elkana 1981). Nas palavras do autor:

"It was my claim that the body of knowledge plays a minor role in the selection of the topics, not because it has nothing to offer but because it has too much to offer: too many possibilities, too many problems.... The greater influences are the socially determined cognitive images of knowledge which serve as selectors. These have to take into account and are interacting with the body of knowledge and are even more important than the inter-value ideology complex" (Elkana 1981:49)

A abordagem de Elkana constitui uma contribuição inovadora à antropologia da ciência. Inspirado em Geertz, o antropólogo israelense compreende a ciência como um sistema cultural, rejeitando as abordagens que pretendem estudá-la como mero componente de uma Cultura particular (abordada esta como a soma aritmética das suas dimensões, i.e., da religião, arte, economia, ciência).

Ao meu ver, um etnógrafo da antropologia deve se interrogar não somente pelas fontes do conhecimento propriamente científicas, i.e., os diversos paradigmas adotados pela comunidade em estudo, a argumentação lógica e a razão científica. A sua curiosidade deveria ir além, e se deter nos sistemas simbólicos herdados, como a tradição e a religião, tomando-os como fontes de conhecimento legitimadas -consciente e/ou inconscientemente- e canonizadas no seio da Academia.

³⁹ - Desta maneira, as "imagens do conhecimento" constituem uma ponte entre o "corpo do conhecimento" e as ideologias, considerações políticas, pressões sociais, normas e valores. Nas palavras do antropólogo israelense: "The competing world-views or scientific research programmes will be seen as competing scientific metaphysics, as well as competing images of knowledge, no less than fierce, ideological battles" (Elkana 1981:15).

A "construção intelectual" da realidade, então, estará intimamente ligada à esfera ética e simbólica (mítica?) da sociedade na qual atuam os intelectuais. Como fora colocado, considero que a religião judaica e a ética sionista permearam e continuam permeando o "estilo" antropológico israelense.

Esta abordagem permitirá, por outro lado, observar a manipulação do passado histórico e do repertório cultural judaico-israelense nos textos antropológicos analisados. Simultaneamente, através deste enfoque, se tentará dar uma resposta à seguinte interrogação: por quê os antropólogos israelenses se sentiram e continuam se sentindo "responsáveis" pelo peso de um passado histórico do qual nem todos e nem sempre foram parte? O objetivo visa observar se existe uma distinção entre a responsabilidade moral coletiva do povo judaico e do povo israelense, por um lado; e a responsabilidade moral individual ou coletiva do antropólogo como cientista social, por outro.

Em resumo: penso que é pertinente salientar que determinadas controvérsias científicas têm como *motus* um componente mítico, simbólico e ético e não exclusivamente a razão científica. Como observara Geertz no seu célebre ensaio sobre a etnografia da ciência:

"...it is necessary to see them as social activities in a social world. The various disciplines and quasi-disciplines that make up the arts and sciences are, for those caught up in them, far more than a set of technical tasks and vocational obligations; they are cultural frames in terms of which attitudes are formed and lives conducted" (1983:14).

III Algumas considerações metodológicas

III.1 As entrevistas

O trabalho de campo se concentrou na realização de entrevistas em profundidade⁴⁰. Como consequência deste fato, a minha experiência, nos seus começos, esteve marcada por um sentimento negativo em relação à minha

⁴⁰ - As entrevistas incluíram uma grande quantidade de perguntas feitas ao total dos entrevistados, mais algumas elaboradas para cada informante, tomando em consideração a trajetória particular de cada um deles. Com exceção de duas, todas foram gravadas.

identidade como antropóloga. Isto, por não ter realizado o rito de passagem obrigatório para todo antropólogo que se considere como tal: a observação participante na sua acepção tradicional. Esta sensação, provavelmente, esteve influenciada pela mitificação e/ou romantismo em relação ao trabalho do antropólogo, supostamente dedicado ao estudo de grupos humanos ágrafos ou "primitivos". Assim, foram várias as vezes que ouvi comentários ou perguntas como as seguintes: qual é a diferença entre o seu trabalho e o do historiador da ciência? Por quê antropologia e não sociologia? A ingenuidade, curiosidade e, talvez, por quê não, certa ignorância nessas interrogações fez com que no transcurso de longos meses tentasse "descobrir" a especificidade do meu trabalho como antropóloga, aquilo por nós definido como "trabalho de campo" e as estratégias através das quais iria a implementá-lo.

A transcrição das primeiras entrevistas foi o passo decisivo dado nesse sentido. Ouvir e analisar os depoimentos dos meus interlocutores me encheu de surpresa; sendo esta produto do interesse demonstrado pela maioria deles na minha pesquisa, pela sua generosidade no que diz respeito às informações que me ofereceram, e da diversidade de interpretações que ouvi (sobre um mesmo texto ou evento). A riqueza desta forma de trabalhar mostrou ser muito fecunda, tanto nas primeiras conversas, quando a minha falta de informação sobre a antropologia israelense era significativa; como nas últimas, onde as perguntas alcançaram um outro nível de profundidade e o círculo de problemáticas começou a se fechar.

Se me pedissem que resuma quais são as vantagens desta técnica na reconstrução do trabalho criado por uma comunidade científica, diria que são basicamente três. Primeiro, a possibilidade de estabelecer um diálogo "verdadeiro" com o "autor empírico" dos textos analisados. Segundo, a confrontação direta do texto com o contexto, i.e., a possibilidade de abordar os autores dos textos estudados no seu espaço institucional, sem por isto desqualificar a dimensão pessoal. Terceiro, dispor de um instrumento que possibilitou, em várias oportunidades, que os autores ratificassem ou retificassem posições expressadas em suas obras, as vezes escritas duas ou três décadas antes.

Partindo da premissa de que esta técnica foi o "instrumento antropológico" por excelência usado no trabalho de campo, gostaria de acrescentar algumas palavras sobre este item. Assim, ao passo que Goffman (1989) afirma: "I don't

give hardly any weight to what people say, but I try to triangulate what they're saying with events" (alguém poderia substituir "events" por "texts"?); outros cientistas sociais se opõem a esta abordagem que transforma a observação participante no Ideal Supremo do trabalho de campo. Para eles, as entrevistas, i.e., o dito, não é um instrumento pobre e superficial, mas sim a substituição necessária quando por diferentes circunstâncias é impossível levar a cabo a observação participante, e poderíamos acrescentar: quando as entrevistas se transformam na ferramenta básica do trabalho. No seu "Privileging Fieldwork Over Interviews: Consequences for Identity and Practice", os autores do texto afirmam:

"...Interviewers not interview persons as individuals, but as those who share a particular identity... Interviewing enables us to study identities and meanings that cut across, lie outside, or transcends settings... Interviewers can access respondent's self-reflexivity. In the private conversation the in-depth interview, researchers can learn how people use particular experiences, relationships, and identities to construct the self as an integrated unit. (Kleinman et. al. 1994: 43)

Contudo, tive que me confrontar com o seguinte dilema: Como entrevistar àqueles que cinco anos antes foram meus professores? Além do mais: sobre quê critérios avaliar os seus depoimentos? Por exemplo: como resolver, ética e metodologicamente as acusações (as vezes ouvidas) dos meus interlocutores em relação aos seus pares? Junto a estas considerações, deve-se acrescentar o fato de que tanto eu, como os meus informantes estamos engajados no mesmo código, e sermos, basicamente, intérpretes. O antropólogo que realiza uma etnografia numa comunidade "tradicional", a saber: grupos étnicos, classes sociais, bairros ou comunidades etárias (nos quais o material escrito ocupa um espaço marginal na pesquisa), resolve facilmente esta problemática; na maioria das vezes mudando o nome de seus informantes. Porém, para aquele/a para quem, parte do desafio intelectual é o estudo de uma comunidade de cientistas, tanto nas suas práticas discursivas como nas não-discursivas, o contraste entre os textos e os depoimentos obtidos nas entrevistas com os criadores desses textos, é um instrumento fundamental de análise. Como fazer, então, para identificar o interlocutor no exercício de confrontá-lo (quando for necessário) com os textos por ele escritos, sem comprometê-lo com aqueles depoimentos nos quais aparecem críticas e/ou "ataques" aos seus colegas? Resolvi esta questão omitindo o nome

do entrevistado quando considerei que era menos importante o "quem" que o "dito"; e mantive os nomes dos mesmos em outras situações, para uma melhor abrangência da trajetória intelectual de cada um deles. Dividi aos meus interlocutores em cinco grupos:

1- Antropólogos e sociólogos que desenvolvem as suas atividades nas diferentes universidades israelenses⁴¹.

2- Antropólogos e sociólogos israelenses que trabalham em instituições independentes das Universidades.

3- Funcionários das principais agências governamentais, no marco das quais trabalharam antropólogos e sociólogos israelenses nas primeiras duas décadas da criação das mencionadas disciplinas.

4- Historiadores da Universidade Hebraica de Jerusalém.

5- Doutorandos e mestrandos de Antropologia, Sociologia, Filosofia e Folclore das universidades de Jerusalém e Tel Aviv.

III.2 Outras atividades

Para ampliar o universo da pesquisa, principalmente em relação aos primeiros anos da antropologia israelense, consultei os seguintes arquivos: o Arquivo da Universidade Hebraica de Jerusalém, o Arquivo "Martin Buber" e o Arquivo do Jewish Agency Settlement Department.

A assistência semanal aos seminários do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Hebraica de Jerusalém constituiu uma maneira "privilegiada" de partilhar do cotidiano dos meus informantes. As visitas aos Congressos da Associação da Antropologia Israelense (1993 e 1995), e ao congresso de sociologia de 1993, me permitiram observar, desde outra perspectiva, as questões de atualidade consideradas mais relevantes pelos cientistas sociais israelenses.

⁴¹ - Foram entrevistados os cientistas sociais das universidades de Jerusalém, Tel Aviv, Haifa e Beer Sheva. Não foi entrevistado nenhum antropólogo da universidade religiosa de Bar-Ilan, já que o desenvolvimento da antropologia nessa instituição é incipiente.

O trabalho consta de quatro partes. Na Primeira, a mais breve, analiso resumidamente a função do Primeiro Departamento de Sociologia do Povo Judeu, criado por Arthur Ruppin na Universidade Hebraica de Jerusalém em 1925, na Palestina sob o Mandato Britânico. O objetivo principal desde Departamento foi sentar as bases para a criação de uma tradição intelectual nova que desse conta das problemáticas inerentes ao e específicas do povo judeu. Outro tópico analisado é a chegada de Martin Buber à Universidade Hebraica em 1938 e o desenvolvimento de uma antropologia com grande influência filosófica. Porém, o centro da atenção estará voltado à criação das Ciências Sociais israelenses num contexto diferente ao de "estado-nação", visando salientar as implicações deste fenômeno tão atípico na História da Ciência. A Segunda Parte está dedicada à criação do primeiro Departamento de Sociologia e Antropologia Social numa Israel soberana politicamente. A análise se centrará na hegemonia da sociologia eisenstiana *vis-à-vis* a antropologia, e na falta de fronteiras claras entre ambas as disciplinas. Outro fenômeno a ser discutido é o papel daqueles que denominei, à falta de uma categoria mais esclarecedora, de "sociólogos/antropólogos", como assessores em diferentes Órgãos, cuja função foi a absorção do grande fluxo de imigrantes que recebera o Estado de Israel na década de cinqüenta. A Terceira Parte está dedicada ao processo de legitimação da antropologia na Academia israelense, com a entrada em cena de Max Gluckman, período no qual se consolidou a disciplina, atingindo uma identidade, através da criação de um estilo, uma abordagem e um objeto de estudo próprios. Na Quarta Parte, analiso os textos elaborados pela geração mais jovem de antropólogos israelenses que, influenciados pela denominada Sociologia Pós-sionista, fez uma ruptura com as abordagens e tópicos privilegiados pelos seus predecessores. Finalmente, nas Conclusões desta tese, tento esboçar algumas interpretações mais elaboradas sobre a antropologia israelense, visando compreender as suas características mais significativas. Nesse sentido, um dos objetivos é revelar o poder da linguagem na criação de um mundo antropológico *sui generis*, imbuído do romantismo típico dos movimentos nacionais como foi (e em alguns sentidos continua sendo) o sionismo. Isto ficará claro com a análise da incorporação automática do vernáculo nas obras criadas pelos cientistas sociais israelenses, tanto na língua hebraica, como na língua inglesa. Dito isto, considero importante ressaltar que cada período discutido será introduzido por uma breve contextualização histórica que situe o leitor brasileiro e lhe proporcione os elementos necessários para fazer a suas próprias

interpretações. Espero que os múltiplos dados históricos, muitas vezes apresentados em forma de notas de rodapé, não façam com que a leitura se transforme num exercício cansativo. Porém, não encontrei uma solução melhor. Como salientara Geertz num encontro realizado no Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade de Jerusalém em 1990: "The problem is that you have to much history".

Indicadas todas estas considerações, gostaria de salientar ainda que o objetivo que me propus através da escrita desta tese é contar uma história: a história da comunidade israelense de antropólogos. Dizendo de outro modo: tentar levar a cabo aquilo que caracterizou à antropologia clássica, i.e., revelar mundos desconhecidos⁴². Assim, acredito que um dos papéis do antropólogo foi (e considero que deveria continuar sendo) o de contar histórias. E se bem lembrando Geertz, é certo que o antropólogo "estuda em aldeias" e não "aldeias", também é certo ou, pelo menos é essa a minha compreensão da disciplina, há aldeias e aldeias; isto é, há histórias e histórias. Se assim não fosse: de quê nos serviriam as reflexões de Rabinow sobre as diferentes maneiras de conceber a amizade (Rabinow 1977); ou a redefinição de Rosaldo (1990) sobre a teoria em relação à dor, a raiva e a angústia frente à perda de um ser querido, se nos esquecêssemos de quem são esses marroquinos, e quem os Ilingots? Isto é, se se perdesse da nossa memória a história dos marroquinos de Sefrou e dos Ilingots das Filipinas. Poder-se-ia argumentar que de ter viajado Rabinow às Filipinas e Rosaldo ao Marrocos, outras teriam sido as reflexões e, obviamente, outras as histórias. Porém, considero que muito se há de perder na nossa disciplina se ficarmos somente com as perguntas dos pesquisadores e, por certo, com as suas interpretações (e as nossas próprias dialogando com às deles), deixando no esquecimento o nome e as características das aldeias por onde passou Rabinow, a situação política de Bali na estadia dos Geertz na ilha, e o número de Ilingots que conseguem fazer sobreviver os seus antigos costumes nas Filipinas de hoje⁴³. No

⁴² - Como esquecer o impacto que causaram os samoanos descritos por Margaret Mead e, antes deles, o desconhecido mundo habitado pelos Trobrianders de Malinowski? Sem "viajarmos" tão longe no tempo: como se impressionou ou leitor com a realidade dos anciãos judeus "descobertos" por Barbara Myerhoff num esquecido bairro de Los Angeles (Myerhoff 1979); com as diversas famílias com as quais dialogou Oscar Lewis (1977); ou com as peripécias dos beduínos com os que conviveu Smadar Lavie (Lavie 1990)? Além das certamente controvertidas interpretações de cada um dos antropólogos citados em relação à realidade pesquisada, sobre uma questão não há dúvidas: um mundo diferente ao mundo por nós conhecido nos foi revelado.

⁴³ - Estas reflexões são, em parte, produto da observação da superficialidade do conhecimento propriamente etnográfico (histórico?, descritivo?) que fica entre os antropólogos (e me incluo nesta categoria) após a leitura de etnografias; tanto se nos remontamos aos clássicos da disciplina como a trabalhos mais recentes. Pareceria que a história (ou A História) que nos foi contada se transforma num simples pretexto para argumentar e contra-argumentar sobre conceitos; sejam estes os

caso que aqui nos ocupa, acredito ser esta uma abordagem relevante, uma vez que é muito o que se discute e se fala sobre a sociedade israelense -por questões de ordem política-, e muito pouco o que realmente se conhece sobre os seus atores e o contexto no qual atuam.

PRIMEIRA PARTE

CAPÍTULO I

UM POUCO DE HISTÓRIA: UMA CIÊNCIA SEM ESTADO, DOIS PAIS FUNDADORES SEM HERANÇA?

In the spirit of the members of the first Palestinian Communes ideal motives joined hands with the dictates of the hour; and in the motives there was a curious mixture of memories of the Russian *Artel*, impressions left over from reading the so-called "utopian" Socialists, and the half-unconscious after-effects of the Bible's teachings about social justice.

Martin Buber

A idéia de uma universidade judaica tem uma origem mais remota do que se costuma pensar. Na Idade Média, em 1466, a comunidade judaica de Sicília pediu autorização ao Rei João II para estabelecer uma universidade para alunos judeus exclusivamente. Em seu *Emile*, Rousseau propôs a criação de uma universidade judaica como parte de um eventual Estado judeu livre (Biale 1987). Contudo, foi só com o surgimento do nacionalismo judeu em finais do século passado que o projeto de uma universidade judaica começa a se tornar uma realidade viável; projeto para o qual se mobilizaram judeus do mundo inteiro.

Uma breve exposição das questões mais relevantes em torno da criação da Universidade Hebraica de Jerusalém, a primeira universidade judaica, se faz necessária já que, através do conhecimento dos fenômenos que levaram ao seu estabelecimento, se poderá compreender melhor o papel desta instituição no renascimento da espiritualidade judaica na Palestina. Processo este que deu lugar à criação de uma tradição intelectual¹ que ainda hoje detém uma influência significativa no "estilo" antropológico israelense. Parece-me importante destacar

1 - Uso aqui "tradição intelectual" seguindo a célebre definição de Shils (1972:23) "An intellectual tradition is a set or pattern of beliefs, conceptions of form, sets of verbal (and other symbolic) usages, rules of procedure, recurrently and unilaterally linked with each other through time. The linkage is an identity between two or more temporarily sequential works. An intellectual tradition exists in a stock of works which those who participate in the tradition 'possess', that is, assimilate into their own intellectual culture and to which they also refer".

que abordando o problema a partir desta perspectiva, se poderá iluminar aspectos fundamentais do ressurgimento nacionalista judeu, sem por isso fazer uma história do sionismo, aliás; objetivo que supera os limites desta tese.

Pode-se afirmar que três foram as razões que levaram os sionistas a pensar numa universidade judaica: 1- o anti-semitismo e perseguições crescentes a intelectuais judeus na Europa em finais do século passado e princípios do século XX, 2- o fracasso da tentativa de assimilação dos judeus nos diferentes países da Diáspora judaica e, 3- a possibilidade concreta de realização do novo espírito judaico, secular e socialista, sintetizados no movimento sionista, cujo objetivo foi a criação do Estado de Israel².

Aqui, é importante nos determos brevemente na explicação daquilo que foi compreendido como "novo espírito" judaico. Assim, a diáspora judaica, cuja visão de mundo foi essencialmente religiosa, constituiu o contexto histórico no qual se desenvolveu o "velho espírito judaico", cujas origens se remontam à destruição do Segundo Templo, pelos romanos, perpetuando-se até o surgimento do sionismo.

A concepção religiosa do judaísmo cristalizou-se ao redor da idéia da negação da existência nacional-estatal do povo judeu. Em outras palavras: a responsabilidade do judeu frente à sua emancipação ou, adotando os conceitos religiosos dos atores, "a redenção do povo escolhido", foi lograda através da renúncia da responsabilidade histórica. Essa situação não exigia do judeu nenhuma ação política para mudar o curso dos acontecimentos, i.e., reclusão em *ghettos*, aljamas ou *shtetls*, e a proibição de serem cidadãos nos Estados nos quais foram acolhidos. Preso à religião, o judeu só se sentiu exigido a cumprir os preceitos divinos, outorgando-se a si mesmo o direito de intervir na vida do seu próximo

² - Num discurso de 1933, o reitor da Universidade Hebraica, explica a importância da UHJ da seguinte forma: "The attack [of the European antisemitism] is directed in the first instance at the Jewish University man, the teacher, the research-worker, the man of the liberal professions and the arts, the scientist and the scholar. The attack must be met on our part by a great symbolic act - making the Hebrew University in Jerusalem the chief repository of the Jewish mind and spirit. This is the great act of requital worthy of the long Jewish tradition (Magnes 1936:205).- Os grifos são meus.

(sempre que se tratasse de um judeu) com o fim de obrigá-lo ao cumprimento de tais preceitos.

É possível afirmar, então, que a impossibilidade de se rebelar contra as discriminações sofridas ao longo desses séculos teve, como base o princípio fundamental de que o judaísmo diaspórico evitou a responsabilidade pela história do seu povo, depositando-a em Deus; mais precisamente, na chegada do Messias. Segundo a exegese judaica da Bíblia, a chegada do Messias significa (entre outras realidades) a restauração do Reino de David em Jerusalém, i.e., a recuperação da soberania política. A doutrina messiânica que nutriu o judaísmo diaspórico (ou religioso) deve compreender-se em sua dupla função: como uma interpretação da história judaica, e como um fator dentro dessa história. Segundo esta cosmovisão, o *galut*³ (exílio) devia, necessariamente, ter uma razão de ser. A interpretação das lideranças religiosas foi que o *galut* significava não somente uma *prova* para o povo de Israel, como consequência dos pecados cometidos pelos seus fiéis; como também uma *missão*, compreendida esta como a purificação do mal neste mundo - 'this world'-, antes de cuja extirpação não poderia acontecer a chegada do Messias (Scholem 1973:44-5).

É a partir da compreensão desta perspectiva que é possível afirmar que assim como o judaísmo diaspórico subtraiu a história do povo; subtraiu ao mesmo tempo o território do povo, isto é, o Estado. *Eretz Israel* ou o Retorno a Sião se converteram em parte de uma escatologia que impossibilitava que o povo pudesse concretar a obrigação de reconquistar o território de Israel antes da chegada do Messias.

Aqui é preciso salientar que a rejeição à responsabilidade histórica não esteve determinada exclusivamente pelas idéias desenvolvidas no seio do judaísmo

³ - O termo *galut* possui conotações religiosas. É a expressão hebraica para designar o estado de inferioridade e penúria que sofre o povo judeu como consequência do desterro forçoso de Palestina (acontecido com a destruição do Segundo templo). Se distingue de "diáspora" (*tefutzot*) porque esta designa um estado voluntário e temporal; sem as implicações históricas e existenciais do *galut*. Este termo contrasta com as aspirações nacionais do povo judeu, assim como elas foram concebidas pelo sionismo. No vernáculo se adjectiva como *galútica* a "mentalidade" dos judeus da diáspora, com as respectivas conotações negativas (cf. Enciclopédia Judaica Castellana, vol. V).

religioso. Este foi um processo dialético que teve como sua antítese as diversas formas de discriminação e perseguição das quais foram objeto os judeus como povo. Contudo, deve-se salientar que esta atitude frente ao tempo, concebido este como um tempo a-histórico, constitui uma das características fundamentais do judaísmo diaspórico. O tempo assume aqui uma dimensão exclusivamente ritual. Como assinala Tzvi Lam:

"O judaísmo diaspórico carece de presente com exceção dos tempos e festas que distinguem os dias profanos dos dias sagrados. Este judaísmo tem um passado que é fundamentalmente mitológico e um futuro que é messiânico; mas entre ambos se estende um vazio no qual nada deve ser mudado por iniciativa própria" (Lam: 1977:3).

A cosmologia brevemente descrita pôde se cristalizar somente num tipo de organização social: o *ghetto*. É possível acrescentar ainda que o princípio básico de tal organização foi a solidariedade recíproca entre os membros de cada comunidade, por um lado; e entre as distintas comunidades judaicas dispersas nos quatro continentes, por outro. Assim, a filosofia que nutriu o judaísmo diaspórico foi a de um povo desterrado que justificou seu desterro e depositou em Deus todas as suas esperanças e a possibilidade de "salvação" ou "redenção".

Esta cosmovisão não está isenta de contradições, uma vez que: se o povo de Israel é o povo escolhido e *Eretz Israel* (a Terra de Israel), a terra prometida por Deus aos judeus, por quê renunciar à atualização das aspirações a recuperar o território perdido?

Esta contradição, observada pelos sionistas e compreendida como a anomalia do povo judeu que, necessariamente devia ser corrigida; somada aos fracassos assimilacionistas, logo após a emancipação dos judeus nos novos estados (França, Inglaterra, Alemanha, Rússia e outros), levaram a uma redefinição da identidade judaica, definida agora não em termos religiosos e sim, em termos nacionais.

O sionismo, como movimento nacional, surge como a rebelião contra o judaísmo diaspórico religioso e propõe como solução a reconquista da soberania política, através da criação de um Estado judeu em terras de Israel, processo que levaria à normalização da nação judaica. Em outras palavras: o sionismo, através

do "novo espírito judaico" propôs a recuperação da responsabilidade histórica e a participação em movimentos políticos com objetivos concretos.

O movimento nacional judaico (surgido em finais do século XIX e que se expressou em diversas orientações, ainda que todas elas fortemente influenciadas pelos movimentos românticos e pelo socialismo) nasceu pela via da negação como uma oposição à concepção do judaísmo diaspórico religioso; e pela via da afirmação, como a tentativa de continuar a história do povo judeu, incorporando-o ao processo de modernização da época. O sionismo, nas suas origens, foi basicamente secular.

Assim, dois elementos cobraram significação na redefinição da identidade diaspórica: 1- o conceito de produtividade. Segundo os sionistas⁴, a inexistência de uma economia judaica na Diáspora impossibilitou a proletarização dos judeus e, como consequência, o desenvolvimento de um socialismo judeu⁵. 2- A noção de território, i.e., a soberania política.

No que diz respeito à criação de uma universidade judaica, este processo foi encarado como a base fundamental e fundacional para o ressurgimento de uma tradição judaica, porém revitalizada de acordo aos ideais sionistas. O projeto de uma Universidade Hebraica na Palestina foi apresentado no Primeiro Congresso Sionista em 1897. Grandes figuras da época, entre elas: Freud, Einstein, Buber e Weizmann apoiaram a criação da universidade. Entretanto, foram este último e Magnes aqueles que se propuseram trabalhar ativamente para a sua realização. Assim, em 1918, Magnes obteve a autorização dos ingleses⁶ para colocar a pedra fundamental da Universidade Hebraica de Jerusalém (Cf. Chemouni 1992).

⁴ - Por razões que extrapolam os objetivos desta tese, será impossível explicar as diferenças existentes dentro do sionismo. Assim, cada vez que se faça alguma referência ao sionismo, o leitor deve pensar no sionismo socialista e secular, i.e., na corrente hegemônica do movimento. As verses religiosas e revisionistas do sionismo não serão levadas em conta.

⁵ - O nacionalismo judeu englobou no seu seio diferentes movimentos, alguns deles opostos ao sionismo, sendo o mais importante o Bund, com uma clara orientação marxista. Os bundistas lutavam pela autonomia cultural dos judeus dentro dos novos Estados socialistas. O sionismo contestou a posição do Bund. A explicação de Kolatt é clara a este respeito. Assim: "[Zionism] Opposed to political Russian Marxism on specifically Jewish grounds, the groups claimed that the national Jewish interest, common to all classes, was to become free and to establish an independent Jewish society. As long as Jews were an oppressed minority, unable to participate in the political revolutionary struggle in Russia, their class activity in the Diaspora could only be economic in nature. The Jews could only engage in class struggle only after an independent Jewish center had been established" (Kollat 1977: 231).

⁶ - Até o fim da Primeira Guerra Mundial a Palestina formava parte do Império Otomano, transformando-se em parte do Império Britânico em 1918 até a declaração de independência de Israel em 1948.

Aqui é importante destacar uma questão. No primeiro panfleto distribuído entre os sionistas (1902), destinado a cobrar adeptos para o projeto de criação da Universidade Hebraica de Jerusalém, percebe-se uma tendência a compreender a idéia de uma universidade para judeus e não com um currículo judaico, na tentativa de resolver o problema dos judeus - que na maioria dos países europeus estavam proibidos de ser professores e, em alguns casos, também de freqüentar as universidades em tanto que alunos- e não o problema do judaísmo. Porém, a realidade mostrou-se bem diferente, e a questão judaica, em diversas dimensões, se transformou na prioridade principal da Universidade Hebraica de Jerusalém.

Assim, quando habilitada a Universidade em 1925, o Departamento de Estudos Judaicos foi o primeiro a ser inaugurado. Por outro lado, é fundamental destacar que o nome para a instituição foi o de "Universidade Hebraica" e não "Universidade Judaica", visando salientar, de esta forma, a estreita relação da Universidade e os ideais, valores e símbolos do nacionalismo judeu. Nesse sentido, na linguagem dos sionistas, o "novo homem hebreu" deveria ser a encarnação do homem bíblico, isto é, soberano politicamente, engajado na terra, capacitado de se defender entanto que povo. Em resumo: o "novo judeu" se construiu em oposição, e poderíamos acrescentar, em contradição ao *judeu galútico*⁷. Em outras palavras: a ênfase no termo "hebraico" forma parte de uma estratégia discursiva que reflete o espírito da época, empenhado na construção de uma sociedade nova.

Os primeiros cursos de sociologia da Universidade Hebraica foram ministrados em 1928 por Arthur Ruppin⁸. Os mesmos formaram parte do currículo do Departamento de Estudos Judaicos até 1933, data em que é criado o Pró-departamento "História do Povo Judeu e Sociologia dos Judeus". Dentro desse marco, o Prof. Ruppin organizou os seguintes cursos: "Estatística Geral dos Judeus", "Sociologia Judaica", "A situação atual do Assentamento Judeu na Terra de Israel", "A Vida Econômica e Cultural dos Judeus", "Correntes Sociais dentro do Judaísmo" e "A Situação Econômica dos Judeus no Mundo".

⁷ - O antagonismo "judeu galútico-judeu israelense" foi uma dicotomia que se estabeleceu na linguagem dos sionistas desde o começo do movimento, e se consolidou após o Holocausto judeu e a criação do Estado de Israel. Esta dicotomia apresenta o israelense como a negação dos valores encarnados no judeu errante, que se caracteriza por não ter um Estado, estar alienado nacional e espiritualmente e incapaz de ser o seu próprio sujeito histórico. Por oposição, o israelense é aquele que tem uma ação no curso da história.

⁸ - Arthur Ruppin foi sociólogo e demógrafo. Simultaneamente trabalhou como diretor do Jewish Agency's Settlement Department. Ruppin foi um dos mentores da idéia do *kibbutz* como assentamento comunitário a ser implementado em Israel.

A partir da simples constatação dos primeiros passos das ciências sociais israelenses, percebe-se a preocupação, tanto com os judeus da Diáspora⁹, como com o assentamento judaico na Palestina; preocupação esta de fácil compreensão se considerarmos que o objetivo dos primeiros sionistas foi a criação do Estado de Israel através da chamada "Mistura dos Exílios". Por outro lado, -e levando em conta o contexto histórico da época- observa-se uma orientação pragmática na composição do currículo. Esta tendência, i.e., utilizar os resultados da ciência para servir às necessidades práticas do projeto de colonização e assentamento de judeus na Palestina, marcará, na década de cinqüenta, o início da antropologia propriamente dita em Israel.

Em relação à trajetória de Ruppin, seu sucessor na Universidade Hebraica, Martin Buber, num discurso em honra ao primeiro, fez uma reflexão que poderia ser utilizada (como ficará claro ao longo desta tese) para caracterizar a primeira etapa da antropologia israelense. Assim:

"A eleição, a base, a descrição do material ... estão destinados a ajudar a solucionar a problemática do judaísmo, uma problemática tão grave e urgente; ajudá-la através da investigação do judaísmo atual. A ciência foi enviada para servir à salvação do povo de Israel, cujo destino é para o autor, mais do que uma pergunta estritamente científica" (Buber 1942:5)¹⁰.

Se o sionismo se viu a si mesmo como a compreensão "científica" da sociedade israelense (cf. Eisenstadt 1977, Cordova 1980), o clássico de Ruppin A sociologia dos Judeus, deve ser entendido como uma tentativa mais pretensiosa: demonstrar "cientificamente" as raízes históricas da nação judaica desde os tempos bíblicos até a época, salientando uma origem comum para as diferentes sub-unidades judaicas dispersas nos quatro continentes.

Sobre a base da antropologia física e pesquisas demográficas, o autor analisa na primeira parte da obra "a composição racial dos judeus de *Eretz Israel*",

⁹ - Ao mesmo tempo, deve-se interpretar a obra de Ruppin como uma tentativa de conhecer a composição demográfica do povo judeu, tergiversada nos estudos da época como consequência do nazismo.

¹⁰ - Tradução do hebraico da autora.

apresentando gráficos dos diferentes tipos. No texto se seguem capítulos como "História da Raça Judaica", no qual se identificam os três principais centros onde se refugiaram os judeus após a destruição do Segundo Templo (data que marca o início do exílio do povo judeu): Babilônia, Espanha e Polônia; chegando ao quarto capítulo onde são descritos e analisados os "novos tipos judaicos do presente". O texto tem um apêndice com numerosas fotos de judeus do mundo inteiro em épocas diferentes; desde gráficos do Egito Antigo até fotografias dos anos '30 (cf. Ruppin 1929-30).

Não pretendo dar um tratamento sistemático à obra de Ruppin. Entretanto, considero importante salientar que a crença numa origem comum a todas as sub-unidades étnicas judaicas que se remonta aos tempos bíblicos, é constitutiva da imagem que de si mesmos tem os judeus e israelenses em geral; e os cientistas sociais, em particular (tanto se esta crença se expressa de forma explícita o implícita, consciente ou inconscientemente). Esta crença, que está intimamente relacionada com o componente messiânico intrínseco ao judaísmo, permaneceu no imaginário do povo judeu durante séculos (cf. Scholem 1971). Porém, uma transformação aconteceu quando os sionistas se impuseram a missão de ressuscitá-la e convertê-la numa força política. A dinâmica através da qual se expressa esta crença e as suas implicações políticas até o dia de hoje, são diversas. Contudo, o que nos interessa aqui é mostrar o impacto de uma tradição nacional, ainda que reformulada¹¹, como sustento de uma tradição intelectual que se expressará em diferentes "estilos" disciplinares.

Retomando o texto de Ruppin: não é difícil compreender os motivos que levaram o primeiro sociólogo israelense a escrever na década de '30, uma obra que "demonstrasse cientificamente" a origem comum dos diversos grupos de judeus dispersos pelo mundo. Deve lembrar-se que a obra foi escrita num contexto particular: o *yshuv* (assentamento judaico na Palestina), definido como "a state in the making". Convém ressaltar aqui que o estabelecimento do Estado Judeu, ainda que constituísse o ideal para o qual emigraram a Palestina os primeiros pioneiros, estava longe de ser atingido¹². Por outro lado, eram muitas as dúvidas

¹¹ - O sionismo nasceu como uma rebelião à visão do mundo exclusivamente religiosa dos judeus até o século XIX. O desafio principal para os sionistas foi como combinar "o velho" com "o novo"; i.e., fazer uma síntese do judaísmo que privilegiasse seu componente nacional (logo socialista e secular) mas ao mesmo tempo, compatível com alguns dos seus símbolos e valores milenários, i.e., religiosos.

¹² - És quotas de imigração de judeus, impostas pelos ingleses, deve-se somar os conflitos com os árabes. Ambas as realidades somadas à juventude do movimento sionista, fizeram com que apesar do feroz anti-semitismo na Europa, até 1930

e/ou contestações em relação à legitimidade do direito do povo judeu ao território na Palestina.

Outras tentativas coetâneas de resgatar as raízes judaicas "bíblicas" das diferentes sub-unidades étnicas judaicas, foram realizados em diversas áreas das incipientes Ciências Sociais e Humanas israelenses. Destaca-se a monumental obra de Eliezer Ben-Yehuda, a figura principal no ressurgimento do hebraico como língua falada, quem afirmou haver-se inspirado na pronúncia algeriana da língua por considerá-la mais próxima ao hebraico autêntico, i.e., ao hebraico bíblico¹³. Outras tentativas se desenvolveram na área do folclore, principalmente no marco do Palestine Institute of Folklore and Ethnology e no Instituto Ben-Zvi.

Assim, parece que as ciências sociais israelenses nasceram para cumprir um duplo papel: o de legitimar a ancestralidade bíblica da nação judaica e, como consequência disto, a legitimação do direito dos judeus em *Eretz Israel*.

A busca de uma ancestralidade dentro dos movimentos nacionalistas é explicada por Anderson, ao criar uma abordagem antropológica alternativa ao liberalismo e ao marxismo, privilegiando na compreensão dos movimentos nacionalistas, a "comunidade religiosa" e o "reino dinástico" (Anderson, B. 1986 :20). O antropólogo inglês ilustra com vários exemplos a maneira pela qual diferentes nacionalismos se concebem a si mesmos como descendentes de uma dinastia; e conclui:

"All the great classical communities conceived of themselves as cosmically central, through the medium of a sacred language linked to a superterrestrial order of power" (Ibidem 20).

a imigração à Palestina abrangeu não mais do que 4% da migração judaica total, que se estabeleceu na sua grande maioria na América do Norte e do Sul. Foi só após 1930, com a imposição de severas restrições à imigração judaica na maioria dos países ocidentais, que a imigração à Palestina ascendeu a um 50% (cf. Eisenstadt, S.N. 1977).

¹³ - Apesar das discussões ao respeito da futura língua nacional-estatal (algumas figuras da *intelligentzia* da época defendiam a adoção do idiche), por amplo consenso foi escolhido o hebraico como símbolo do ressurgimento da nação judaica em Israel. Considero interessante citar o que dissera o presidente da Academia da Língua Hebraica em 1960, uma vez que suas palavras poderão ilustrar melhor a questão discutida. Assim: "Só através da observância leal da língua bíblica, veículo através do qual a Terra de Israel foi prometida aos nossos pais [a promessa feita por Deus primeiro a Abraão e depois a Moisés], logramos ganhar o reconhecimento do direito de sermos donos da Terra [de Israel]" (Em Keren, M. 1991). Os grifos são meus.

Se como foi dito, o sionismo constituiu uma criação do século XIX, partilhando as premissas básicas dos nacionalismos da época, deve-se salientar porém, duas particularidades que o distinguem. A primeira é explicada por Gellner da seguinte forma:

" [Zionism] went to counter to the global trend: an urban, highly littered and sophisticated, cosmopolitan population was at least partly returned to the land and made more insular. Normally the nationalist process is inversely related to its own verbiage, talking of peasants and making townsmen" (Gellner 1984: 194)¹⁴.

Esta tipicidade do sionismo deve se relacionar a outros dois fenômenos. Primeiro, o fato de que apesar de existirem diversos nacionalismos diaspóricos (cf. Gellner *ibidem*), o sionismo se diferencia deles por haver tido e continuar tendo a maioria da população fora do território considerado "território nacional". Segundo, os pioneiros sionistas se viram obrigados a criar assentamentos rurais para: a- desenvolver uma economia (agrícola) que possibilitasse a autosustentação dos judeus na Palestina, através do trabalho judeu¹⁵, e b- estabelecer uma estrutura populacional defensiva em regiões despovoadas (na sua maioria, regiões rurais).

Estes fenômenos são relevantes para esta tese uma vez que, ao analisar o papel desempenhado pelos antropólogos na primeira fase de sua atuação, se poderá observar o seu compromisso (ativo) com o objetivo sionista de povoar a Terra de Israel, fazendo do Estado de Israel um Estado próspero economicamente e seguro militarmente. Porém, há uma outra questão que gostaria discutir.

Assim, apesar da convicção dos sionistas em relação ao direito do povo judeu à terra de Israel, tanto a *intelligentzia*¹⁶, como os intelectuais das distintas

¹⁴ - A este respeito, Ben-Gurion dirá: "...in this country [Israel] the Jews have fundamentally altered their economic way of life, despite all precedents, in apparent violation of sociological laws, and taken up manual labor and the tilling of the soil; town-dwellers became founders of villages; middle-class shopkeepers and traders were transformed into laborers; and the economic ghetto that existed in all countries of the Diaspora without exception melted away and vanished". (Ben-Gurion 1967:441)

¹⁵ - Um dos objetivos mais importantes que se impuseram os sionistas (e que despertou muitas polêmicas em torno às táticas para operacionalizá-lo) foi a criação de um sistema econômico de autosustentação na Palestina que alterasse a anomalia característica do povo judeu no período da Diáspora. Deve-se lembrar aqui que tanto nos países ocidentais como nos orientais, os judeus encontravam restrições à posse da terra e ao desempenho de diversas atividades.

¹⁶ - No seu texto sobre a relação entre os intelectuais e a *intelligentzia* no *yshuv*, Cordova (1984:241) explica as diferenças entre as duas categorias: "Contrary to intellectuals, members of the intelligentsia need not necessarily be (and most often are

disciplinas, se viram confrontados ao desafio de preencher o vazio dos dois mil anos de história que "separavam o povo de Israel da terra de Israel". Nesse sentido, se a influência do texto de Ruppín nas posteriores Ciências Sociais israelenses, e na sociedade geral, não pode ser considerada "marcante", um fenômeno diferente ocorreu com a arqueologia.

Considero ilustrativo nos determos brevemente no papel da arqueologia, uma vez que isto nos possibilitará aprofundar em duas questões relevantes no que diz respeito a esta tese. A primeira, diz respeito ao contexto no qual se desenvolveram as Ciências Sociais em Israel. A segunda, remete à utilização dos saberes disciplinares na reivindicação de aspirações nacionais.

Assim, se a arqueologia é definida como a ciência *par excellence* para "demonstrar objetivamente" o direito de um povo à terra¹⁷; em Israel esta realidade se deu num espaço inusitadamente rico em vestígios arqueológicos¹⁸. O culto pelas relíquias arqueológicas, que se transformou numa "paixão nacional" após a declaração de Independência (cf. Elon 1992 e Kempinski 1994) orientou a procura de uma identidade nacional comum -primordialmente bíblica- numa sociedade de imigrantes. Como explica Elon (1992:16):

*"In an immigrant country, among a hybrid people from over a hundred countries of origin, the cult of archaeology reflected an obsessive search for common roots. It also promoted a kind of historical amnesia which assured that events that had taken place two thousand years ago were grasped more vividly than anything since, until the present"*¹⁹.

Assim, pode-se afirmar que as ciências sociais israelenses se desenvolveram numa sociedade cujo problema central foi re(definir) uma identidade nacional

not) recruited from the sphere of culture. They are recruited among the educated or semi-educated youth, such as students or would-be-students... we arguing that their main social character consists in their "deep concern for problems and issues of public interest"

¹⁷ - Como afirma Elon (1994:14): "Archaeology often converged with nationalism in the new nation states created in Europe after the great war.... in Czechoslovakia, Turkey, Finland, Poland, and the Baltic states archaeology was used politically to provide and occasionally fabricate material evidence of unbroken historical continuity". Os grifos são meus.

¹⁸ - Existem em Israel mais locais arqueológicos por milha quadrada do que em qualquer outro país (cf. Elon 1994).

¹⁹ - A procura da legitimação histórica (através da arqueologia) do território nacional, é paradoxalmente, uma preocupação atual dos palestinos. Assim: "They [the Palestinians] argued that the authors of the Dead Sea Scrolls, the Essenes, had been an "ancient Palestinian Sect". Jesus Christ too is being claimed nowadays by Palestinian intellectuals as an "ancient Palestinian".... Palestinian nationalism.... seems nowadays to be in need of archaeology to assist in nation building".

enraizada na tradição judaica e na rebelião contra alguns componentes de dita tradição. Este processo se operacionalizou através de diversas estratégias, entre elas, a resignificação e reinterpretação de símbolos e mitos religiosos, transformando-os em mitos e símbolos políticos e/ou em "fatos históricos".

Em relação a este tópico, considero ilustrativo mencionar, a guisa de exemplo, o posicionamento de Ben-Gurion (líder do MAPAI, o Partido dos Trabalhadores, que dominou a cena política israelense desde 1948 até 1982). Assim, em 1955, numa reunião da *Knesset* (o Parlamento israelense) na qual se discutiu os nomes dos próceres cujos rostos seriam gravados em medalhas nacionais, justificou a eleição de figuras bíblicas da seguinte maneira:

"the Israeli child, the Israeli youngster... needs to feel that our history did not begin in 1948, nor in 1897, and not even in the days of the Maccabees, but that it had its origins in the Biblical era, the period of Jewish glory and independence... the period of independent spiritual creativity which forged the Jewish people and brought us to this day" (em Don-Yehiya 1992: 17-8).

Voltando às ciências sociais. A criação ou redefinição da identidade nacional de estados novos, encontrou na antropologia e na sociologia um suporte "científico" que legitimasse as aspirações nacionais, por um lado; por outro, a contribuição na busca de soluções aos novos problemas. Sam Beck (1986:266) explica este processo no seu estudo sobre a antropologia romena:

"The integration of Moldavia, Wallachia, and Transylvania within one political entity by 1921 [Romania], enhanced the role for the social sciences and ethnology/folklore in their continued politicized role of forming the historic base of a Romanian nationality and presented the solutions to economic, and hence socio-cultural "backwardness" in the country"

A segunda figura nas incipientes Ciências Sociais israelenses foi o filósofo Martin Buber, que chegou a Palestina em 1938. Por razões cuja análise extrapola

os objetivos desta tese, será suficiente aclarar que o Senado da Universidade Hebraica negou-lhe o direito a atuar como Professor nos Departamentos de Filosofia e História do Judaísmo. Como solução de compromisso (devido ao acúmulo de "capital intelectual" de Buber, tanto no mundo judaico como no mundo não judeu), foi criado um Departamento *ad hoc* para Buber, chamado "Sociologia da Cultura".

Socializado no ambiente intelectual alemão, Buber ministrou cursos que pouca influência tiveram nos seus alunos²⁰, os quais, achando a sua abordagem "filosófica" e não "sociológica", escolheram a sua fonte de inspiração na sociologia norte-americana.

Contudo, o interesse de Buber pela vida comunitária como forma de superação da alienação da sociedade moderna, por um lado; e como elevação moral, por outro, inspirou os trabalhos de quem seria a primeira antropóloga da Universidade Hebraica: Yonina Talmon. Talmon pode ser considerada a pioneira em pesquisar os *kibutzim* desde uma perspectiva propriamente antropológica²¹. Entretanto, sua morte precoce e a figura carismática de Shmuel Noaj Eisenstadt, designado diretor do primeiro "Departamento de Sociologia e Antropologia Social" criado em 1948, numa Israel soberana, diminuíram a influência de Talmon.

É com a entrada em cena de Eisenstadt que as Ciências Sociais israelenses se tornaram "científicas", i.e., seguiram o padrão das teorias propriamente sociológicas da época, tanto no nível teórico como metodológico; assumindo a realização de extensas pesquisas de campo. Mais importante que isto: foi com Eisenstadt que as Ciências Sociais israelenses lograram construir uma identidade que se transformou numa ortodoxia, cujas implicações se tornaram o centro de um conflito ríspido que confrontaria décadas mais tarde a sociologia eisenstiana com a sociologia pós-sionista. A análise da sociologia monolítica desenvolvida por Eisenstadt será o tema do próximo capítulo.

²⁰ - Apesar disso, Eisenstadt, numa entrevista, salientou o fato de ter resgatado a tradição de Buber nos seus últimos escritos.

²¹ - Paralelamente às pesquisas sobre *kibutzim* feitas por Talmon, existe um amplo repertório de trabalhos não acadêmicos realizados por jornalistas e membros dos distintos movimentos sociais, por um lado; e por outro, e de textos de antropólogos judeus americanos, como M. Spiro e S. Diamond.

Não cabe prosseguir nossa incursão no que diz respeito ao início das Ciências Sociais israelenses. Porém, gostaria de fazer uma breve conclusão sobre o que até aqui foi exposto.

Primeiro, as Ciências Sociais israelenses se desenvolveram num marco diferente ao do Estado-nação. Contudo, o espaço institucional no qual se estabeleceram, a Universidade Hebraica de Jerusalém, foi criada para desempenhar um papel fundamental para o posterior desenvolvimento das mesmas: a criação ou re-definição da tradição intelectual judaica. No panfleto sobre a Universidade Hebraica, distribuído em 1903, e conhecido como "The Buber-Weizman-Feiwel panphlet" ficam claros, tanto os objetivos da Universidade Hebraica, assim como a conceberam seus fundadores; como a relação desta instituição com o processo de construção da nação. Segundo Friedman:

"The Jewish university was a put forward not only on the grounds of providing Jewish students a place where they could study, but also on the assumption that it would be a powerful demonstration of living Jewish nationality, of the creative Jewish spirit, a spiritual center for Jews throughout the world, a preparation for the establishment of a Jewish Homeland..." (Friedman 1964:12)

Se bem para os autores que analisaram a sociologia israelense, Ruppin é apenas mencionado como fundador do primeiro Departamento de Sociologia da Universidade Hebraica, sem entrar na discussão de sua influência, ainda que indireta na posterior produção científica israelense (cf. Kimmerling 1992, Ram 1993), considero ser esta uma lacuna significativa.

Se partirmos da definição de tradição intelectual elaborada por Shils (1972), poderemos observar ao longo desta tese que os pressupostos essenciais dos quais partiu Ruppin continuam formando parte (implícita e talvez, inconsciente) dos textos antropológicos israelenses. Refiro-me aqui à origem bíblica comum das diversas sub-unidades étnicas judaicas. E se bem que Ruppin haja assumido como objetivo fazer uma "demonstração científica" dela, as gerações posteriores a concebem como natural, sem discutí-la.

Considero que é nesta dimensão que se pode apontar à "identidade entre dois ou mais trabalhos intelectuais seqüenciais", apontada por Shils, nos quais a tradição intelectual se expressa em símbolos, valores e crenças partilhados pelas diferentes gerações. Nas palavras do sociólogo norte-americano:

"An intellectual tradition exists in a stock of works which those who participate in the tradition "possess", that is, assimilate into their own intellectual culture and to which they also refer" (Shils 1972: 23).

No presente caso poderíamos apontar, *grosso modo*, como componentes essenciais da tradição intelectual da qual emergirá o "estilo" antropológico israelense: 1- a crença na origem comum a todas as sub-unidades judaicas que se remonta aos tempos bíblicos; e 2- a visão do sionismo e do ideal da "Mistura dos Exílios" como uma realidade natural e não como uma construção (no sentido dado aos movimentos nacionais por Anderson, Gellner e Hobsbawn).

Indicadas estas considerações, ainda acredito importante salientar, já nesta etapa do trabalho, que essa visão da sociedade israelense, ainda que monolítica até a década de 80, sofreu mudanças significativas. Nesta etapa do trabalho me parece ser suficiente assinalar que as diversas formas -argumentativas e estilísticas- através das quais estas premissas se expressarão no "estilo" antropológico israelense serão consideradas no capítulo V e nas Conclusões Finais, quando se analisem em profundidade as estratégias estilísticas usadas pelos antropólogos israelenses na construção de seus textos. Entre elas, pode-se mencionar já a incorporação do vernáculo hebraico (e porém, bíblico) na designação de situações, realidades e/ou processos, cuja definição hebraica não somente ajuda à "naturalização" dos mesmos, mas também difere, substancialmente, das definições encontradas pelos autores para os mesmos fenômenos na língua inglesa²².

Como foi explicado nas páginas anteriores, para levar a cabo uma etnografia sobre uma comunidade intelectual deve se incursionar além das questões

²² - A maioria dos textos antropológicos (e sociológicos) israelenses estão escritos em inglês. Paradoxalmente, muitas vezes, o texto hebraico é uma tradução do texto inglês.

propriamente científicas. Como aponta Eisenstadt (1972:4) referindo-se às tradições intelectuais:

"The charismatic construction of reality - the construction of a meaningful environment - is not limited to what is generally defined as the intellectual dimension... It pertains also to other symbolic elements of human existence - the aesthetic, mythical, ritual elements- as well as to the realm of social solidarity and justice"

Parece-me interessante encerrar este capítulo citando por extenso o trecho de uma conversa que mantive com um sociólogo, na qual tentamos esclarecer os diferentes e contraditórios conceitos para designar os judeus. A partir deste diálogo, o leitor poderá fazer uma primeira entrada à maneira na qual a crença na ancestralidade bíblica, acima discutida, se expressa na realidade, assim como esta é concebida pelos cientistas sociais israelenses²³:

I- *"Os judeus têm uma religião só: **Dat Moshé**²⁴, não é verdade?*

P- *É.*

I- *Não há problemas com isto; o judeu não pode ser cristão ou muçulmano; tem uma religião só²⁵. Não é assim?*

P- *É.*

I- *Agora, os judeus também têm uma origem étnica única no sentido em que todos se vêm como descendentes de Yaakov. Um judeu yemenita se vê a si mesmo como descendente de Yaakov. O mesmo acontece com um judeu polonês.*

P- *Sim.*

I- *Todos os judeus se vêm como descendentes de Yaakov; então há uma origem étnica. Existe uma etnicidade como descendência?*

P- *Ou uma religião...*

I- *Não uma religião.*

²³ - O "I" é o informante; o "P", a pesquisadora.

²⁴ - *Dat Moshé*, literalmente a religião de Moisés, sinônimo da religião judaica.

²⁵ - À diferença dos árabes, que podem ser cristãos, muçulmanos e drusos.

P- Bem, há um pai mítico, no sentido dado a este por Anderson...

I- E isto é descendência, então é etnicidade. Porque a etnicidade tem como significado radical as raízes mais profundas, a descendência, o nascimento de um pai específico. Esta é a origem étnica. Não é verdade?

P- É...

I- Descendência, origem. Então isto é o que eu digo: você e eu somos descendentes de Abraão....Não, de Abraão não porque Abraão também foi o Pai dos árabes²⁶. Somos descendentes de Yaakov, quem se chamou a si mesmo Israel. Então, nós nos vemos a nós mesmos como seus descendentes. Não importa aqui se ele existiu ou não; não há relevância desde o ponto de vista antropológico se ele existiu. Nós acreditamos que existiu e que foi o nosso pai; que ele criou um grupo étnico que nós chamamos judeus na atualidade. Então, há aqui uma origem étnica dos judeus?

²⁶ - Segundo reza na Bíblia, Abraão teve dois filhos: Ytzhak e Ismael, sendo que o primeiro foi o pai de Yaacov, quem deu origem ao povo judeu, e Ismael aos árabes.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO II

UM ESTADO PARA O POVO JUDEU, UMA SOCIOLOGIA

MONOLÍTICA NA ACADEMIA: 1948-1970

Algumas pessoas do London School of Economics, ainda vivas, continuam sendo amigas minhas. Raymond Firth que ainda vive, é um muito bom amigo meu. Fortes e Evans-Pritchard, todos eles foram bons amigos meus. Eu nunca vi uma diferença de princípios entre a antropologia e a sociologia.

Eisenstadt 1993

II.1 Introdução

Em maio de 1948 foi declarada a independência do Estado de Israel. O estabelecimento do Estado transformou radicalmente a estrutura socio-econômica do *yshuv*, principalmente no que diz respeito à sua composição demográfica, como conseqüência do grande fluxo de imigrantes¹ chegados ao país.

Aqui é preciso salientar que a imigração em massa a Israel logo após a declaração de independência foi essencialmente diferente -quantitativa e qualitativamente- das imigrações que a precederam. Assim, se as primeiras *alyiot* tiveram um componente primordialmente ideológico -a construção de uma sociedade judaica nova, socialista e secular-, e seus integrantes eram *ashkenazim*, oriundos da Europa Central e Oriental; um fenômeno diferente marcou a *alyiá* da década de cinqüenta.

A imigração massiva dos anos cinqüenta teve duas causas principais. Por um lado, as conseqüências da guerra de 1948 -denominada pelos israelenses Guerra da Liberação-, que fez com que vários países da Ásia e da África (entre eles a Síria e o Iraque) expulsassem a totalidade das comunidades judaicas que neles moravam. Por outro, o fim da Segunda Guerra Mundial deixou milhares de

1 - A declaração de independência do Estado de Israel, por outro lado, foi seguida da Guerra de Liberação, decretada pelos países árabes vizinhos que não aceitaram a Resolução de ONU da partição da Palestina em dois Estados. Nessa guerra, a sociedade israelense perdeu 1% da sua população.

refugiados judeus, que até 1948 não tinham permissão de emigrar à Palestina; concentrando-se em sua maioria em campos de refugiados (tanto na Europa como no Chipre). A independência de Israel abriu as portas para ambos os grupos. Assim, entre 1948 e 1951, o país recebeu 684.201 imigrantes, sendo que a população veterana do *yshuv* era de aproximadamente 700.000 (cf. Zinger 1973, Adler 1971).

O ônus que tamanha imigração causou à sociedade israelense, e as diversas problemáticas na absorção dos novos imigrantes serão aprofundadas nas próximas páginas, onde se pretende analisar o papel dos cientistas sociais nesse processo. Porém, agora é importante esclarecer que dito processo imigratório foi estimulado ativamente pelas elites políticas -basicamente *ashkenazim*-, cujo objetivo foi a concreção do ideal do "Reencontro dos Exílios", i.e., a reunião em Israel de todas as comunidades judaicas dispersas². A política migratória se expressou na promulgação de leis que estiveram entre as primeiras leis constitucionais israelenses. Entre elas, é importante mencionar a controvertida *Lei do Retorno*, promulgada em 1950³, que garantiu a todo judeu o direito automático de se converter em *olé* (novo imigrante), isto é, de se estabelecer permanentemente em Israel. Uma lei de 1952 autorizou a conversão de todo *olé* em cidadão, assim que pisasse o solo de Israel.

Pode-se afirmar, então, que junto ao problema da segurança nacional - considerado até o dia de hoje o problema existencial da sociedade israelense-, a absorção dos novos imigrantes constituiu-se num dos problemas mais urgentes com os quais teve que se enfrentar a sociedade em geral, e a comunidade de cientistas sociais, em particular.

² - Este objetivo foi considerado pelo primeiro governo israelense como a sua meta mais importante, segundo reza na Declaração de Independência.

³ - A *Lei do Retorno* continua vigente até hoje, ainda que com certas mudanças. Contudo, deve-se acrescentar que há na atualidade projetos para a abolição da mesma.

II.2 A Entrada em cena de Eisenstadt e a consolidação de uma ortodoxia nas Ciências Sociais israelenses

Em 1948, ano da declaração da independência de Israel, foi inaugurado o primeiro Departamento de Sociologia e Antropologia Social na Universidade Hebraica de Jerusalém. Seu diretor foi o sociólogo Shmuel Noaj Eisenstadt, então com vinte e sete anos.

Num trabalho sobre a antropologia israelense é condição *sine qua non* se remeter à sociologia desenvolvida por Eisenstadt uma vez que, como foi mencionado, ela se transformou rapidamente na ortodoxia dentro das Ciências Sociais do país. Ortodoxia contra a qual se rebelaram muitos dos seus colegas e discípulos, já desde a década de setenta.

Para quem foi aluna de Eisenstadt e da grande maioria de seus seguidores e detratores, escrever e analisar a sua trajetória não parece ser uma missão fácil. Principalmente, se levamos em conta que o cenário atual das Ciências Sociais israelenses gira em torno das agudas críticas à escola criada e desenvolvida por Eisenstadt. Essas críticas, construídas desde a perspectiva da sociologia pós-ionista, abrangem tanto o nível teórico, como os níveis ideológico e pessoal. E foi nessa atmosfera que fiz o trabalho de campo.

Darei início a esta tentativa, de maneira pouco usual: o meu primeiro contato com Eisenstadt em 1986, como aluna do tradicional curso por ele ministrado: "Teorias Sociológicas e Antropológicas", época na qual cursava o mestrado na Universidade Hebraica de Jerusalém. Lembro-me que a carga de preconceitos - produto das minhas dúvidas em relação ao poder explicativo do paradigma estrutural-funcionalista-, com a qual cheguei à aula, foi rapidamente mitigada pelo carisma do professor; expressado tanto na sua erudição e poder de análise, como no seu posicionamento frente aos alunos⁴. Esse primeiro encontro e a entrevista que mantivemos em fevereiro de 1994 (na qual confrontei-me novamente com o seu carisma diante das Ciências Sociais israelenses), fizeram com que

⁴ - O carisma de Eisenstadt é reconhecido até pelos seus maiores detratores. Não em vão, alguns até hoje chamam ele -ainda que às vezes com um tom irônico- como *Adoni Ve'rabi* (título honorífico usado para falar dos grandes rabinos, cuja tradução literal é: meu senhor e meu rabino).

compreendesse melhor o fato de ter sido Eisenstadt o grande "Pai" das Ciências Sociais israelenses, e ter se transformado no centro dos ataques da denominada Sociologia pós-sionista. Contudo, sem que eu haja percebido, já em 1986, a forte oposição a Eisenstadt nas Ciências Sociais israelenses, e a perda do seu poder e prestígio acadêmicos, eram dois fatos indiscutíveis.

A atuação de Eisenstadt nas Ciências Sociais israelenses foi decisiva. Para uma melhor compreensão das diferentes estratégias através das quais uma pessoa só, logrou influenciar ou, se se quer, "marcar" um estilo disciplinar e a estrutura institucional na qual o dito estilo se desenvolveu, considero importante lembrar a diferenciação que estabelece Bourdieu entre "prestígio intelectual" e "capital acadêmico". Estas categorias serão sumamente úteis para a questão que aqui nos ocupa, uma vez que na figura de Eisenstadt, existiu uma conjunção paradigmática desses dois atributos. Assim, segundo o sociólogo francês:

"scientific prestige [is] measured through the recognition accorded by the scientific field, above all abroad (through citations and translations), intellectual renown, more or less institutionalized... membership of the editorial committee of intellectual reviews, and finally connections with the popular media...., which is the index both of a power of consecration and criticism and of a symbolic capital" (Bourdieu 1990:79).

Por outra parte, a segunda categoria referida, o "capital acadêmico"

"... is obtained and maintained by holding a position enabling domination of other positions and heir holders, such as all the institutions entrusted with controlling access to the corps... this power over the agencies of the reproduction of the university body ensures for it holders a statutory authority... such is much more linked to hierarchical position than to any extraordinary properties of the work or the person...." (Ibidem, 84).

O prestígio internacional de Eisenstadt, principalmente nas Academias inglesa e norte-americana - fato expressado no grande número de citações encontradas nos textos dos sociólogos desses países⁵-; o reconhecimento de sua teoria "macro" para a comparação dos processos civilizatórios das grandes

⁵ - Já nesta etapa do trabalho gostaria de chamar a atenção a respeito de uma tipicidade das Ciências Sociais israelenses. Se o objeto de estudo fosse uma outra antropologia - tanto central como periférica-, ao fato de salientar o número de citações em revistas internacionais, deveria se acrescentar o fato da tradução das obras do autor em questão. Porém, isto não pode ser automaticamente convertido num indicador de prestígio intelectual nas Ciências Sociais israelenses, uma vez que os textos antropológicos e sociológicos produzidos em Israel são, na sua grande maioria, escritos e publicados em inglês.

culturas; a teoria da modernização por ele desenvolvida e adotada em outros contextos; e a grande rede de relações intelectuais e institucionais- que o sociólogo criou desde o início da sua trajetória⁶ -, lhe outorgaram uma posição destacada, tanto na Academia local, como na internacional⁷.

No que diz respeito à sua atuação no cenário institucional israelense, se houve uma constante nos depoimentos por mim colhidos, foi a de evidenciar a "marca" deixada por Eisenstadt nas Ciências Sociais do país. O depoimento que se segue é prototípico do que ouvi em relação a este tópico:

"Durante muitos anos, desde o dia em que foi criado [o Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Hebraica], até poucos anos atrás, este Departamento foi controlado direta e indiretamente por uma pessoa só⁸. E porque era um gênio, também na área política soube fazer manipulações muito sofisticadas. Tinha muita força: tomou as pessoas desde a raiz de suas almas. Controlou o Departamento: quem estaria dentro e quem, fora, quem investigaria o quê e o quê seria investigado; promovendo as pessoas ligadas ao seu próprio interesse. E também quando sumiu daqui seu espírito ainda controlava tudo.... Em algumas coisas nos abriu o caminho; mas fez isso naturalmente já que estamos falando de uma tirania... Ele também foi a cabeça desde o ponto de vista intelectual. A cabeça mais brilhante e séria que houve aqui"⁹.

Em outras palavras, a soma do "prestígio científico" e do "capital acadêmico" na figura de Eisenstadt, fez com que durante três décadas as Ciências Sociais do país estivessem dominadas por ele, tanto no que diz respeito à esfera institucional; como à construção e estabelecimento das regras do discurso sociológico e, como se tentará demonstrar ao longo desta tese, também do discurso antropológico. Pode se afirmar, ainda, que as Ciências Sociais israelenses

⁶ - A extensa rede de relações intelectuais e institucionais criada por Eisenstadt iniciou-se em 1948, ano em que viajou à Inglaterra para fazer o seu pós-doutorado no LSE. Lá conheceu a Edward Shils (que ministrava um curso como professor visitante), sendo Shils o primeiro passo na trajetória de Eisenstadt em sua aproximação com a sociologia de Parsons, e a Academia norte-americana em geral.

⁷ - Junto a Joseph Ben-David (integrante do *staff* de sociólogos da Universidade Hebraica), desde meados da década de cinquenta Eisenstadt formou parte do *Center for Advanced Studies of Behavioral Sciences* em Palo Alto, sendo ambos convidados permanentes de distintas universidades americanas.

⁸ - Outros depoimentos falam do controle que exerceu Eisenstadt não somente em Jerusalém, mas também nas universidades de Haifa e Bar-Ilan.

⁹ - Porém, a constatação deste fato ainda não deve ser compreendida como uma avaliação negativa da totalidade dos entrevistados em relação à trajetória de Eisenstadt. Assim, houve quatro pessoas que destacaram esta característica da gestão de Eisenstadt, enfatizando suas implicações positivas para as Ciências Sociais israelenses.

são passíveis de serem divididas em "a.E." e "d.E.", i.e., "antes" e "depois" de Eisenstadt.

A bibliografia em relação à "marca" deixada por Eisenstadt nas sociologia israelense é extensa¹⁰, razão pela qual me aprofundarei exclusivamente nas questões mais relevantes para os fins deste trabalho. Assim, o que interessa deixar em claro aqui é o papel de Eisenstadt nos seguintes processos: 1- A criação e desenvolvimento de uma tradição sociológica através da importação e adaptação do paradigma estrutural-funcionalista como **única** forma de compreender a sociedade israelense; estabelecendo desta maneira os temas e problemáticas a serem pesquisados. Este último fenômeno é de vital importância já que, como se observará nas próximas páginas, o mesmo esteve diretamente relacionado com a definição do que se entendeu durante esse período por sociedade israelense. 2- A oposição de Eisenstadt ao desenvolvimento da antropologia como disciplina independente.

II.2.1 O Estrutural-Funcionalismo na Explicação da Sociedade Israelense

O Departamento de Sociologia e Antropologia Social estabelecido em 1948 na Universidade Hebraica foi um desprendimento do "Seminário de Pesquisa em Sociologia", conduzido sob o auspício da Agência Judia e dirigido por Eisenstadt. O objetivo desse seminário foi refletir sobre as estratégias de "absorção" dos novos imigrantes chegados em massa a Israel, logo após a Declaração de Independência (cf. Kimmerling 1992:448/9).

A preocupação com a adaptação dos novos imigrantes (a maioria deles provenientes da Ásia e da África do Norte) à sociedade israelense constituiu-se na problemática mais importante nos primeiros anos de existência de Israel como país independente; problemática, aliás, onde pode se observar a comunhão de interesses entre as elites políticas e as elites intelectuais e científicas.

As fricções entre a sociedade veterana *ashkenazi* e os novos imigrantes se expressou em múltiplas áreas. Como seria o novo Estado judeu? De quê maneira a igualdade social, defendida pelos sionistas, se cristalizaria em Israel? Como se

¹⁰ - (cf. Ram 1989, 1993 Kimmerling 1992, Bernstein 1980, Haidar 1987)

articulariam as diferentes sub-unidades étnicas judias na configuração de uma nova sociedade? E o mais importante: quê tipo de judaísmo iria a ser construído em Israel? As respostas a estes interrogantes diferiam substancialmente entre ambos os grupos; uma vez que a sua visão de um Estado Judeu era, senão antagônica, pelo menos, radicalmente diferente. Deve se lembrar aqui que os judeus provenientes do Norte da África e dos países da Ásia, sociedades essencialmente tradicionais, eram basicamente religiosos e pouca influência receberam do movimento sionista, assim como ele foi concebido e desenvolvido pelos judeus da Europa¹¹. Acredito que se pode ir um pouco mais longe e afirmar que, para os imigrantes do Oriente Médio, a emigração a Israel constituiu uma volta ao "Estado Judeu bíblico", cuja característica principal deveria ser o caráter central da religião na vida social do país. De certo modo, a emigração desses judeus a Israel teve um alto componente messiânico¹².

Contudo, os imigrantes da Ásia e da África, pouco poder de decisão tiveram no que diz respeito aos tópicos acima mencionados, sendo objeto de uma série de políticas paternalistas destinadas a mobilizá-los para a construção de uma sociedade judaica, normativamente igualitária para todos os seus cidadãos judeus; porém secular e socialista. Aqui vale a pena lembrar que a elite *ashkenazi* dominava o cenário institucional; desde o sistema de previdência social (concentrado na *Histadrut*), até o sistema de partidos, a regulação da economia, incluindo o planejamento dos novos assentamentos aos quais seriam destinados os novos imigrantes. Como assinalam Horowitz & Lissak:

"The immigrants were conceived as an object of sociopolitical mobilization rather than as a subject with an autonomous will, aspirations and expectations. The paternalistic approach expressed itself in a way the absorbing institutions interpreted the notion of the "ingathering of exiles": integration was to follow the model of a "melting pot" in which the immigrants abandoned their alien features in order to resemble the abortion society" (Horowitz & Lissak 1975:201).

¹¹ - A exceção a esta regra foram alguns grupos de judeus provenientes das capitais de Marrocos e da Argélia.

¹² - No seu artigo "Israel and the Diáspora", Ben-Gurion sintetiza a função essencial do messianismo na construção do moderno Estado de Israel da seguinte maneira: "It is impossible to understand everything that has happened in our days -the renewal of the Jewish State and the immigration of tens of thousands of Jews who never read Hess, Pinsker and Hertzl [the founders of Zionism], and perhaps has never heard the name of Zionism- without considering the vision of Messianic redemption which is implanted deep in the heart of Jewish people, not only since the destruction of the Second Temple, but ever since the days of the first literary prophets, if not before the departure from Egypt" (Ben-Gurion 1967:445)

A bibliografia sobre a legitimação dada pela sociologia às estratégias para a adaptação desses imigrantes é vasta (cf. Bernstein 1980, Svirski 1981, Halper 1985). O que aqui nos interessa é descrever sucintamente a forma através da qual se articularam as políticas sociais e a teoria sociológica; para logo analisar de quê maneira a antropologia se fez eco da sociologia, apropriando-se da sua visão da sociedade israelense, por um lado; e das abordagens teóricas, por outro.

Se como afirma Ram (1989:255) a sociologia israelense pode ser abordada a partir de dois grandes eixos: o "analítico" e o "normativo"; observamos que na etapa da sua consolidação, a sociologia desde o ponto de vista analítico, baseou a sua abordagem no equilíbrio social, em lugar de focalizar a sua atenção no conflito. No eixo normativo, distinguiu-se pela sua aceitação da ideologia oficial e seu *ethos* da sociedade israelense, omitindo uma crítica às políticas implementadas pelas elites políticas. Uri Ram caracteriza a abordagem teórica da sociologia desse período da seguinte forma:

"Three theoretical themes, well-known to the readers of the sociological classics of the 1950s and early 1960s, were stressed by the Israeli analysts: Parsons' pattern-variables, conceived as the key to the distinction between traditional and modern society; Weber's routinization of charisma, treated as central to processes of change and institution-building; and Shils' conceptualization of center and periphery, employed to comprehend the mobilization process initiated by the elite" (Ibidem 256).

Se nos determos nos primeiros "text-books" (e "text-papers") do período que aqui nos ocupa, observamos que o ideal do "melting pot" foi compreendido pelos sociólogos como a adaptação dos novos imigrantes ao *ethos* da sociedade veterana¹³. Assim, observa-se uma recorrência a termos nitidamente parsonianos como: "successful adaptation", "learning of new skills, patterns of behavior, and value orientations", "negative predisposition to change", "positive predisposition to change" (Eisenstadt 1952 em 1970, 1955); "adjustment of individuals or of groups to a new society", "absorbing society", "learning new roles", entre os mais recorrentes (Ben-David, 1953 em 1970). Estas expressões permearam os estilos sociológico e antropológico por mais de três décadas, conseguindo impor uma

¹³ - No capítulo V serão analisadas em profundidade as implicações dos termos utilizados pelos cientistas sociais israelenses. Aqui basta salientar que "novos imigrantes" e "veteranos" constitui uma dicotomia mais do que problemática, uma vez que "novo imigrante" é sinônimo de judeu "oriental" e "veterano", de *ashkenazi*; não sendo importante nesta classificação o período da emigração a Israel de ambos os grupos.

visão de mundo, tanto no que diz respeito ao objeto de pesquisa, como à relação do pesquisador com o seu objeto.

Para melhor ilustrar a visão dos sociólogos em relação à problemática da absorção dos novos imigrantes, considero pertinente citar em extenso Eisenstadt, no seu clássico "Absorption of New Immigrants":

"The most general problem with which this research was concerned was the conditions under which successful adaptation of immigrants took place. Adaptation was broadly conceived as the immigrants' effective capacity to perform successfully those basic roles inherent in the main institutional spheres..... of the social structure of the absorbing country. This effective capacity can be subdivided into three main spheres: 1- The actual learning of new social roles..... 2- the extent of stable social participation with old inhabitants... and 3- the evolution and maintenance of positive identification with the new social structure and its values, and the minimization of aggressive behavior oriented against it" (Eisenstadt 1970:343)¹⁴.

A expressão "absorção através de um processo de modernização", hegemônica até a década de setenta, constitui um recurso fundamental para compreender a estratégia paternalista da qual nos falamos Horowitz & Lissak. Os "novos imigrantes", os "Orientais", os "*sefaradim*" ou as "*edot ha'mizrach*" (termos chave nos estilos sociológico e antropológico israelenses) foram catalogados como pertencentes a sociedades "primitivas" que, para conseguirem ser "absorvidos" pela sociedade geral, deveriam abandonar uma parte importante do seu repertório cultural. Assim, as peculiaridades étnico-culturais de cada sub-unidade judaica foram compreendidas até os anos setenta como fatores negativos para uma adaptação satisfatória das mesmas à sociedade israelense. Ditas características foram estigmatizadas como *galúticas* (diaspóricas), i.e., burguesas, primitivas, conservadoras ou atrasadas¹⁵.

Esta abordagem "a-étnica"¹⁶ ganhou um impulso significativo com a publicação do clássico do sociólogo Ben-David, "Ethnic Differences or Social

¹⁴ - Os grifos são meus.

¹⁵ - Para melhor compreender o posicionamento da primeira geração nascida em Israel em relação ao judaísmo (e aos judeus) da Diáspora, cf. "The Zabras and Zionism: A Study in Personality and Ideology" (Spiro 1957).

¹⁶ - Utilizo a expressão abordagem "a-étnica" para salientar a atípica forma através da qual os cientistas sociais israelenses se posicionaram *vis-à-vis* as questões étnico-nacionais. Isto, entre outras causas, como resultado da incorporação automática

Change?", artigo cujo nome já nos sugere a visão de um dos criadores da ortodoxia sociológica israelense, sobre a qual estou me propondo refletir.

Partindo da base da existência de uma identificação primordial dos "novos imigrantes" com a sociedade geral, Ben-David afirma que os traços étnicos devem ser considerados meramente residuais. Assim:

"... an examination of the social significance of the existence in Israel of groups possessing different cultural backgrounds - unless actuated by mere ethnological interest- must be preceded by an analysis of the general significance of the process of social change developing before our eyes" (Ben-David 1970:369).

A convergência das elites políticas e intelectuais no que diz respeito à "absorção" dos "novos imigrantes" à sociedade geral, como único caminho para a concreção do ideal sionista, aparece transparente na conclusão à qual chega Ben-David no texto mencionado:

"The identification of the individual [new immigrant] with the wider society comes only after his own, primary group has been linked with the wider society through its internal élite. Such an internal élite will infuse the criterion of education into the scale of values of the group and will thus create new motives for learning and thinking in the "Western" way" (Ibidem 385)¹⁷.

Partindo da premissa de que a antropologia israelense foi um desprendimento da sociologia criada no país, o que me proponho aqui é identificar em quês níveis operou essa influência; deixando em claro as áreas nas quais a sociologia estrutural-funcionalista desenvolvida na Universidade Hebraica de Jerusalém estabeleceu uma ortodoxia. Para atingir este objetivo, seguirei o esquema de Kimmerling, quem afirma que a sociologia dominante na Academia israelense até os anos setenta: estabeleceu 1) os limites socio-políticos da unidade sob investigação; 2) a periodização histórica da sociedade; 3) a terminologia utilizada para a caracterização da sociedade; 4) a maneira através da qual se colocaram os problemas pesquisados e 5) os tópicos pertinentes para a pesquisa (Kimmerling 1992: 446). Estes itens, denominados pelo autor "framework

do vernáculo hebraico para a construção de categorias que explicassem esses fenômenos. Este tópico será aprofundado no capítulo V desta tese.

¹⁷ - Os grifos são meus.

decisions", são concebidos como naturais pela comunidade científica quando existe uma escola dominante, como no caso da sociologia israelense.

No que diz respeito à antropologia, pode-se adiantar que os cinco tópicos acima enumerados orientaram a maneira através da qual os antropólogos abordaram a sociedade israelense ao longo de três décadas.

Voltando à sociologia, gostaria de salientar um tópico essencial para a compreensão das Ciências Sociais do país, desde o seu estabelecimento até os anos oitenta. Como foi observado (e criticado) por diversos autores, A Sociedade Israelense de Eisenstadt, clássico que dominou a corrente do *establishment* sociológico do país, limitou a sociedade israelense à sociedade judaica. O autor se refere aos árabes só nas páginas finais da obra, no capítulo titulado: "Grupos Minoritários Não-Judaicos em Israel". Os árabes são vistos nesse texto à margem da sociedade israelense, sendo que o autor não lhes confere um papel ativo e/ou constitutivo ~~dela~~.

Não cabe continuar mais nossa incursão na sociologia israelense. É meu desejo que neste breve resumo de uma tradição que se perpetuou durante décadas, o leitor haja logrado observar a estreita relação entre a teoria estrutural-funcionalista em geral, e a teoria da modernização em particular; e o modelo de sociedade israelense (ou Estado judeu) desenhado pelas elites políticas.

As conclusões que melhor nos permitirão compreender esses fenômenos, no que diz respeito à comunidade de antropólogos em Israel, e à criação de um estilo antropológico próprio, poderão compreender-se melhor, após a análise das estreitas relações entre a sociologia e a antropologia no contexto da Universidade Hebraica de Jerusalém.

II.2.2 "O Conflito entre Faculdades": A Subordinação da Antropologia à Sociologia

Em 1949 o sociólogo Shmuel Noaj Eisenstadt (nessa época, recém Doutor) publicou na prestigiosa revista Man um artigo que me parece, explica claramente a atípica estrutura dos Departamentos de Ciências Sociais em Israel, nos quais, como foi apontado, não existem Departamentos de Antropologia independentes.

Nas primeiras linhas do texto, constituído apenas por três páginas, porém, riquíssimo em nos revelar, tanto o seu posicionamento no que diz respeito às relações entre a sociologia e a antropologia, como à sua abordagem teórica- Eisenstadt afirma:

"In the first part of this paper I shall consider the place of 'ultimate values' in systematic sociological theory, and in the second the bearing of these considerations on anthropological research. It should be emphasized from the beginning that in my view there is no theoretical distinction between sociology and social anthropology. (Eisenstadt 1949: 1)¹⁸.

A preocupação de Eisenstadt nesse texto é analisar as contribuições da sociologia e da antropologia no tratamento do que o autor considera a grande problemática dos sistemas sociais, a saber: as condições necessárias para lograr o equilíbrio dos mesmos¹⁹. Fazendo uma incursão nos clássicos da antropologia, desde Malinowski até E.E. Evans-Pritchard; e de Firth a Mead; Eisenstadt chega a uma conclusão: as pesquisas antropológicas, apesar da sua contribuição às Ciências Sociais, são essencialmente descritivas e pouco sistemáticas. O fato de estarem centradas em "case studies" impede a generalização e a universalização das análises antropológicas. A antropologia é vista pelo autor como incapaz de fazer inter-relações entre os achados das pesquisas de campo e proposições teóricas abstratas; constituindo as últimas o objetivo mais importante a ser atingido pelas Ciências Sociais. Nas palavras de Eisenstadt:

"Anthropological material abounds in data on cults, magical observances, ethical principles, etc. These data are not always classified in coherent systems related to systems of other elements of social action and derived from central problems. There is often some confusion between descriptive and theoretical problems" (op. cit. 3).

A ausência de proposições universais nas pesquisas antropológicas não é compreendida por Eisenstadt como intrínseca à antropologia, uma vez que afirma: "Even the most innocent piece of description is imbued with classifications implying conceptual schemes" (op. cit. 3). Para o autor, então, esta deficiência

¹⁸ - Os grifos são meus.

¹⁹ - Nas palavras do autor: "The most general problem is that of the stability of the social systems, a problem which under different guises dominated sociological thought from the beginnings" (Eisenstadt 1949: 161).

pareceria ser resultado da falta de motivação dos antropólogos em chegar a este objetivo²⁰, i.e., de não fazerem "... these schemes explicit and to submit them to a rigorous scientific discipline" (op. cit. 3)²¹.

Poderíamos interpretar esta passagem como uma insinuação que dá aos sociólogos o papel de "explicitar" e à sociologia o caráter de "disciplina científica rigorosa"? Ao meu ver, a resposta parece ser afirmativa levando em conta apenas o texto mencionado. Porém, considero importante aprofundar a análise. Assim, uma leitura mais atenta do artigo referido, denominado "The Relations between Sociological Theory and Anthropological Research", nos revela uma característica essencial da relação entre ambas as disciplinas, na forma em que ela é compreendida por Eisenstadt. Já no título do texto, a sociologia aparece como **teoria**, enquanto que a antropologia é compreendida como **pesquisa**. Assim, a relação entre antropologia e sociologia é apresentada ao longo do texto como uma dicotomia: "anthropological research"/"systematic sociology".

Esta distinção entre a sociologia e a antropologia, levada a cabo por quem dominou as Ciências Sociais israelenses durante quase quatro décadas, é relevante para refletir sobre várias questões que estão diretamente relacionadas ao desenvolvimento da antropologia em Israel.

Contudo, para tornar a nossa análise mais fecunda, é necessário incursionar antes num outro nível, onde esta peculiar relação se expressou: o nível institucional. Assim, quando interroguei os meus informantes sobre as causas da inexistência de um Departamento independente de Antropologia em Israel, as respostas que recebi foram unívocas e, novamente, se remeteram a Eisenstadt. Desta vez, ao seu posicionamento frente à antropologia. Citarei três depoimentos que tentam explicar a visão que teve Eisenstadt da antropologia, e a sua oposição ao desenvolvimento da antropologia, como disciplina autônoma na Universidade Hebraica de Jerusalém:

²⁰ - Uma exceção a esta regra são, para Eisenstadt, os trabalhos de E.E. Evans-Pritchard e Gluckman.

²¹ - Para ilustrar a maneira na qual Eisenstadt implementou a sua visão das metas a serem atingidas pelas Ciências Sociais, considero pertinente citar a introdução de um dos seus primeiros artigos, intitulado "Sociological Aspects of the Economic Adaptation of Oriental Immigrants in Israel: A case Study in the Process of Modernization". Assim: "This paper contains an analysis of certain aspects of some economic enterprises, mostly agricultural cooperative settlements in Israel, established by new, especially Oriental immigrants. But rather than providing a full description of the various types.... the chief purpose of this paper is to examine what light their development, their successes and failures, can throw on the problem of the adjustment of various "traditional" social structures in a framework of modern economic enterprise and politics". O autor estabelece uma comparação entre processos similares ocorridos no Japão e na China. (Os grifos são meus).

"Eisenstadt não se opôs ao desenvolvimento de uma Área antropológica, mas sim à criação de um Departamento separado de Antropologia. Mas ele não se opôs a uma área antropológica; não se opunha à antropologia, e sim a uma separação entre antropologia e sociologia, como a que existe em diferentes universidades do mundo. Existem muitos modelos para relacionar a antropologia e a sociologia. Eisenstadt considerava que não havia nenhum motivo para criar uma Área antropológica separada, já que, em última instância, se trata de uma mesma disciplina, apesar de existirem metodologias e técnicas de pesquisa diferentes. Mas, desde um ponto de vista teórico, não há nenhuma razão para instituir um Departamento separado, porque quando se cria um Departamento novo, gera-se uma dinâmica de extensão e de definição de limites das duas disciplinas; um processo de estigmatização recíproca, brigas, etc. Então, Eisenstadt disse que não existia nenhuma razão para isso e engajou a antropologia. Todos os antropólogos entraram com o consentimento de Eisenstadt. Senão, não teriam entrado. Porque Eisenstadt decidia quem entrava no Departamento, sendo que ele era o Diretor"

"Eu não estava aqui nessa época. Contudo, imagino que: 1- a idéia de Eisenstadt era que a sociologia incluía à antropologia; e 2- Como eu conheço Eisenstadt, com certeza houve razões políticas. Que não houvesse pessoas que desenvolvessem centros de poder em contra dele; ele queria controlar tudo o que se fazia aqui"

"Para Eisenstadt a antropologia era uma perda de tempo "

Se, como afirma Norbert Elias - posição sobre a qual este trabalho se apoia-, a história da ciência não deveria separar a "gênese do conhecimento", a "estrutura do conhecimento" e a "estrutura e desenvolvimento do grupo de conhecedores", por estarem estas dimensões inextricavelmente relacionadas; o caso israelense pareceria ser paradigmático para convalidar esta afirmação e, simultaneamente, mostrar o simplismo das abordagens que focalizam a atenção numa só problemática das acima mencionadas. Detenhamo-nos brevemente no que diz o sociólogo alemão:

"...the striving for absolute autonomy of scientific establishments, their status rivalry and the differentials of their power resources are not without influences on the construction of theories, the framing of problems and the character of the techniques used for solving them"
(Elias 1982:44/5).

Assim, no caso israelense ficou claro para mim como a produção de teorias e a esfera institucional estão inextricavelmente relacionadas. Em primeiro lugar, nos deparamos com uma abordagem teórica que nega a distinção entre

antropologia e sociologia. Concomitantemente, observamos uma estrutura institucional que junta ambas as disciplinas. Este processo teve influência direta na posterior produção antropológica, por um lado; e na identidade profissional dos antropólogos e sociólogos em Israel, até o dia de hoje, por outro. Principalmente, no que diz respeito aos antropólogos da Universidade Hebraica.

O primeiro tópico, a produção antropológica israelense, será analisada em profundidade ao longo desta tese. Nas próximas páginas tentarei abordar a questão da identidade profissional dos antropólogos e sociólogos em Israel. Tal questão nos levará a interrogarmos sobre temas de caráter geral.

Considero fundamental começar a análise pela suposta distinção entre sociologia e antropologia. Se partimos da premissa de que existe um acordo básico de que antropologia e sociologia se distinguem menos pelo objeto de estudo e pelas metodologias usadas, e mais por partilhar um *corpus* teórico, tendo como base uma "matriz disciplinar" e um grupo de Pais Fundadores -os quais são tomados como referência fundamental-; o caso israelense revela algumas dificuldades para convalidar esta afirmação. Além do mais, a supostamente simples tarefa de identificação da formação profissional dos sociólogos e antropólogos israelenses, constitui um objetivo não tão fácil, sendo impossível fazer generalizações. É preciso levar em conta que estamos falando de uma comunidade "nacional" de intelectuais, com uma alta porcentagem de membros não nascidos no país (e como consequência disto, formados no exterior)²².

Deve-se lembrar, por outro lado, que o próprio Eisenstadt fez o doutorado com o filósofo Martin Buber em Jerusalém e o pós-doutorado no LSE em 1948; época na qual a antropologia estava no seu auge, muito mais desenvolvida que a sociologia. Todavia, Eisenstadt voltou a Israel decidido a implantar o paradigma estrutural-funcionalista parsoniano.

No que diz respeito à identidade profissional dos antropólogos, isto é, a compreensão que de si mesmos eles têm, enquanto profissionais, descobri algumas surpresas. Assim, percebi que, quase meio século após o começo da disciplina no país, entre os meus interlocutores formados na Universidade Hebraica

²² - A composição étnico-nacional dos Departamentos de Sociologia e Antropologia em Israel e as suas implicações, serão analisadas em diferentes capítulos ao longo do trabalho.

-tanto em se tratando de antropólogos, como de sociólogos- não existe uma preocupação em definir as fronteiras que separam a antropologia da sociologia, sendo muito vagos a este respeito. Começamos pelos sociólogos. Escolhi dois depoimentos que sintetizam esta forma de se pensarem como cientistas sociais. Assim:

"Eu me perguntei por que você quis falar comigo, porque eu não me definiria a mim mesmo como antropólogo. Também não sei qual é a diferença entre antropologia e sociologia. Não sou a pessoa adequada para me encaixar nestas categorias... Fiz o B.A. e o M.A. em Jerusalém e o Ph.D. em Chicago, no Departamento de Sociologia. Assim, desde o ponto de vista administrativo, nunca estudei num Departamento de Antropologia; nunca estudei text-books de antropologia. Mas meu sistema de trabalho se baseia no trabalho de campo, em entrevistas em profundidade e na observação participante; mais perto da antropologia... Se falamos de métodos de pesquisa, pode-se dizer que meus métodos de trabalho estão mais próximos à antropologia do que à sociologia. Apesar disso, nunca estudei antropologia. Mas também nego essa diferença. E estou contente de que na Universidade Hebraica haja um Departamento só".

"Existe no Departamento uma divisão, ao meu ver, muito problemática entre antropólogos e sociólogos. Eu, de forma tradicional, me associo mais facilmente ao grupo de sociólogos; apesar de não dar a esta distinção tanta importância... De forma geral, e no marco deste Departamento em particular, penso que estas diferenças não são substantivas e que, em essência, são diferenças cultistas: da raiz "cult", sociais, de estilo, de gênero. Especialmente, se levamos em conta que há sociólogos que trabalham com métodos de investigação qualitativos e não quantitativos; que fazem trabalho de campo e pesquisam "case studies". Então: qual é a diferença entre mim e um antropólogo? Meus Pais Fundadores são os mesmos que os deles... Nosso estilo de trabalho é o mesmo, a linguagem também; e então?"

Por sua parte, "antropólogos propriamente ditos"²³, como o africanista Uri Almagor e Don Handelman, observam um problema nesta falta de fronteiras entre as duas disciplinas. Ambos também fizeram questão de mencionar as problemáticas causadas pelas diferentes formações profissionais dos antropólogos que trabalharam e trabalham na Universidade Hebraica. Assim, Almagor explicou a situação afirmando que a antropologia israelense enfrentou e enfrenta dois grandes problemas. O primeiro é que cada antropólogo tem um *background* diferente, tendo sido formado, na maioria das vezes, em disciplinas diversas. O segundo, a

²³ - Utilizo esta definição tentativa, cuja base é a visão que de si mesmos tem estes antropólogos enquanto que profissionais *vis-à-vis* a das outras pessoas com as quais conversei; menos precisas em relação a este tópico.

inexistência de um currículo antropológico, i.e., "a ausência de uma carreira antropológica séria". Para Almagor não se pode falar de antropologia num Departamento onde os estudantes não conhecem nem os nomes nem os trabalhos de Rivers, Robertson Smith e outros grandes Pais Fundadores da disciplina. As deficiências da antropologia do país, para o africanista israelense²⁴, pareceriam estar na falta de separação entre a antropologia e a sociologia.

Handelman, por sua parte, negou a possibilidade de identificar uma "mainstream" na antropologia da Universidade Hebraica dos primeiros anos. Isto, pela ausência de uma abordagem teórica partilhada pelos antropólogos. Em relação ao presente, pareceria que para o antropólogo israelense-canadense, a situação não sofreu mudanças dramáticas. Assim:

"Não existe uma cristalização no grupo de antropólogos. Não sei o que lhe dizer. Digamos que o trabalho de cada um dos antropólogos deste Departamento é relativamente bom. Cada um faz o seu próprio caminho, mais ou menos. Existe uma vontade de cristalizar a Área de antropologia, mas ainda não deu em nada....".

Chegados a este ponto, é imprescindível nos interrogarmos sobre as implicações destes juízos na questão inicialmente colocada, i.e., a relação entre antropologia e sociologia no contexto estudado, para tentar, sobre essa base, uma definição (ou ao menos, uma identificação) do antropólogo israelense.

Uma distinção entre sociólogos e antropólogos sobre a base do objeto de estudo, não nos leva a conclusão alguma. Tanto no primeiro período das Ciências Sociais do país, como nos posteriores, o objeto de estudo *par excellence* foi e continua sendo a sociedade israelense. Desta maneira, no período que agora nos ocupa, com exceção de Uri Almagor (que fez suas pesquisas em Kenia, no sul do Sahara), os antropólogos pesquisaram diferentes esferas da sociedade local²⁵. Além do mais, a produção antropológica esteve orientada pelas mesmas questões que as que interessaram à sociologia, a saber: os judeus orientais, a estrutura do *kibbutz* e do *moshav* e, em menor grau, diferentes comunidades árabes. Esta superposição de interesses (ou temáticas) entre a sociologia e a antropologia

²⁴ - Considero interessante informar que o antropólogo mais preocupado com a falta de separação entre a antropologia e a sociologia, é o único antropólogo da Universidade Hebraica de Jerusalém que nada escreveu sobre a sociedade israelense.

²⁵ - Uma exceção a esta regra são os trabalhos de Handelman sobre os índios Washo, e os de Ben-Ari sobre o Japão. Contudo, ambos os antropólogos escreveram trabalhos importantes sobre a sociedade israelense.

perdura até hoje, sendo que os antropólogos das novas gerações também têm como objeto de estudo a sociedade israelense.

Por outra parte, tentar uma definição a partir da compreensão que de si mesmos têm os antropólogos, enquanto profissionais, resultaria igualmente inútil. Citarei como exemplo desta falta de uma clara identidade profissional ou, se se quer, de uma atípica auto-definição profissional, os depoimentos de dois antropólogos que, considero importante salientar, tiveram um papel destacado na criação de uma Área estritamente antropológica na Universidade Hebraica de Jerusalém, a partir de meados da década de oitenta. Assim:

*"Em Israel eu me sinto mais um aluno dos sociólogos que dos antropólogos. Eisenstadt, por exemplo, EriK Cohen, Don Handelman. Mas o trabalho de Handelman que mais influenciou em mim, não foi o das edot e sim, os que têm que ver com rituais, burocracia, jogos [games]... Outros ancestrais meus?..... Por isso eu digo que sou periférico, porque os meus professores tinham que ver mais com o organizacional... Eu venho de uma escola totalmente diferente que as pessoas daqui... Meu último trabalho de campo foi sobre os empresários japoneses na Cingapura, para ver a internalização do Japão. Mas eu me faço perguntas culturais: através de quê conceitos eles passam por processos de internalização [do Japão], se se pode falar de tal coisa. Esta é uma pergunta antropológica, mas meu mundo é organizacional, econômico, business ou alguma coisa parecida....O meu grande trabalho anterior foi sobre o exército israelense; sobre a unidade na qual sirvo como reservista."*²⁶

"Eu acredito que é mais fácil me identificar a mim mesmo porque me dedico a questões muito particulares. Mas diria que me defino como alguém que se ocupa de antropologia psicológica; aquilo que uma vez se chamava Cultural Personality. Este conceito é menos aceito na atualidade, mas se adequa à minha pessoa porque eu, inclusive, venho da psicologia clínica. Cheguei à antropologia depois disso e agora tento fazer uma ponte entre as duas disciplinas...."

Finalmente, a tentativa de identificar duas *networks* de textos - através das citas que fazem os antropólogos e os sociólogos israelenses em suas obras-, não

²⁶ - Uma outra ilustração da falta de fronteiras claras entre a sociologia e a antropologia, é o depoimento que se segue. Ele é uma pergunta que fiz ao entrevistado, em relação ao papel da guerra no currículo da antropologia israelense. A sua colocação foi a seguinte: "...Outra pessoa que escreveu sobre a cidadania e a guerra, é Sarit Hellman, que é socióloga qualitativa, mas para você é antropóloga, apesar de que ela se auto define como socióloga.

mostrou diferenças suficientemente significativas para serem convertidas na base de uma distinção²⁷.

Contudo, existe uma diferença entre os dois grupos! Não por acaso, já desde o início da pesquisa, eu sabia quais seriam as pessoas que constituiriam o meu objeto de estudo ou, me apropriando de um termo caro à nossa disciplina, quais seriam meus informantes chave.

A pergunta, então, deve ser colocada em relação à natureza dessa diferença, como se expressa, e em que medida constitui um tópico importante a ser analisado, principalmente numa época em que os estudos interdisciplinares -cuja missão é apagar as fronteiras rígidas que separam as diferentes disciplinas- são estimulados na maioria de universidades.

Considero prematuro, nesta etapa do trabalho fazer conclusões definitivas em relação a estes interrogantes. Parece-me mais oportuno analisar antes o desenvolvimento da antropologia na Universidade de Tel Aviv, sob a influência direta de Gluckman.

Todavia, se a natureza da distinção entre sociólogos e antropólogos israelenses longe está de ser transparente; e a sua expressão concreta apresentar algumas dificuldades, pelo menos uma questão deveria ser mais fácil de ser identificada: os espaços onde os antropólogos israelenses costumam publicar seus textos²⁸. Foi através desta estratégia que logrei encontrar o primeiro indicador de uma diferenciação entre antropólogos e sociólogos, sendo que apesar de existir uma pequena superposição, esta aparece exclusivamente nas publicações abocadas a temáticas judaicas e do Oriente Médio²⁹. Contudo, é possível notar que as publicações internacionais nas quais são freqüentes as contribuições de antropólogos israelenses ou, se se quer, o espaço próprio dos antropólogos, são as seguintes: *American Ethnologist*, *Anthropological Quarterly*, *Cultural Anthropology*,

²⁷ - Provavelmente, isto seja resultado de ambos os grupos terem como objeto de estudo a sociedade israelense e, como consequência, utilizem os mesmos textos como referência.

²⁸ - Levei em consideração, exclusivamente, as publicações internacionais uma vez que em Israel existem só duas revistas dedicadas às Ciências Sociais, nas quais publicam tanto antropólogos como sociólogos, politicólogos, psicólogos, assistentes sociais e pedagogos; a saber: *Megamot* e *Israeli Social Science Research*.

²⁹ - As publicações em questão são: *The Jewish Journal of Contemporary Sociology*, *Commentary*, *International Journal of Middle East Studies*, *The Jerusalem Quarterly*, entre as mais destacadas.

Ethnic Groups, Ethnology, Ethnos, Journal of Anthropological Research, Urban Anthropology , entre as mais relevantes.

Assim, percebe-se uma demarcação de limites, isto é, uma clara consciência de "ser antropólogo" quando consideramos a procura do espaço escolhido pelos antropólogos para a divulgação de seus textos³⁰. O curioso é que esta distinção se manifesta num espaço externo. Todavia, se lembramos que a grande maioria de textos antropológicos israelenses são publicados no exterior, este fato deve ser interpretado com muita cautela; não devendo-se arriscar conclusões apressadas em relação a uma estratégia "para fora", diferente da existente "aquém das fronteiras"³¹.

Contudo, se as análises até aqui feitas têm algum sentido, considero que podemos chegar a uma primeira conclusão: a delimitação de fronteiras entre os antropólogos e os sociólogos da Universidade Hebraica de Jerusalém se reflete numa dimensão institucional e para uma audiência externa.

Com o objetivo de ponderar este achado no contexto geral, parece-me importante mostrar ao leitor uma outra manifestação da falta de fronteiras entre sociólogos e antropólogos. Gostaria de citar a fala de um antropólogo que, indiretamente, reflete sobre essa questão. O depoimento que segue é parte da resposta dada à minha pergunta em relação a quais são os eixos que unem, na atualidade, aos antropólogos da Universidade Hebraica:

"Muito pouco. Os une a questão profissional, administrativa, pertencem à mesma Área. Não há linhas de pensamento ou um paradigma que os una. As pessoas vêm de distintos backgrounds. Pode ser que, eu não sei, se houvesse um Departamento de Antropologia, isso daria uma infra-estrutura determinada e seria mais fácil ter uma estrutura organizacional e construir marcos que facilitassem um diálogo permanente. Mas não há. Não há um Departamento, há uma Área e com muitos problemas e muito poucos alunos. Por isso as pessoas não

³⁰ - Após ter identificado o primeiro indicador de uma distinção entre antropólogos e sociólogos, é minha hipótese que um processo similar ocorreria se levássemos em conta os Congressos internacionais e as Cátedras às quais são convidados os antropólogos israelenses. Infelizmente, não disponho desta informação, uma vez que só refleti sobre este item no Brasil.

³¹ - Em "Debates e Embates na Antropologia: o Diálogo Índia- Europa", Peirano menciona a falta de distinção na Índia entre antropologia e sociologia, explicando que este processo -aparentemente similar ao que acontece na Academia israelense- tem como origem motivos "indiretamente políticos". A autora acrescenta que "Reconhecidos como antropólogos no exterior, na Índia os mesmos especialistas se apresentam como sociólogos" (1990:12). Porém, não explica com maiores detalhes o porquê deste fenômeno.

se encontram. Eu ignoro se em geral os antropólogos são individualistas, mas com certeza, em Israel o são.³² Existe um grupo pequeno de pessoas, personalidades muito diferentes... e isto dificulta muito as coisas. A orientação para fora da que já falamos faz com que as pessoas desprezem o de dentro. Muitos antropólogos israelenses não comparecem ao congresso da Associação Israelense de Antropologia. Não sei, preferem viajar ao Congresso da Associação de Antropologia dos Estados Unidos ou coisas parecidas. Isto aqui é toda uma história" (Bilu 14)³³.

A dificuldade de reunir os antropólogos em Congressos realizados no país foi confirmada pelo atual Diretor da Associação Israelense de Antropologia. Todavia, deve-se salientar que o último Congresso da Associação Israelense de Antropologia realizado em 1995, foi um sucesso; tanto no que diz respeito ao número de participantes e ao seu poder de convocatória; como às inovações no que diz respeito às temáticas e abordagens apresentadas.

Colocadas estas considerações, acredito oportuno começar a esboçar algumas hipóteses em relação à identidade profissional dos antropólogos israelenses. Contudo, acredito que nesta etapa do trabalho o mais plausível será tentar uma sistematização das questões relacionadas com este tópico, deixando para o final desta tese conclusões mais definitivas. As mesmas ficarão mais claras quando tivermos um panorama mais abrangente da antropologia israelense em geral, e não somente aquela desenvolvida na Universidade Hebraica.

Na questão que aqui nos ocupa não se pode deixar de observar a expressão de uma problemática de ordem geral. Assim, na vasta literatura dedicada à sociologia e à história da Ciência, se observa as diferentes estratégias para identificar os limites de uma comunidade científica, sendo que os diversos autores escolhem caminhos diferentes, não isento nenhum deles de dificuldades. As mesmas são explicadas por Crane em seu clássico *Invisible Colleges* da seguinte maneira:

"The boundaries of this group, in terms of its total membership are also difficult to locate. Each member of a social circle [categoria escolhida pela autora para denominar as comunidades científicas] is usually aware

³² - Os grifos são meus.

³³ - Acredito relevante destacar que o informante utiliza a terceira pessoa do plural para falar dos antropólogos, fato que, eventualmente, nos permitiria concluir que ele não se considera a si mesmo antropólogo.

of some but not all other members. The members of a research are geographically separated to such an extent that face-to-face contact never occurs between all members and occurs only periodically among some. Indirect interaction, interaction mediated through intervening parties, is an important aspect of the social circle. It is not necessary to know a particular member of a social circle in order to be influenced by him. Not only can a scientist be influence by publications written by authors whom he has never met, but he can also receive information second-hand through conversation or correspondence with third parties" (Crane 1972:13)

No caso dos cientistas sociais da Universidade Hebraica de Jerusalém, porém, devo lembrar um dato fundamental: estou me referindo a uma comunidade de cientistas sociais muito pequena, i.e., que abrange menos de vinte pessoas, entre elas, uns seis antropólogos. Além do mais, estou contando a história de um grupo de pessoas que mantém um contato intenso face-a-face no seu cotidiano profissional, numa cidade e num país nos quais se diz (não sem razão³⁴), que todo mundo conhece todo mundo, e se sabe quem é quem.

Qual é a razão, então, para um pesquisador de uma comunidade científica tão pequena, ter tanta dificuldade para identificar o antropólogo israelense? E por quê os próprios antropólogos não se auto-definem como tais de forma taxativa? E como se relacionam estes fatos com a definição da qual são objeto pelos sociólogos?

Depois desta longa análise, considero que as respostas que nos permitem chegar a uma conclusão tentativa devem ser procuradas na maneira através da qual se articularam ambas as disciplinas no Departamento de Sociologia e Antropologia na Universidade Hebraica, desde o começo de suas atividades em 1948. Este fato, sem lugar a dúvidas, nos remete a uma relação de subordinação da antropologia à sociologia; relação que durante décadas foi considerada pelos cientistas sociais como óbvia e natural ou, pelo menos, como um *status quo* difícil de mudar.

Assim, é curioso o fato de que não houve entre os meus interlocutores - tanto em se tratando de sociólogos, como de antropólogos- um questionamento em relação à inexistência de um Departamento de Sociologia independente; e sim,

³⁴ - O fato da sociedade israelense ser compreendida pelos nativos como uma comunidade, em referência ao *gemeinschaft* de Tönnies (numa marcada oposição ao tipo *gesellschaft*) constitui um tema de análise recorrente nas Ciências Sociais em geral, e na prensa especializada, em particular.

uma preocupação por parte de alguns antropólogos no que diz respeito à ausência de um Departamento independente de Antropologia. Devo deixar em evidência que eu mesma, como pesquisadora e ex-aluna da Universidade Hebraica de Jerusalém, não me questioneei nunca sobre a provável contaminação que a superposição das duas disciplinas acarretaria à sociologia.

Retomemos o papel de Eisenstadt em todo este processo. Se levamos em consideração: 1- o posicionamento do sociólogo frente à antropologia no seu texto de 1949, no qual a relação entre a antropologia e a sociologia é apresentada como uma clara relação de subordinação da primeira em relação à segunda; e 2 - a conjunção pouco freqüente numa pessoa só de um alto grau de "poder acadêmico" e "prestígio intelectual" (fenômeno analisado nas páginas anteriores); a resposta pareceria ser inequívoca. A estas considerações deve-se acrescentar que o protagonismo de Eisenstadt neste processo foi confirmado nos depoimentos de vários entrevistados, sendo recorrentes às menções as diversas tentativas de desenvolver uma Área antropológica nos primeiros anos de atividade da Universidade Hebraica, tentativas minadas reiteradamente por Eisenstadt.

O próprio sociólogo, na entrevista que me concedeu em 1993, narrou os sucessos dessa época, confirmando seu alto poder de decisão no que diz respeito a como deveriam se conformar (e de fato se conformaram) as Ciências Sociais do país. Considero interessante citar em extenso o trecho de dita entrevista, uma vez que será de grande ajuda para as questões que aqui nos ocupam.

"- Gostaria de saber por quê você se opôs ao desenvolvimento da antropologia na Universidade Hebraica de Jerusalém. Isto é importante para mim.

- Nessa época me opus, simplesmente porque não encontrei nenhuma pessoa o suficientemente boa.

- Foi porque não encontrou pessoas boas?

- Pessoas boas que pudessem levar a cabo essa empresa, simplesmente isso. Não vou dar nomes, mas houve muitas propostas de pessoas interessadas em fazer alguma coisa [em antropologia].

***Mas para mim essas pessoas não tinham nível e tive medo de...** Sabe? Investimos muito aqui para chegar a um bom nível acadêmico, e muito rápido começamos a desenvolver excelentes relações com pessoas do exterior... Gluckman, por exemplo.*

- Quando chega Gluckman a Israel e se cria o Bernstein Project, a antropologia se desenvolve em Israel.

- Justamente. Gluckman era uma pessoa de primeiro nível acadêmico e conseguiu fazer isso. Mas antes, não. Não vou dar nomes por razões

*obvias, mas houve muitas sugestões de algumas pessoas, mas eu pensei que se essa iria a ser a cara da antropologia em Israel, não valia a pena. Não estava disposto a uma coisa assim*³⁵.

Em relação ao texto publicado na revista *Man* em 1949, Eisenstadt afirmou:

*"Ainda hoje estou de acordo com o que argumento nesse artigo. É claro que hoje o teria escrito um pouco diferente, mas bem, isso sempre acontece"*³⁶.

Se bem fica claro que o papel de Eisenstadt foi decisivo em relação a este tópico, ainda cabe nos interrogarmos se numa estrutura moderna e altamente burocratizada, existe a possibilidade de que uma pessoa sozinha decida sobre as características de uma instituição (com todas as conseqüências que este fenômeno acarretou). Se a resposta é parcialmente afirmativa, ainda é preciso refletir sobre outra questão, a saber: os eventuais benefícios que tal estruturação departamental imprimiu nos antropólogos (e sociólogos) que nela desenvolveram (e desenvolvem) as suas atividades como cientistas sociais; isto é, como profissionais.

Não é a minha intenção continuar descrevendo as diversas maneiras através das quais a superposição entre antropologia e sociologia se expressou na Universidade Hebraica de Jerusalém. Contudo, é a minha interpretação que este fenômeno outorgou e outorga algumas vantagens àqueles que atuam como cientistas sociais nessa universidade. Isto, apesar da consciência de alguns antropólogos, das conseqüências negativas que tal processo acarretou à antropologia. Assim, no Congresso de Antropologia Israelense ao qual assisti em 1995, participaram pelo menos dois sociólogos. Porém, não foram apresentados como tais, sendo que uma pessoa de fora jamais teria percebido que se tratava de sociólogos e não de antropólogos.³⁷

Os dois fenômenos acima mencionados revelam um fato de significativa importância. Se bem foi Eisenstadt o arquiteto desta forma de compreender as Ciências Sociais, subordinando a antropologia à sociologia, a cristalização desta

³⁵ - Os grifos são meus.

³⁶ - Para melhor ponderar a visão de Eisenstadt em relação à antropologia, considero importante confrontar o seu clássico "Anthropological Studies of Complex Societies" (1961).

³⁷ - Por outro lado, uma leitura do meu diploma de Mestre da Universidade Hebraica de Jerusalém, fez-me lembrar de que estou habilitada para desempenhar funções como socióloga e antropóloga. No diploma reza que obtive o título de Mestre em Ciências Sociais, após ter concluído os estudos no Departamento de Sociologia e Antropologia Social.

atípica relação entre ambas as disciplinas continua dez anos após o desligamento formal de Eisenstadt da Universidade Hebraica. Considero que nesta etapa do trabalho é possível asseverar que este processo logrou perpetuar-se somente porque trouxe algumas vantagens aos antropólogos, que, da mesma maneira que os sociólogos, podem se apresentar ao mundo acadêmico como sociólogos e antropólogos.

Finalmente, o que nos resta para finalizar este capítulo é deixar em claro quais foram as premissas sobre as quais se estabeleceu uma ortodoxia na sociologia israelense, para logo analisar a sua influência no posterior desenvolvimento da antropologia do país.

Não cabe dúvida no que diz respeito ao papel da sociologia eisenstiana no estabelecimento da "positividade do discurso" dentro das Ciências Sociais do país, i.e., da delimitação do objeto de pesquisa, da legitimação da perspectiva a partir da qual se engajaram os sujeitos conhecedores desse campo específico, e da fixação de normas para a elaboração de conceitos e teorias. Seguindo a Foucault, pode-se asseverar que o que se estabeleceu nas primeiras décadas das Ciências Sociais israelenses foi a imposição das "regras do discurso" sociológico (cf. Foucault 1981); regras fora das quais teria sido impensável refletir sobre a sociedade israelense.

É a partir deste processo que os cientistas sociais (tanto em se tratando de sociólogos como de antropólogos) começam a falar sobre as "mesmas coisas": a sociedade israelense como a sociedade israelense judaica e os *olim* como os novos imigrantes dos países islâmicos. Por sua parte, os árabes foram "construídos" como um grupo à margem da sociedade geral, que pouca atenção recebeu dos cientistas sociais. O consenso, porém, não se limitou às ^{se}temáticas pesquisadas. Os grandes ausentes das Ciências Sociais israelenses (tanto se trata de teorias como de tópicos) também contou com o acordo da comunidade de cientistas sociais. Talvez o depoimento de um antropólogo referindo-se à antropologia desenvolvida no país, seja expressivo dessa visão da sociedade israelense, que perdurou durante tantos anos:

"Se você olha para a antropologia acadêmica israelense: sobre o que escrevem? Jamais se poderia saber que estamos numa região de conflito, de guerra...."³⁸

Um olhar atento ao "Third Research Report (1959-1963)" do Departamento de Sociologia e Antropologia Social da Universidade Hebraica de Jerusalém - período da cristalização da tradição à qual nos estamos referindo- pareceria nos confirmar a avaliação de Halper. Assim, observa-se que a concentração de esforços priorizou as seguintes áreas: os problemas de adaptação dos novos imigrantes, as dificuldades relacionadas com os assentamentos rurais recém criados, estudos sobre a modernização em países subdesenvolvidos, problemas da sociologia da educação e pesquisas em instituições burocráticas. O único pesquisador da Universidade Hebraica, aliás um antropólogo, que pesquisou a aldeia árabe foi Henry Rosenfeld.

No que diz respeito à falta de identidade profissional entre os antropólogos da Universidade Hebraica de Jerusalém, acredito que talvez deva se acrescentar a morte precoce da antropóloga Yonina Talmon³⁹ (considerada por muitos antropólogos como a sua mestre e inspiradora) contribuiu à subordinação da antropologia -e dos antropólogos- à sociologia. Este fato levou a que a direção do Departamento de Sociologia e Antropologia Social da Universidade Hebraica ficasse durante mais de três décadas em mãos de sociólogos.

Entretanto, a superposição ou falta de fronteiras definidas entre a antropologia e a sociologia em Israel (fato que contribuiu para uma falta de identidade entre os antropólogos) não deixou de constituir-se num *puzzle* para a pesquisadora. Numa tentativa de resolvê-lo, considero relevante incursionar na bibliografia referente a outras antropologias, para procurar, nas semelhanças e diferenças com o caso israelense, nos aproximar a uma resposta mais conclusiva.

Assim, no seu artigo introdutório à coletânea de textos publicados sobre antropologias nacionais ou periféricas em 1982 na revista Ethnos, Gerholm e Hannerz chamam a atenção sobre as diferentes formas de delimitar as fronteiras da

³⁸ - Gostaria de salientar que esta situação mudou drasticamente na última década; fenômeno que ficará claro na leitura da Quarta Parte desta Tese.

³⁹ - Integrante do quadro de cientistas sociais da Universidade Hebraica, desde a criação do Departamento de Sociologia e Antropologia Social.

antropologia em diferentes países ao longo da história. A dicotomia *Volkskunde/Völkerkunde* é o ponto de partida para mostrar como a dedicação ao estudo e exploração de culturas além das fronteiras se constitui no espaço preferido dos antropólogos; principalmente nos países da Europa e nos Estados Unidos. Porém, constata-se que nas nações do "Terceiro Mundo" as fronteiras entre ambas as disciplinas são muito difusas. Como outros autores (Stocking 1982, Saberwal 1982, Shami 1989; para lembrar só alguns nomes), Gerholm e Hannerz atribuem esta superposição entre a antropologia e a sociologia nas novas nações a duas causas: primeiro, às conexões históricas entre a primeira e o colonialismo; segundo, ao fato dos antropólogos desses países estudar, quase que com exclusividade, a sua própria sociedade.

Se bem o segundo fator é partilhado pela antropologia israelense, não podemos dizer a mesma coisa em relação ao primeiro. Assim, não existiu até finais da década de oitenta, uma preocupação entre os antropólogos israelenses em serem denominados antropólogos, pelo temor das implicações que tal fato acarretaria à disciplina (e aos próprios profissionais) por serem identificados com uma "ciência colonialista".

Contudo, se tentássemos explorar esta questão no caso israelense sobre a base de uma análise comparativa, parece-me que o desenvolvimento das Ciências Sociais na Índia poderia nos aproximar a uma resposta; resposta que deve incluir exclusivamente a dimensão institucional e não a ideológica. Assim, no seu "For a Sociology of India: Uncertain Transplants: Anthropology and Sociology in India", Saberwal afirma:

"Accredited as anthropologists abroad, the scholars sought recognition as sociologists within India. The center of anthropology in the West has rested in the study of 'other culture'.... this kind of interest could not be sustained from Indian bases. Working on society in India, we tended then to move over to the banner of marked 'sociology'" (Saberwal 1982: 304-5).

É então, a partir dos fenômenos acima analisados que se pode chegar a uma interpretação mais abrangente das diversas causas que levaram a uma superposição entre a sociologia e a antropologia em Israel. Todavia, é minha hipótese que este fenômeno tenha por causa principal -como foi reiterado- a figura de Eisenstadt, mais precisamente, a sua compreensão de ambas as disciplinas, e a

conjunção na sua figura de suficiente "prestígio intelectual" e "poder acadêmico" para implementar uma estrutura institucional que desse sustento a seu olhar às Ciências Sociais.

Chegamos às duas últimas considerações que gostaria apontar antes de encerrar este capítulo. A primeira refere-se ao fato de que, apesar da falta de limites entre as duas disciplinas na Universidade Hebraica de Jerusalém -com a sua concomitante falta de identidade dentro da comunidade de antropólogos-, ainda existe uma identidade clara da antropologia israelense se a tomamos como um *corpus* separado da sociologia. Esta identidade se configurou ao longo de várias décadas e diz respeito às abordagens privilegiadas pelos antropólogos do país, ainda que seja para pesquisar as mesmas realidades que as pesquisadas pelos sociólogos. O segundo ponto que considero importante ressaltar, e que foi colocado como interrogação nas páginas anteriores, nos leva a um questionamento em relação à importância de tal distinção (ou falta de distinção) entre as duas disciplinas. Deixarei a palavra aos antropólogos suecos, que colocam da seguinte forma esta problemática:

"Do the different ways of drawing discipline boundaries matter to what kind of research actually get done - not only to how it is labeled? We have no definite answers to this question. It seems quite possible, however, that such boundaries can sometimes be serious obstacles to the flow of ideas..." (Ibidem 24).

Nas páginas que se seguem, um dos meus objetivos será tentar dar uma resposta a este interrogante que, aliás, considero de grande importância para o nosso tema. Acredito que através da análise da antropologia israelense, se poderá ter uma visão da grande influência da sociologia eisenstiana na antropologia propriamente dita, desenvolvida no país até a década de oitenta. Esta longa incursão na sociologia eisenstiana e na falta de fronteiras claras entre a sociologia e a antropologia na Academia israelense teve, no seu bojo, este objetivo.

CAPÍTULO III

"LEGISLADORES OU INTÉRPRETES"?: A MOBILIZAÇÃO DOS ANTROPÓLOGOS PARA A CONSTRUÇÃO DO ESTADO

A new branch of anthropology must sooner or later be started: the anthropology of the changing native.

Bronislaw Malinowski, 1929

III.1 Introdução

Trinta anos mais tarde, as autoridades responsáveis pela absorção dos novos imigrantes a Israel, principalmente daqueles provenientes de países islâmicos, chegaram à mesma conclusão que o Pai fundador da antropologia. E se bem existem diferenças substantivas em relação ao contexto no qual, tanto os primeiros, como as autoridades com as quais dialoga Malinowski (cf. Malinowski 1929, 1930) recorreram à nossa disciplina; há uma semelhança no que diz respeito a como se pensou a antropologia, enquanto instrumento para uma melhor viabilização de determinados projetos políticos e/ou político-nacionais.

As estreitas relações entre a antropologia e o colonialismo foram longamente pesquisadas; desde o Orientalismo de Said e seus seguidores, passando pela antropologia interpretativa; desde a entrada em cena de antropólogos nativos, até a dos próprios nativos (pelo menos, daqueles que tiveram a possibilidade de contestar aquilo que se pensou ser uma "descrição objetiva" da sua realidade ou cultura).

O debate em torno do valor primordial dado à elaboração da etnografia final, em lugar daquele atribuído ao trabalho de campo na antropologia e, vice-versa; isto é, se a dimensão que distingue a disciplina está mais no "being there" que no "being here", também despertou áridas controvérsias e intermináveis debates entre

os antropólogos contemporâneos (cf. Clifford 1980, 1986; Marcus & Cushman 1982; Marcus & Fischer 1986; Geertz 1988; Sangren 1988; Friedman 1988).

Mas, ao meu ver, um ponto foi esquecido neste longo percurso de refletir sobre as diferentes funções da nossa disciplina desde as suas origens até os nossos dias. Estou me referindo a um dos papéis que desempenhou a antropologia desde os seus começos: abrir novos horizontes, difundir realidades desconhecidas; mostrar as diferentes formas de existir no mundo, espalhadas pelo mundo¹. Em outras palavras: contar histórias.

A história que me proponho contar aqui é a história de uma geração de antropólogos, naquele então, "futuros antropólogos²", que nos anos vinte das suas vidas se dedicaram a atingir dois objetivos: a finalização de suas carreiras acadêmicas e a concreção do projeto sionista, através da assessoria dada ao Jewish Agency's Settlement Department. Entretanto, ambos os objetivos podem ser concebidos como um só. Assim, partindo da base que a utopia sionista é uma expressão das utopias características da modernidade, a concreção do projeto pessoal só cobra sentido no marco de uma proposta coletiva. Esta concepção fica clara numa das expressões ou *slogans* mais caros aos primeiros sionistas: "*Banu harza libnot u le'ibanot*" (literalmente: viemos a Israel a construir e a ser construídos).

É a partir da análise desses dois "objetivos" (se levamos em conta o 'native's point of view'), ou desses "processos" (se nos ancoramos nas metas da pesquisadora) que se poderá perceber melhor a compreensão que de si mesmos tiveram os antropólogos israelenses, num contexto social e político atípico, no qual começaram a entender-se como antropólogos por um lado; e como agentes para a construção do Estado de Israel, por outro.

1 - Considero interessante mencionar aqui o que uma vez me contou o Professor Jan Szeminski. Segundo ele, nos países do ex-Bloco Soviético, a venda de exemplares dos cronistas medievais, de etnografias em geral e de novelas latino-americanas, alcançou milhões de exemplares no período dos governos comunistas. Isto, como consequência das rígidas restrições às viagens ao exterior. Assim, essas pessoas encontraram nesses textos uma maneira de ouvir histórias sobre uma realidade desconhecida, isto é, uma forma alternativa de "viajar" pelo mundo.

2 - O leitor terá percebido que até o presente estágio desta tese, ainda não foi possível falar do antropólogo israelense como tal, devendo procurar categorias tentativas. A primeira foi "antropólogos propriamente ditos", a utilizada agora: "futuros antropólogos". Parte da problemática da delimitação do antropólogo israelense já foi analisada no capítulo II. É o meu desejo que com a finalização deste, a identificação do que, paradoxalmente é o meu objeto de estudo, fique clara.

A realidade que vou descrever não remete a uma relação entre os antropólogos e as agências governamentais "escondida" e "descoberta" pela pesquisadora após uma intensa busca. Existem diversos textos sobre este tópico (cf. Shapiro 1971; Weitz 1962, 1967, 1970; Weintrub & Lissak 1961). Além do mais, devo acrescentar que me proponho refletir aqui sobre a maneira pela qual alguns dos primeiros antropólogos israelenses se inseriram no quadro de especialistas do Jewish Agency's Settlement Department (junto a engenheiros, agrônomos, professores, médicos enfermeiras, *madrichim* e outros).

Através da análise desse fenômeno poderemos observar a relação entre o "nation building process" e uma comunidade científica, num contexto concreto e específico: o Jewish Agency's Settlement Department. Este primeiro exercício nos possibilitará, entre outras coisas, observar como uma jovem geração de antropólogos, nos primeiros anos de suas carreiras³, se inseriu num espaço ideológico construído (e construtor) de determinadas práticas discursivas e não discursivas, primordialmente sionistas. O que se tentará analisar é como estas práticas "se apropriaram" deles e influenciaram ou contaminaram o que logo seriam suas obras acadêmicas propriamente ditas.

III.2 "Antropólogos-sociólogos": o papel dos cientistas sociais da Universidade Hebraica de Jerusalém no Jewish Agency's Settlement Department

O *yshuv ha'aretz* (povoamento da terra de Israel)⁴ constitui-se na prioridade do novo Estado judeu. Esse objetivo requereu uma pormenorizada planificação - tanto nos níveis macro como micro-, cuja base de sustentação foi o já mencionado "ingathering of exiles" ou "Reencontro dos Exílios".

Desde 1878 o Movimento Sionista encorajou os primeiros assentamentos na Palestina, principalmente urbanos, deixados à iniciativa privada, apesar da

³ - É importante salientar aqui que os antropólogos israelenses dos quais falarei neste capítulo, se iniciaram no "trabalho de campo" como profissionais da disciplina no marco do Jewish Agency's Settlement Department, trabalhando nessa instituição. Esta tarefa foi realizada, simultaneamente, com a continuação dos seus estudos no Departamento de Sociologia e Antropologia Social da Universidade Hebraica de Jerusalém.

⁴ - A expressão *yshuv ha'aretz*, por sua vez, forma parte das *mitzvot* (preceitos religiosos) que, supõe-se, todos os judeus pios têm que seguir.

supervisão do que naquela época foi a Organização Sionista, logo denominada Agência Judia⁵.

A partir da década de trinta, um novo tipo de assentamento é pensado e concretizado: as aldeias cooperativas; tanto *kibbutzim*, como *moshavim*. Os arquitetos deste tipo de organização social-estatal partiram de duas bases, ambas com um componente ideológico primordial. A primeira, o assentamento dos imigrantes em Israel em comunas, cujo ideal foi o da auto-subsistência, basicamente agrícola, através do trabalho igualitário dos seus membros. Estes assentamentos foram localizados em lugares estratégicos, isto é, em lugares fronteiriços, e seus habitantes treinados militarmente. É preciso lembrar que ditos assentamentos tiveram como objetivo a delimitação das fronteiras do que seria o Estado de Israel, espaços nos quais se desencadearam múltiplos confrontos armados com os árabes das vizinhanças. A segunda premissa que serviu de modelo a ser seguido para a criação dos assentamentos foi o ideal da "Mistura dos Exílios". Assim, a cada aldeia, comuna ou pequena cidade "plantada", foram encaminhados imigrantes judeus das mais variadas origens. Para Ben-Gurion, acérrimo defensor do ideal da "Mistura dos Exílios", o mesmo deveria ser veiculado não só em Israel como Estado, e sim em cada bairro, *moshav*, *kibbutz* e cidade planejada; estratégia sem a qual, o ideal do "Reencontro dos Exílios"⁶ num Estado judeu perderia a sua força original.

Porém, com a criação do Estado e a imigração massiva, novas estratégias tiveram que ser pensadas pelas autoridades encarregadas de viabilizar este projeto, mais precisamente, pelo Jewish Agency's Settlement Department. E se bem que antes de 1948, o micro "melting pot" trouxe diversos problemas, eles se agravaram radicalmente com a chegada de centenas de milhares de judeus de países da Ásia e da África do Norte, por um lado; e com os sobreviventes do Holocausto, por outro. Considero pertinente lembrar que ambos os grupos

⁵ - A grande maioria desses assentamentos foi financiada pelo filantropo, Barão Rotschild. Talvez seja interessante para o leitor pouco familiarizado com a situação dos judeus no início do século, informar-se sobre o fato de que um outro filantropo, o Barão Hirsch, financiou as primeiras colônias agrícolas de judeus na América do Norte e do Sul. Convencido da utopia do sionismo, porém, decidido a salvar os judeus das perseguições na Europa Oriental, o Barão Hirsch investiu no que acreditou ser um projeto viável. Foi assim que nasceram as primeiras cooperativas agrícolas de judeus no continente americano, principalmente no nordeste da Argentina, no sul do Brasil e no Canadá. Paradoxalmente, quase nada ficou dessas cooperativas, estabelecendo-se, por outro lado, o Estado de Israel.

⁶ - Utilizo de forma intercambiável "Mistura dos Exílios" e "Reencontro dos Exílios", porque assim foram e são usadas estas expressões nos diversos níveis discursivos, característicos da sociedade israelense. Simultaneamente, em inglês, a expressão usada é "melting pot". Analisarei a inconsistência no uso de ambas as expressões como sinônimos nas Conclusões Finais desta tese.

chegaram a Israel por questões alheias ao ideal sionista, assim como este foi concebido nos seus primórdios, e longe estavam de aceitar -ou pelo menos pensar em viver- o estilo de vida **imposto** pelos *jalutzim* (pioneiros). Estilo de vida construído sobre a base da primazia do bem comum sobre o bem individual e familiar, na dimensão nacional; e com um assumido acento socialista, na esfera social. *Ethos*, aliás, que marcou a sociedade israelense por mais de meio século.

Conscientes da inviabilidade do *kibbutz*⁷ para estes novos imigrantes, as autoridades de Jewish Agency's Settlement Department escolheram o *moshav* como o habitat *par excellence*, para onde aqueles foram encaminhados. Assim, após um período de estadia nas *maabarot* (campos transitórios), os imigrantes foram dirigidos ao que seria a sua futura moradia permanente. Na grande maioria dos casos, e para os imigrantes de países islâmicos, o destino foi o *moshav ovdim*.

O diretor do Jewish Agency's Settlement Department por mais de três décadas, explica de forma breve, porém clara, o processo de assentamento em Israel. Assim:

"Vast agricultural settlements projects were launched, with the Jewish Agency's Settlement Department still in charge. The department was responsible for the planning, execution, and supervision of the work, including the siting of the villages; the planning of buildings, and irrigation networks; the provision of equipment, seeds, and livestock; and expert guidance in farming methods and the problems involved in the establishment of self-reliant, socially integrated rural communities. Veteran farmers were sent to live in the villages as instructors and, in the early stages, help the villagers solve their social problems⁸... In each of the two years 1948/49 and 1950/51, some 100 new settlements were founded... Between the end of 1947 (when the U.N. partition resolution was passed) and 1972, 465 new villages were established...." (Weitz 1973: 94/5, 97/98).

Se bem os eventos narrados por Raanan Weitz refletem o sucesso da empresa a ele encomendada, o processo não deixou de gerar diversos e difíceis

⁷ - A idéia do *kibbutz* como forma de vida para os novos imigrantes foi imediatamente descartada pelo abismo que representava o *modus vivendi* dos mesmos com o etos socialista do *kibbutz*. Para os imigrantes dos países islâmicos, por constituir a família extensa a base da organização comunitária. Para os sobreviventes do Holocausto, pelas associações negativas que uma vida comunitária tão intensa poderia acarretar.

⁸ - Os grifos são meus.

problemas. A convivência forçada de yemenitas, marroquinos, kurdos, romenos, poloneses, líbios, iraquianos, húngaros e tunisianos em comunidades "fechadas", altamente isoladas dos centros urbanos e, é necessário lembrar, em condições de grande austeridade econômica⁹ e conflitos bélicos, pouco lembraram o ideal do "melting pot"; ocorrendo confrontos, as vezes violentos, entre os diferentes grupos. A ameaça que a continuidade de tal situação causaria ao *yshuv ha'aretz*, obrigou a que o próprio Weitz recorresse ao sociólogo Eisenstadt para tentar resolver os problemas "sociais" dos novos imigrantes e, desta maneira, acelerar a concretização do programa dos novos assentamentos.

E é aqui, na verdade, que começa a história que me propus contar. Assim, em 1959 cria-se um Conselho de Consulta entre o Jewish Agency's Settlement Department e a Universidade Hebraica de Jerusalém¹⁰, cujas metas foram duas: a pesquisa sociológica propriamente dita¹¹ e o envio de sociólogos¹² "ao campo" para lograrem identificar os problemas mais urgentes e, posteriormente, elaborar sugestões para sua solução. Assim, dentre das funções dos sociólogos/antropólogos -da maneira pela qual elas foram compreendidas pelo então diretor do Jewish Agency Settlement Department- registram-se as seguintes:

- 1- a de pesquisa (principalmente a colheita de dados dos diferentes *moshavim*)
- 2- a de assessoria dada à Administração Central após a verificação dos "all current problems within his scope" [sic] (Weitz 1970: 229)
- 3- a de formular políticas sociais (em conjunto com os outros especialistas)
- 4- a de instrução (preparação de seminários para os especialistas dedicados ao trabalho de assentar os colonos, com a meta de capacitá-los sobre questões sociológicas)

⁹ - Nos primeiros anos da existência do Estado judeu, os problemas econômicos, principalmente no que diz respeito ao desemprego e à produtividade para o auto-sustentação, foram grandes, sendo obrigadas as autoridades à implementação de rígidas cotas de racionamento.

¹⁰ - O Conselho teve dois diretores rotativos: Eisenstadt como representante da Universidade Hebraica, e Raanan Weitz, pelo Jewish Agency's Settlement Department.

¹¹ - Os tópicos pesquisados foram os seguintes: 1- a influência da composição demográfica dos colonos na sua adaptação à vida do *moshav*; 2- a influência das distintas culturas no desenvolvimento econômico e social dos assentamentos agrícolas; 3- a assimilação do *know-how* agrícola por colonos de diferentes origens; 4- a relação entre as diversas origens étnicas dos colonos e a sua motivação para a agricultura (cf. Weitz 1962, 1970).

¹² - Utilizo aqui o termo sociólogos, uma vez que os israelenses assessores do Jewish Agency's Settlement Department, bacharéis e mestrados da Universidade Hebraica, eram considerados como tais, tanto por Eisenstadt, como pelas autoridades do Jewish Agency's Settlement Department, ainda que eles se compreenderam a si mesmos como antropólogos ou "futuros antropólogos". Contudo, o cargo a eles outorgado foi o de "sociólogos do Jewish Agency's Settlement Department.

5- a de realizar contatos com as instituições (ministérios, diretoria geral, etc.) com o objetivo de sistematizar os dados sobre os assentamentos.

A sexta função dos sociólogos/antropólogos, segundo Weitz, foi a de estabelecer:

"Professional Contacts. The regional sociologist is part of the overall sociological team of the settlement authority and is expected to help in the formulation of its research program and in increasing its understanding and knowledge of the field of rural sociology in general" (Ibidem 229).

Apesar desta longa lista de funções claramente delimitadas, quando comecei a leitura dos textos destinados à reconstrução histórica desse período, percebi que se bem que a relação entre o Departamento de Ciências Sociais da Universidade Hebraica e o Jewish Agency's Settlement Department estivesse bem documentada, **não ficou claro para mim qual foi, na realidade, o papel desempenhado pelos sociólogos/antropólogos.** Para ser mais precisa, a minha curiosidade estava centrada na seguinte pergunta: **até que ponto os cientistas sociais foram protagonistas ativos** naquilo que logo foi conhecido como "Os erros dos anos '50"¹³. Em outras palavras, se tratou de um papel ativo ou restringiu-se ao de "meros legitimadores" no nível discursivo, **das práticas levadas a cabo pelos burocratas do Jewish Agency's Settlement Department -e outras instituições estatais envolvidas na absorção dos novos imigrantes.**

Curiosamente, as entrevistas que mantive, tanto com os cientistas sociais, como com as autoridades do Jewish Agency's Settlement Department, e as leituras dos textos publicados por ambos, não ajudaram a esclarecer este tópico; ou por serem gerais por demais, ou por dar como óbvia uma atuação já conhecida por todos.

Este interesse aumentou quando, logo após as primeiras entrevistas, parecia que as opiniões das pessoas envolvidas dividiam-se em dois extremos, não isentos de certo cinismo. Assim, enquanto algumas pessoas me diziam "se você procura

¹³ - "Os Erros dos anos Cinquenta" (tradução do hebraico, expressão muito difundida no vernáculo israelense) se refere às problemáticas na absorção dos judeus da Ásia e da África do Norte, que tantos problemas acarretou até o dia de hoje à sociedade israelense em geral, e a estes grupos em particular. Isto, como consequência do autoritarismo e discriminação através dos quais se operacionalizou esse processo.

uma grande contribuição dos antropólogos no Jewish Agency's Settlement, vai se decepcionar e muito"; existiam aquelas que não duvidaram em reivindicar essa etapa da antropologia israelense como a mais relevante (e até a mais gloriosa).

A primeira pergunta que me interessou foi quem decidiu sobre a abolição do "melting pot" no nível micro, i.e., nos novos assentamentos. Sendo que esta estratégia foi uma das medidas que resolveu grande parte dos problemas da época (uma vez que o fenômeno de deserção massiva de grupos étnicos de *moshavim* habitados por vários deles, foi um dos obstáculos mais difíceis para o posterior sucesso dos mesmos), não é raro que esta decisão histórica seja objeto de controvérsias sobre a sua "paternidade". Assim enquanto Raanan Weitz afirma:

"Tivemos várias entrevistas com Ben-Gurion, em que eu sugeri programas, alguns dos quais foram aceitos e outros, não... [Mas] Ben-Gurion não aceitou de forma alguma a idéia por mim proposta, de abandonar o "melting pot" heterogêneo e começar a construção de assentamentos homogêneos [eticamente]. Se opôs de forma terminante. Então, vetou toda esta questão. Mas eu deixei claro que não iria levar a cabo um programa que não achasse bom. E lhe expliquei o porquê. Disse-lhe que os seres humanos não são legumes; e você não pode cortá-los como legumes e botá-los todos juntos numa mesma panela. Os olim vieram de mundos totalmente diferentes; o próprio processo da aliyá era um golpe para eles. Eu queria que pelo menos a segunda geração¹⁴ se adaptasse. Finalmente, Ben-Gurion aceitou porque percebeu que não havia outra saída; que eu abandonaria o projeto porque não estava disposto a ceder".

Eisenstadt, por seu lado, lembra dos acontecimentos da seguinte maneira:

"Eu estive entre as pessoas que influenciaram para que houvesse uma mudança na política da heterogeneidade intra-moshav, por uma de homogeneidade étnica em cada um deles".

Se bem que os depoimentos por mim ouvidos sejam reconstruções feitas por pessoas engajadas totalmente no empreendimento sionista, mesmo quase

¹⁴ - "A segunda geração" mencionada por Weitz é de importância vital já que, como se compreenderá ao longo destas páginas, a preocupação na absorção dos novos imigrantes se concentrou nos jovens; entendendo-se que os mais velhos jamais lograriam se adaptar ao estilo de vida do país. Os velhos foram catalogados como *dor ha'midbar* (literalmente: geração do deserto), expressão bíblica para designar à geração que Moisés acreditou que nunca conseguiria viver em liberdade, após o Êxodo do Egito. É assim que a exegese judaica da Bíblia explica os quarenta anos que demorou o povo judeu em atravessar o deserto.

cinquenta anos depois da ocorrência dos eventos, é compreensível esta luta pela "paternidade" daquilo que na época foi considerado o "grande milagre do Estado de Israel".

A posterior (e as vezes, concomitante) reinterpretação desses fatos por outros cientistas sociais e, mais importante ainda, pelos próprios novos imigrantes, será analisada nas próximas páginas. O que considero importante aqui é contextualizar historicamente esses eventos, para que o leitor possa acompanhá-los de maneira mais objetiva e, como consequência, chegar às suas próprias interpretações.

É por isso que considero importante observar que a maioria dos assentamentos (e os mais importantes entre eles) foi estabelecida entre 1949 e 1952, época na qual não existiu nenhuma relação entre a Universidade Hebraica e o Jewish Agency's Settlement Department.

Extrapola os limites desta tese avaliar o nível de sucesso ou fracasso dos *moshavim*; principalmente aqueles povoados por imigrantes da Ásia e da África do norte¹⁵. Porém, acredito importante observar o que salientou um sociólogo que atualmente trabalha no Jewish Agency's Settlement Department. Desde o ponto de vista da sociedade geral, os *moshavim* cumpriram três papéis fundamentais (e, até hoje, fora de controvérsias): 1- transformaram um país sem recursos agrícolas num país agro-exportador; 2- numa situação de guerra se logrou absorver centenas de milhares de imigrantes; e 3- foi lhes proporcionada educação.

Mas, como foi a entrada em cena dos antropólogos nesta situação? Até que ponto se identificaram com a missão que lhes foi conferida? Houve confrontos entre eles e as autoridades do Jewish Agency's Settlement Department? Lograram concretizar os objetivos para os quais foram chamados?

O depoimento do Professor Shlomo Doshen será o primeiro passo para compreender uma realidade que até agora, ao meu ver, não deixou de ser narrada

¹⁵ - Como observaram Weinrub & Lissak (1961:31), a eleição do *moshav* como destino para a maioria dos novos imigrantes teve diversas razões. Assim: "There was, primarily, the overall consideration of national existence and development: the security principle of settling the borders and of dispersing the population, the political consideration of staking out claims to uninhabited areas, the desire for independence in food production and other economic factors, and of course the ideological emphasis on deurbanization and 'productivization' of the Jewish community. All these pointed to rural settlement and agricultural production on a large scale".

com uma certa frieza. Frieza, aliás, totalmente alheia época na qual esses acontecimentos ocorreram; época de grande euforia nacional e auto-segurança em relação à construção de um Estado Judeu próspero economicamente, igualitário no que diz respeito aos seus cidadãos judeus, e forte militarmente. Anos, por outro lado, imersos em problemas graves em relação aos três tópicos mencionados. Assim, quem hoje é um dos antropólogos de maior renome em Israel, e que deu início à sua carreira como antropólogo/sociólogo empregado pelo Jewish Agency's Settlement Department, narra o seu primeiro trabalho de assessoria da seguinte forma:

"Quando cheguei [ao JASD], o primeiro problema que os funcionários me apresentaram para resolver foi o que estava acontecendo no moshav Zavdiel, onde a situação era terrível: os yemenitas matavam uns a outros... E apesar de que a situação não era exatamente essa, se ameaçavam entre eles. Mas em outros lugares, havia grupos de olim que saíam armados uns contra os outros. Em Beit Shikma houve uma batalha a tiros entre os tripolitanos e os marroquinos, exatamente assim. E houve surras mortais no moshav Rodajá entre famílias kurdas. Havia conflitos sérios entre as pessoas. E os funcionários [do JASD] não sabiam o quê fazer. Então empregaram os especialistas que éramos nós, que éramos tão jovens... Nos anos vinte das nossas vidas. E nós dizerão: "Vocês vão resolver os problemas!". E cheguei ao moshav Zavdiel e lá me encontrei entre os dois grupos. E dei um conselho... Não lembro o que disse. Penso que não deve ter sido nada bom porque ninguém o levou em conta..."

Detive-me neste depoimento porque acredito ser a melhor maneira de mostrar como uma realidade que *ex-ante*, isto é, na sua planificação, e *ex-post*, na sua lembrança, seja através de documentos históricos ou textos científicos (tanto se seu objetivo e a crítica ou a aprovação), aparece como uma sucessão de acontecimentos de fácil -e às vezes até de lógica- compreensão; nem de perto se deu dessa forma.

Imagino que qualquer antropólogo que trabalha com histórias de vida ou com entrevistas em profundidade tem o privilégio de entrar num mundo que possui o poder de revelar uma outra complexidade do que se vai narrar. As anedotas que até o encontro entre entrevistador e entrevistado, muitas vezes ficaram no esquecimento aparecem e, com elas, certas surpresas e, por quê não, certos paradoxos. No meu caso, o de uma antropóloga que entrevistou antropólogos, esta forma de trabalhar me deu a sensação de ter entrado no caderno de notas (escrito ou não) dos meus entrevistados, descobrindo acontecimentos e/ou dados

que não apareceram nos seus textos, mas que se transformaram num instrumento somamente interessante para a compreensão dos mesmos e dos próprios antropólogos.

O caso do depoimento de Dshen, judeu nascido na Alemanha, que chegou a Israel na década de trinta, teve essa intenção: revelar o reducionismo de uma realidade narrada como uma sucessão de acontecimentos "a", "b", "c", etc., nos quais é fácil detectar *ex post* aqueles marcados pelo sucesso e os que ficaram como uma ação inútil, simplesmente inócua ou decididamente negativa. Estou me referindo às avaliações encontradas na literatura sobre a época em relação ao papel desempenhado pelos antropólogos no Jewish Agency's Settlement Department.

Se as ponderações aqui feitas têm algum sentido, deveria ser possível avaliar o papel dos antropólogos nas diferentes instituições burocráticas a partir de uma outra perspectiva. E é esta a minha proposta. Contudo, apesar de ter considerado interessante citar o depoimento de Dshen pelas razões mencionadas, este não deve ser considerado paradigmático da atuação dos sociólogos/antropólogos no Jewish Agency's Settlement Department.

O primeiro passo, então, ao meu ver, é explicar brevemente as características do *moshav*, para logo identificar os conflitos com os quais se defrontaram os antropólogos para atingir o objetivo de ajudar à concretização do sucesso dos mesmos e/ou à adaptação dos imigrantes ao seu novo habitat.

O *moshav*, modelo de assentamento agrícola, criado nos anos vinte por judeus pioneiros da Europa, ansiosos por uma nova forma de vida, se caracteriza por um padrão de cooperação moderada, tanto no econômico como no social (à diferença do *kibbutz*). Cada família cultiva sua parcela de terra e gerencia a compra do equipamento necessário para a sua produção. A terra constitui propriedade nacional e é distribuída eqüitativamente entre os agricultores. Segundo a ideologia que deu sustento ao *moshav*, ao longo do tempo, os *moshavnikim* deveriam chegar a um padrão sócio-econômico igual; porém, partindo da premissa que o sucesso econômico depende, parcialmente da iniciativa privada, na realidade, houve diferenças substantivas.

Uma descrição mais minuciosa da estruturação do *moshav* e das suas relações com o Estado é fundamental para termos uma idéia do panorama no qual se desenvolveram graves conflitos entre os novos imigrantes e os organismos representantes do Estado. Moshé Shokeid -um dos primeiros antropólogos que trabalhou para o Jewish Agency's Settlement Department- descreve o funcionamento deste tipo de assentamento assim:

"Mutual aid is one of the most important principles of the moshav. It is the responsibility of the community to help families who cannot support themselves properly because of unexpected calamities, such as illness, etc. The marketing of all agricultural products, the supplying of farm and household needs, the agricultural services such as dairy, granaries, etc. are all managed in co-operative framework. The moshav is a self governing entity with regard to internal municipal and development projects.

The most important organs of administration are the permanent committee and the general assembly. There are many other committees for specific tasks in the different social and economic sphere. The incumbents of all offices and members of committees are elected every year by a democratic vote in a general assembly" (Shokeid 1968: 387).

No mesmo texto, porém, Shokeid observa que nos *moshavim* dos novos imigrantes este tipo de organização foi mais relaxada, sendo que grande parte dos papéis foi desempenhada por pessoas de fora (com exceção da assembléia geral). Estas consideração levam outro autor a falar de *moshav olim*¹⁶.

Ajuda mútua (compreendida a partir de uma perspectiva de cooperação político-social), **comercialização conjunta da produção, trabalho agrícola, assembléias e voto democrático**; estas noções com profundas raízes na *weltanschauung* sionistada época. Mas até quê ponto partilharam desta visão do mundo os novos imigrantes do Oriente Médio chegados a Israel? Colocar esta interrogação se faz necessário já que, no que diz respeito à elaboração da idéia do *moshav* como sistema de vida, os mesmos não tiveram participação alguma; e se mais tarde fizeram mudanças em relação a alguns tópicos, isto foi resultado da terem sido destinados a viver numa realidade apresentada como fato consumado.

¹⁶ - Isto, como forma de mostrar as diferenças entre os *moshavim* habitados pela população veterana (mais rígidos em sua organização comunitária) e aqueles povoados por imigrantes do Oriente Médio.

Lendo e relendo os relatórios elaborados pelos sociólogos/antropólogos que trabalharam no Jewish Agency's Settlement Department na época (material básico para esta parte da pesquisa), o silêncio no que diz respeito às expectativas dos novos imigrantes em relação a sua "nova" vida em Israel é absoluto. E se bem é *vox populi* que a maioria deles longe estava de ter emigrado para se estabelecer em assentamentos agrícolas cooperativos; e que a sua imigração a Israel teve conotações messiânicas, nada desta realidade aparece nos escritos mencionados.

É por esta razão que, a partir das próximas páginas, o leitor se defrontará com uma história, a história de uma situação -aliás, com a análise de um dos projetos de "engenharia social" mais interessantes da época- na qual, como em outros projetos de engenharia social- nada nos é dito sobre a vontade das pessoas que fizeram parte da engrenagem idealizada por um Outro.

Todavia, na elaboração dos relatórios apresentados às autoridades do Jewish Agency's Settlement Department, junto com o convencimento dos sociólogos/antropólogos no que diz respeito à sua capacidade em detectar problemas (e sugerir soluções) para o sucesso da empresa dos assentamentos, observa-se uma sensibilidade em relação às dificuldades vividas pelos colonos; sensibilidade esta ausente nos escritos de outros funcionários do Jewish Agency's Settlement Department.

Os relatórios têm a mesma estrutura: uma breve história do assentamento (às vezes, um resumo dos distintos destinos aos quais foram enviados os novos imigrantes até chegar ao *moshav*; outras, a descrição da vida social e comunitária dos mesmos nos seus países de origem), o conjunto de problemas que assolam o *moshav*, a detecção das possíveis causas desses problemas e, finalmente, uma lista de conselhos ou sugestões.

Cabe ressaltar aqui que "o problema" das autoridades do Jewish Agency's Settlement Department em relação a esses *moshavim* eram basicamente três: o abandono dos *moshavim* por alguns grupos étnicos (quando se tratava de assentamentos multi-étnicos), a impossibilidade ou reticência dos colonos a

comercializarem de forma cooperativa a produção, e a sua dedicação a atividades - tanto agrícolas como não- como produto da iniciativa privada¹⁷.

O quê tiveram a dizer os sociólogos/antropólogos sobre estes itens? Os relatórios apresentam uma constante: todas as sugestões dadas foram *ad hoc*; questão que não deve nos estranhar, uma vez que cada cientista social tinha como objeto de análise um *moshav* determinado por vez¹⁸.

Numa tentativa de estruturar esses relatórios, podemos chegar à conclusão que três foram os tópicos mais pesquisados pelos cientistas sociais: a composição étnica dos *moshavim*, os problemas relacionados com a comercialização e distribuição da produção e, finalmente, as relações entre os *moshavim* e as autoridades do Jewish Agency's Settlement Department.

No que diz respeito ao primeiro item, destaca-se o fato dos sociólogos/antropólogos terem percebido a ilusória homogeneidade étnica sobre a qual se povoaram os *moshavim* após a mudança da política da heterogeneidade em favor de uma sobre a base da homogeneidade étnica. Ficou claro para eles a existência de diferenças substantivas entre as pessoas provenientes do mesmo país. Diferenças estas expressadas tanto no que diz respeito à origem urbana ou rural dos colonos, a questões de classe e prestígio e, finalmente, a seu grau de adesão à religião. Em mais de uma oportunidade, desprende-se dos escritos que estas diferenças obstaculizaram a organização do *moshav* e produziram fricções que levaram -reiteradamente- ao mal gerenciamento do mesmo. Os "alertas" dados pelos cientistas sociais no que diz respeito a essa questão é recorrente. Esse fenômeno nos revela uma sensibilidade com a dimensão cultural, própria daqueles que iriam a transformar-se em antropólogos. Um exemplo deste fenômeno constitui o resumo que faz Dshen, no relatório denominado "O processo de Absorção e luta política num *moshav* heterogêneo".

"É mais do que provável que se este assentamento tivesse sido povoado por pessoas de Jara Zrira [cidade da Tunísia] exclusivamente, se poderia

¹⁷ - Geralmente, tratava-se de colonos que trabalhavam como diaristas em *moshavim* de veteranos *ashkenazim* ou que se dedicavam ao pequeno comércio e/ou artesanato nos centros urbanos.

¹⁸ - A organização dos sociólogos no Jewish Agency's Settlement Department foi a seguinte: um sociólogo central e um sociólogo por região.

ter criado aqui um assentamento maravilhoso desde o ponto de vista social" (Deshen 1964:16)¹⁹.

Resumos e sugestões similares se encontram em outros relatórios, nos quais os sociólogos/antropólogos analisam pormenorizadamente a estrutura "política" dos *moshavim*. Os conflitos entre as diversas sub-unidades étnicas se expressaram nas lutas pelo poder dentro do *moshav* entre as diferentes *hamulot*²⁰; sugerindo os cientistas sociais arranjos e mudanças com o objetivo de melhorar as relações entre os colonos e, como consequência disto, o sucesso do *moshav* em particular, e da empresa dos assentamentos, em geral.

Mas, como entenderam os jovens cientistas sociais o sucesso do *yshuv ha'aretz*? Segundo os depoimentos por mim ouvidos, não houve diferenças substantivas em relação a este tópico, entre o ideal forjado pelas elites políticas e o ideal dos cientistas sociais. Assim, quem foi durante vários anos o sociólogo central do Jewish Agency's Settlement Department, afirma:

"Não há dúvida nenhuma que nós nos víamos como pessoas que se identificavam com a empresa dos assentamentos, com o levantamento de novos assentamentos e com o yshuv ha'aretz. Em relação a este ponto, não tínhamos nenhuma crítica. Não estávamos fora do sistema. Estávamos dentro do sistema e, sem dúvida alguma, aceitamos a ideologia do mizug galuiot (Mistura dos Exílios). Contudo, o tempo todo dizíamos que não se tinha que transformar às pessoas, mudar às culturas; que havia que valorizá-las, etc. Mas não pode se dizer que éramos críticos em relação ao moshav como tipo de assentamento, como forma de vida alternativa...").

Deshen, por sua vez, foi ainda mais radical ou taxante em relação à minha pergunta sobre a sua identificação com os objetivos do Jewish Agency's Settlement Department, e respondeu da seguinte maneira:

"Eu trabalhei para o JASD e minha função era a de um assessor para problemas sociais dentro dos moshavim. E não tinha importância que eu não soubesse nada sobre o tema. A nossa educação [dos sociólogos contratados pelo JASD] era mínima. Ao final de contas, todas essas

¹⁹ - Tradução do hebraico da autora.

²⁰ - O termo *hamula* (singular), *hamulot* (plural) remete a uma linhagem agnática mínima -típica do Oriente Médio- que funciona como um grupo corporado. Contudo, entre os imigrantes judeus, a *hamula* não teve estas características (nem nos países de origem nem em Israel) e funcionaram como facções compostas na maioria das vezes por famílias extensas, porém com integrantes de diferentes origens, tanto geográficas como sanguíneas. As lutas entre as *hamulot* para o controle do *moshav* foi um dos problemas com os quais se enfrentaram os antropólogos. Para uma melhor compreensão do fenômeno das *hamulot* entre os imigrantes chegados de Ásia e da África, cf. Shokeid 1968.

peças apenas se tinham um B.A. ou um M.A.: quase ninguém tinha um Ph.D. Nós trabalhamos num marco dado, com o qual estávamos de acordo porque éramos sionistas, filhos dessa geração. E dentro desse marco, o de uma sociedade em construção, a nossa função era servir ao sistema".

Se até aqui observamos uma convergência quase que total entre os ideais do Jewish Agency's Settlement Department e os dos cientistas sociais; já na análise da comercialização da produção por um lado, e das relações estabelecidas entre as autoridades do Jewish Agency's Settlement Department e os colonos, por outro; aparecem algumas divergências.

Assim, tanto nos relatórios quanto nas entrevistas aparece claro o questionamento dos cientistas sociais no que, diz respeito à importância dada pelas autoridades do Jewish Agency's Settlement Department à socialização da distribuição da produção; princípio compreendido como condição *sine qua non* pelos burocratas para o sucesso da empresa dos assentamentos agrícolas. Os sociólogos/antropólogos, por sua parte, não encontravam nesse princípio (ou no seu abandono) um perigo para o sucesso dos *moshavim*. Finalmente, e tão importante como isto, deve-se acrescentar que no seu convívio com os colonos, os sociólogos/antropólogos logo perceberam que a distância entre o sistema de valores do Jewish Agency's Settlement Department a este respeito, e o dos colonos, tornava impossível a concretização do mesmo.

A antropóloga Nomi Navo, que trabalhou por várias décadas no Jewish Agency's Settlement Department, escreveu num relatório datado de 1961, o seguinte:

"The Chevel's [region] basic demand from Shikma [the moshav's name] has always been that marketing should be organized, and this, together with the problem of the non-productive element of the population has been the problem throughout the years. It should be emphasized that this is not essentially a matter of principle in spite of the moshav framework and the social principles inherent in it.... We have already seen how the farmers resented having to carry the burden and how, by marketing privately they avoided it. It is very difficult, given the above situation, to see just what advantages the farmer in Shikma gains from being a member of a corporate entity" (1961: 40-1).

Por seu lado, na entrevista, Deshen lembra esta problemática assim:

"Um dos problemas maiores com os quais teve que se defrontar a direção do JASD foi o da distribuição organizada. Para eles, os olim tinham que distribuir a produção de forma organizada. Mas os colonos não eram socialistas e não gostavam disso. Eles viam a produção como um empreendimento privado. Então, vieram a nós [o JASD aos sociólogos] para ver o que fazer com os colonos que não eram socialistas; e nos disseram: Nos dêem conselhos para que os colonos distribuam organizada e cooperativamente! Então eu me lembro o que pensei. Meu primeiro pensamento foi: quero ajudar aos meus funcionários, eles me pagam um salário, me permitem trabalhar na minha profissão, eu lhes estou agradecido e quero ajudá-los, como aos representantes de Am Israel [literalmente: Povo de Israel], que ajudam à absorção de imigrantes²¹; este foi o primeiro pensamento. O segundo pensamento foi que toda essa questão era uma tolice. Eu estava longe de uma ideologia socialista nessa época, como o estou hoje. E lembro que perguntei com toda inocência aos funcionários do JASD por que se incomodavam com a distribuição privada; o que lhes importava se os colonos distribuam de forma privada. E não compreendi as respostas que me deram. Somente me lembro da sua irritação. E com isto o meu protesto ficou freiado. E eu procurei soluções e não as encontrei. E o resultado de tudo isto foi que a maioria dos colonos continuou distribuindo de forma privada e as coisas se desenvolveram numa outra direção".

No que diz respeito à forma em que as autoridades do Jewish Agency's Settlement Department interviam na vida dos colonos, existem algumas críticas por parte dos sociólogos/antropólogos. Principalmente, em relação à falta de conhecimento da realidade dos colonos (sua cultura, estruturação política e outros), à rapidez com a qual os representantes do Jewish Agency's Settlement Department esperavam concretizar mudanças nos *moshavim* e, em menor escala, ao autoritarismo e paternalismo das autoridades do Jewish Agency's Settlement Department em relação aos colonos.

Considero interessante citar em extenso parte do mesmo relatório apresentado por Navo em 1961, que é a única a falar da atitude dos funcionários do Jewish Agency's Settlement Department *vis-à-vis* os colonos. No resumo da história destas relações, a antropóloga conclui:

²¹ - Os grifos são meus.

"Shikma [the name of the moshav] has seen four 'social' instructors - all were from old established moshavim. They were at the same time paternalistic and authoritarian and as long as this was identified with Jewish Agency policy no conflict was present between them and the institutions. There was in the early years some conflict between the settlers as the instructors tried to mould them into their idea of "moshavnikim" (typical moshav dwellers).

One example was in the matter of which educational system should be set up in Shikma -religious or secular- and the persuasive methods used by the very first instructor to ensure that the settlers opt for the secular system. As we have already seen, the social instructor took many of the important decisions for the moshav...

... Indeed, the last two instructors seemed to identify themselves completely with the settlers in the Jewish Agency-Shikma conflict and the last instructor was removed from Shikma literally overnight because he arranged work for those whose credit had been cut off (those who would not or could not return their debts to the Jewish Agency) thus sabotaging the "starve into submission"²² (the phrase of a Jewish Agency official, the District Representative of the Chevel" (1961:37-8).

Acredito que os dados fornecidos são suficientes para dar começo a interpretação desta época na antropologia israelense, época aliás, que considero o verdadeiro começo da disciplina como tal.

Como na grande maioria dos casos de antropologias periféricas, principalmente aquelas desenvolvidas em nações novas, a antropologia israelense começou a sua "carreira" estudando a própria sociedade. Além do mais, a antropologia como tal iniciou-se como uma disciplina eminentemente prática, cujo objetivo principal foi o de ministrar assessoramento científico para a concretização de um projeto político. Uma antropologia aplicada ('applied anthropology') levada a cabo por pessoas que, segundo os depoimentos, não tinham sido preparadas na Academia para desempenhar este papel²³. Contudo, o desempenharam; muitos deles até 1967, ano em que o Conselho entre a Universidade Hebraica de Jerusalém e a Diretoria do Jewish Agency's Settlement Department se desfaz²⁴.

²² - Os grifos são meus.

²³ - Com a exceção de Alex Weingrod, que trabalhou no Jewish Agency's Settlement Department já formado como doutor em antropologia.

²⁴ - Esta data, segundo o que me foi revelado, nada teve a ver com a Guerra dos Seis Dias e a conquista dos territórios na Gaza e na Cisjordânia por Israel.

Mas, qual foi esse papel e como é possível mensurá-lo? Para quem conhece as diferentes dimensões da composição étnica da sociedade israelense e da sua concomitante articulação no mercado de trabalho, não deixa de chamar a atenção o fato de que a discriminação em relação aos novos imigrantes de países do Oriente Médio não seja sequer mencionada no material aqui analisado. Com a exceção do já citado texto de Nomi Navo, não há referências no material estudado, a esta problemática que, já nos anos sessenta se revelou como um dos desafios maiores que assolaram à sociedade israelense judaica²⁵. Discriminação que recebeu uma expressão que entrou no vernáculo hebraico como *kipuach edot ha' mizrach* (discriminação das comunidades orientais).

Assim, se Navo descreve a discriminação dos marroquinos do *moshav Shikma* da seguinte maneira:

"Shikma's attitude to all official institutions is colored by their very strong feelings that they are discriminated against -firstly as Moroccans and secondly as members of Shikma. Although this is a subjective feeling²⁶ it is not thereby made any weaker or less important as a factor to be considered by the various officials who come into contact with them. Discrimination is felt intensely by all the settlers, and the more sophisticated among them will produce innumerable instances of 'proof' ranging from the fact that the largest number of moshavim are settled by Moroccan Jews ("Why were we the ones to be sent to the distant places and the difficult life?") to the fact that Shikma was the least to receive certain agricultural equipment ("Shikma is always at the end of the queue"). Every act of the official bodies is translated into these terms (1961:39).

Resulta curioso que finalize o relatório com duas sugestões às autoridades do Jewish Agency's Settlement Department. A primeira se refere à eleição dos colonos sobre a base da sua habilidade para o trabalho agrícola, e não levando em conta somente a necessidade de ampliar demograficamente o *moshav*. A segunda é textualmente a seguinte:

²⁵ - Em 1959, pela primeira vez os conflitos entre as diferentes sub-unidades étnicas judaicas se expressa no que logo foi conhecido como os "Distúrbios de Wadi Salib", num subúrbio proletário da cidade de Haifa. O segundo grande confronto se produz nos anos setenta, desta vez em Jerusalém, onde se formou o Movimento dos Panteras Negras, que, como no caso anterior, reivindicou a igualdade entre "orientais" e "europeus" na sociedade israelense. Ambos movimentos foram organizados por marroquinos, grupo considerado pelas sociedade israelense como o mais violento entre os imigrantes vindos de países islâmicos.

²⁶ - Os grifos são meus.

"At the same time, and in spite of the obstacles already foreseen, every effort must be made to remove 'hopeless cases' (i.e., those of the non-adaptable element²⁷) who have not joined any of the farming partnerships already mentioned as an important recent development in Shikma.

We are well aware that authoritative action represents a step backward as far as Jewish Agency administrative policy is concerned but we recommend it as a temporary measure for Shikma since the reality of the situation is that Shikma is indeed a 'backward' moshav and must be treated as such" (Ibidem, 46).

Os "casos perdidos" (hopeless cases) mencionados por Navo se referem, sem dúvida alguma, àquelas pessoas que não conseguiram **ser transformadas** em colonos, segundo a idéia de colono arquitetada pelas elites *ashkenazim*. Ou, se se quer, não lograram serem úteis para a empresa dos *moshavim*.

Assim, pode-se observar que apesar dos sociólogos/antropólogos serem mais sensíveis às questões étnico-culturais, todavia, a sua maior preocupação é em relação à estabilidade das aldeias agrícolas, isto é, com a sociedade geral. Nada saberá um leitor que centre a leitura desta época da sociedade israelense sobre este material, das expectativas dos novos imigrante no que diz respeito a sua vida em Israel. Além do mais, não se observa nos textos analisados nenhuma análise das relações entre os colonos e a sociedade geral. Se esta é mencionada, é através da entrada nos *moshavim* das autoridades do Jewish Agency's Settlement Department, entre elas, os sociólogos/antropólogos²⁸.

Um antropólogo me disse que a relação entre os judeus provenientes do Oriente Médio e os da Europa não foi pesquisada, simplesmente porque não existiu; sem atribuir nenhuma importância para esse fato, pelo menos curioso, numa sociedade, cuja ideologia sustentadora foi a do "Reencontro dos Exílios".

²⁷ - Os grifos são meus.

²⁸ - O fato de que estes relatórios e o material acrescentado se dedicam com exclusividade à análise dos assentamentos agrícolas povoados por imigrantes da Ásia e da África do Norte, também é um dado importante, pois que imigrantes da Europa Central e Oriental também foram encaminhados a ditos assentamentos.

Extrapolando os limites desta tese analisar em profundidade o processo geral de absorção ocorrido em Israel²⁹ e as discriminações e privilégios obtidos pelos diferentes grupos de imigrantes. Todavia, considero relevante acrescentar que os sociólogos/antropólogos israelenses dessa época mantiveram uma adesão muito mais explícita aos ideais das elites políticas, do que antropólogos americanos como Phyllis Palgi, Alex Weingrod e Harvey Goldberg³⁰ que, na mesma época, também trabalharam com imigrantes chegados de países islâmicos, assentados em *moshavim*.

Este dado nos remete a duas problemáticas: a origem nacional como variável explicativa para este fenômeno e, simultaneamente, a tradição intelectual na qual foram formados os diferentes cientistas sociais. Sendo que ambas as realidades condicionaram a forma de encarar o trabalho de campo dos antropólogos aplicados, por um lado; e a visão "antropológica" da sociedade israelense em geral, por outro.

Não há dúvida que tanto para Deshen quanto para Shokeid, que logo formariam o "mainstream" da antropologia israelense, o *moshav* dos imigrantes de países islâmicos foi um sucesso. Shokeid afirmou, na entrevista que me concedeu, que o *moshav* foi para esses imigrantes um grande êxito, tanto no econômico quanto no social, recusando-se a chamá-los de "under-class", termo utilizado, entre outros, pelo sociólogo israelense Sammy Smooha³¹.

Em relação ao *moshav* como destino obrigatório para esses imigrantes, Shokeid defendeu essa política, afirmando que à diferença do que aconteceu nas cidades, onde os imigrantes da Ásia e da África do Norte ficaram nos piores bairros "ao Deus dará"; nos *moshavim* tiveram assessoria e puderam transformar-se num sucesso social e econômico. Porém, ante a minha pergunta em relação às aspirações dos imigrantes de morar em Jerusalém (símbolo da Terra Prometida), ouvi que muitos desses colonos não compreendiam a relação entre o *moshav* e *Eretz Israel*; sentindo-se alguns deles impuros demais para viverem em Terra Santa.

²⁹ - Processo constitutivo e permanente numa sociedade de imigrantes, desde a sua fundação até a atualidade. Basta lembrar que em 1990 Israel recebeu 15.000 etíopes em três dias, no que logo foi conhecido como Operação Salomão; e entre 1990 e 1995, quase meio milhão de judeus da ex-União Soviética.

³⁰ - Todos eles hoje israelenses, porém, nascidos e formados nos Estados Unidos.

³¹ - Smooha que publicou em 1978, *Israel: Pluralism and Conflict*, foi um dos primeiros sociólogos a criticar o paradigma eisenstiano e mostrar uma sociedade israelense baseada no conflito entre sub-unidades étnicas judaicas, por um lado; e entre árabes e judeus, por outro. Sammy Smooha nasceu no Iraque e hoje é Professor na Universidade de Haifa.

Preocupados com esta questão e sem saber com certeza até que ponto o *moshav* estava situado em Israel, Shokeid comentou que partilharam com o antropólogo esta dúvida, confiando-lhe o desejo de serem enterrados em Jerusalém³².

Quando relatei essa história a quem foi o Diretor do Jewish Agency's Settlement Department durante quatro décadas, e lhe perguntei se não há uma dose de tragédia no fato de que pessoas que imigraram a uma Israel, se encontraram com uma tão diferente, que os fez duvidarem se realmente estavam na "Terra Prometida", respondeu:

"É uma curiosidade. Não, não tem nada de tragédia. Essas pessoas fizeram uma pergunta tola e nada mais que isso".

Ante a colocação da mesma pergunta, Eisenstadt foi menos contundente. Assim, indo além do que foi inquirido, o sociólogo disse:

"A resposta de Weitz é uma resposta simples porque ninguém pode dizer, e se o fazem não sabem sobre o que estão falando, que não houve problemas no processo de absorção. Como poderia não ter havido problemas? É impossível! Dizer que tudo marchou sobre rodas é um 'nonsense'. É muito provável que essas pessoas, como outras, não se sentiram em Eretz Israel. Junto com isso, não há dúvida de que essas pessoas eram ignorantes. Mas o importante foi que ninguém se preocupou em diminuir essa ignorância".

Apesar deste mapeamento sumário, acredito que não há dúvida nenhuma de que os assessores do Jewish Agency's Settlement Department não se preocuparam muito com as imagens construídas da nova Israel feitas pelos imigrantes dos países islâmicos. Imagens e representações que confirmadas na realidade como "incorretas" ou "ilusórias", inevitavelmente levaram ao desenvolvimento de áridos conflitos entre esses imigrantes e os veteranos; sendo confrontadas duas visões de mundo ou, se se quer, duas visões de Israel³³.

³² - Esta pergunta, por parte de judeus religiosos, não deve surpreender, uma vez que *Eretz Israel*, segundo a Bíblia, abrange um território que, paradoxalmente, não inclui todos os territórios do Estado de Israel, mas sim, alguns territórios do que hoje é o Líbano.

³³ - Essas duas visões de Israel ficarão mais claras no trecho de um texto, escrito por um dos primeiros enviados pelo governo israelense ao Yemem, com o objetivo de convencer os judeus de emigrar a Israel. Assim: "For months I travelled in Yemem. My means of transportation was a donkey. During these months I visited about forty cities and villages. Wherever I came, Jews would gather to hear me speak. I told them about the Land of Israel, the new villages that were being built, the stirring of liberation among the Jewish people. They reacted joyfully and at times even ecstatically: "What about the Wailing Wall? What about Rachel's tomb? And the tomb of Rabbi Ben Yochai?", they would ask. I told them: "Why ask about tombs and dead stones? Ask about Zion coming to life and its children returning from the Dispersion" (Yavnieli 1967:380).

As interpretações da ausência de explicações sobre este fato nos relatórios analisados englobam várias dimensões. Já observamos o caráter nitidamente institucional/nacional do "trabalho de campo" levado a cabo pelos sociólogos/antropólogos, marcado por um objetivo claro, que não acarretou confrontos ou discussões substantivas com as elites políticas.

No entanto, para que se possa dimensionar este capítulo da antropologia israelense que, como foi dito, considero ser seu primeiro capítulo, acredito fundamental fazer uma pausa e nos deter na atuação de dois antropólogos, hoje israelenses, porém, formados nos Estados Unidos. Como os antropólogos acima considerados, ambos também trabalharam para organizações governamentais. Todavia, a sua visão da realidade israelense foi diferente.

Ao focalizar a atenção nestes dois grupos pretendo mostrar, por um lado, a importância da tradição intelectual-nacional na construção que faz o antropólogo do Outro, e como consequência disto, da compreensão que de si mesmo tem como profissional. Por outro, é o meu objetivo começar a adentrar-me numa discussão de ordem mais geral, tentando mostrar o reducionismo da dicotomia "native anthropologist"/"Western anthropologist" assim como esta vem sido abordada na literatura (cf. Fahim 1982).

III.3 Antropólogos americanos, judeus sionistas e o paradigma culturalista na concretização do ideal do "Reencontro dos Exílios"

O primeiro antropólogo que trabalhou para uma organização estatal israelense de forma oficial foi uma antropóloga: Phyllis Palgi, nascida na África do Sul, amiga de Gluckman, porém formada na Columbia University sob a orientação de Margaret Mead. Seus começos como antropóloga em Israel datam do início da década de cinquenta como integrante do corpo de especialistas do Ministério da Saúde.

Um trecho de um discurso seu de 1992³⁴, no qual Palgi lembra seus primeiros meses no país, é eloqüente e por demais expressivo dos interesses que a preocupariam como antropóloga, por um lado; e de sua ligação -e compreensão- de Israel, por outro:

"Three years later in 1948, the year of the birth of the new State of Israel, in the midst of the War of Liberation, Ilana, my first child was born. I have two indelible memories from that time which have guided me throughout the years. I was in a ward with about twenty women, almost all newly arrived from the camps of Europe. They had no material possessions and no concrete plans for the future. But they did not care. The act of giving birth in the newly born State of Israel was the strongest miraculous therapeutic situation³⁵ I have ever witnessed. The inner personal feeling of continuity, bound with the outer link to an apparently indestructible people, granted these women a sense of symbolic immortality..." (1992:4).

Relegada do *establishment* antropológico israelense³⁶, Palgi trabalhou como antropóloga por vários anos no Ministério da Saúde e, posteriormente, na Escola de Medicina da Universidade de Tel Aviv, onde trabalha até hoje. O que mais chama a atenção na sua obra é o fato dela ter pesquisado, já desde o início de sua carreira, i.e., no começo da década de cinquenta, temáticas que até a poucos anos atrás estavam fora do currículo antropológico israelense e, poderia acrescentar-se, ficaram fora por serem consideradas, de alguma maneira, tabus. Estou me referindo à guerra e aos sobreviventes do Holocausto (cf. Palgi 1963, 1973, 1987).

O segundo ponto a ser destacado é que não precisamos nos adentrar na obra de Palgi para observar a sua posição de vanguarda nas Ciências Sociais israelenses. Para os fins deste trabalho é suficiente analisar um relatório que publicou em 1961, como funcionária do Ministério da Saúde, denominado "Sócio-Cultural Trends and Mental Health Problems in Israel".

³⁴ - "Speech given by Phyllis Palgi - the first recipient of the Dr. Esther Haar Award at the banquet held at the Harvard Club, New York, 23rd October 1992 presented by Professor Charles Haar".

³⁵ - O efeito terapêutico da emigração a Israel, tanto no seu aspecto subjetivo (em tanto que representação o mitificação do indivíduo e/ou sua família, em se tratando de jovens) como na sua dimensão objetiva, principalmente com os sobreviventes do Holocausto, foi tratado por Palgi ao longo de sua obra.

³⁶ - As versões em relação a este fato são controversas; alegando alguns antropólogos a abordagem anti-establishment da antropóloga e outros, o tempo que demorou em apresentar o seu Doutorado. Todavia, é importante salientar que Phyllis Palgi trabalha como antropóloga na Escola de Medicina da Universidade de Tel Aviv, não fazendo nunca parte de nenhum dos Departamentos de Sociologia e Antropologia em Israel.

O leitor alheio aos eventos relacionados com a imigração massiva ao país nos anos cinqüenta, que lesse este trabalho de sessenta e cinco páginas, teria um panorama substantivamente distinto daquele que nos sugerem os relatórios apresentados ao Jewish Agency's Settlement Department, realizados pelos antropólogos considerados na seção anterior. A história que nos conta Palgi é uma outra história ou, pelo menos, uma história mais complexa. Assim, ao longo do relatório, a antropóloga enfatiza não somente as problemáticas (e distúrbios de comportamento) dos novos imigrantes, mas também os difíceis problemas pelos quais atravessou a população veterana (não reduzindo esta categoria aos burocratas dos distintos Órgãos governamentais), como resultado das rápidas mudanças acontecidas logo após a absorção dos novos imigrantes.

Mas não é apenas no que diz respeito à sua abordagem que este trabalho difere dos anteriores, mas também por outorgar um espaço à população árabe, como parte da sociedade israelense conflitiva, que ela intenta descrever. E apesar da seção do texto citado ter por título "Non-Jewish Groups", o fato de apresentar a população árabe como integrante da realidade pesquisada, constitui um fenômeno por demais anômalo na literatura antropológica da época.

Uma leitura deste texto (e da obra de Palgi em geral) não deixa de revelar um distanciamento em relação ao seu olhar a realidade israelense, misturado com um senso crítico e de participação nos acontecimentos narrados. Todavia, não é o objetivo da presente tese dar um tratamento sistemático à obra de Phyllis Palgi. Por esta razão me deterei somente neste relatório para salientar aqueles aspectos que nos ajudem a uma melhor compreensão das diferentes (e divergentes) visões da sociedade israelense, através do olhar antropológico da época analisada; para logo refletir sobre as origens destas diferenças.

Ao fato de Palgi analisar a situação dos sobreviventes do Holocausto -o que demonstra um interesse pela população de origem européia³⁷ e não exclusivamente pelos imigrantes chegados dos países islâmicos-, deve acrescentar-se a sua abordagem radicalmente diferente para a análise destes últimos. No relatório são estudados os yemenitas e os marroquinos, dois grupos paradigmáticos no que diz

³⁷ - A ausência de pesquisas antropológicas israelenses sobre imigrantes ou israelenses de origem européia será tematizado em diferentes capítulos deste trabalho.

respeito à sua adaptação à sociedade israelense por um lado; e ao estereótipo do qual foram objeto pela sociedade, por outro; sendo os primeiros catalogados de "primitivos dóceis" e os segundos de "violentos" e "agressivos".

A seção referente a cada um dos dois grupos começa com uma descrição da realidade social, econômica, política, comunitária e religiosa nos países de origem, fato este que ajuda a uma melhor e mais abrangente compreensão da sua posterior situação e adaptação (problemática) à sociedade israelense. Também são contrastadas as aspirações dos yemenitas e marroquinos em relação à sua emigração a Israel, com a vida que de fato tiveram que enfrentar no Estado judeu. Em relação aos primeiros, Palgi conta:

"They expected to continue their old way of life in Israel with one fundamental difference [in opposition to they life in Yemen]: in an atmosphere of complete freedom and dignity, they would be able to even intensify their religious observance. At the same time they expected life to improve materially in the "land of milk and honey", for they held the belief that their poverty and their trials, as a minority group, were fair punishment for having remained living outside the Holy Land. Their discovery that Israel was, in the main, a secular State, with civil laws and a western way of life, shook the very basis of their community life and family organization, both of which had been based on ancient Jewish law, tradition and myth, as interpreted and practised for centuries within an extremist Muslim State" (1962:36).

O confronto entre a visão de Israel dos yemenitas e dos israelenses, constitui para a autora uma das razões principais dos problemas enfrentados pelos imigrantes. Os mesmos se manifestaram nas mudanças impostas pelas novas condições de vida, especialmente no *moshav*, dentro da estrutura familiar (inversão de papéis entre as gerações por um lado, e entre homem e mulher por outro). A hierarquia religiosa trazida pelos imigrantes do Yemen também sofreu transformações que desestruturaram à comunidade nos seus primeiros anos em Israel³⁸. Porém, Palgi como outros pesquisadores, chega à conclusão de que entre os imigrantes do Oriente Médio, os yemenitas foram os que melhor se adaptaram à nova vida em Israel³⁹.

³⁸ - Os judeus yemenitas continuavam a aceitar a poligamia; sendo que esta foi abolida no judaísmo no século XI. Esse fato, somado a uma desigualdade hierárquica entre os rabinos orientais e os europeus fez com que os primeiros tivessem que aceitar os costumes e as normas impostas pelos *ashkenazim*.

³⁹ - Contudo, a história da imigração dos yemenitas a Israel é mais complexa. Esse fenômeno foi analisado já na década do cinquenta por Rafael Patai em *Israel between East and West*, e por diversos sociólogos da denominada Sociologia pós-sionista.

A seção sobre os marroquinos, já nas primeiras linhas, remete o leitor ao estigma de que foram objeto pela sociedade hospedeira, como os imigrantes mais problemáticos chegados nos anos cinqüenta. Na entrevista que mantive com Palgi, ela ilustrou o estigma dos mesmos (mostrando até que ponto ela própria estava presa a essa visão do Outro), narrando o seguinte caso ocorrido com ela:

*"The Moroccans were regarded as the most troublesome and were labelled as knife carriers, so I decided that I must spend some time in a village among them. The first day, I strolled down to the olive tree plantation where the men were working. A young man's voice from the top of the tree asked me what I wanted. Naively, I explained I was doing research on their ethnic group. Suddenly, like a bolt from the blue, he jumped down and landed in front of me pointing a knife, I stood there glued to the ground -thinking something like -Do not run- it will not help. Phyllis, die with dignity **you are the government anthropologist!** He then put his other hand in his pocket, pulled out an orange and peeled it. He gave me a piece, saying "s'il vous plait Madam". I learnt a lot that day about the effect of "labelling", as well as the place of drama in the Moroccan culture. This was knowledge which became useful in the psycho-therapeutic encounter"⁴⁰.*

Imediatamente a antropóloga narra os eventos ocorridos em Wadi Salib e continua com uma pormenorizada análise da situação desses imigrantes no Marrocos, sob a influência de três culturas: a judaica, a islâmica e a francesa, descrevendo com detalhes os problemas intrínsecos a esta realidade, como fator explicativo fundamental das dificuldades dos marroquinos para conciliar as suas expectativas em relação à vida em Israel, e aquela que deles tinham os veteranos.

A diferença da abordagem estrutural-funcionalista da escola eisenstiana, que focalizou a problemática da adaptação dos novos imigrantes (na terminologia usada por esta escola: "a absorção dos novos imigrantes através do processo de modernização", expressão, canonizada nas Ciências Sociais israelenses da época) na sua predisposição positiva ou negativa à mudança; Palgi interpreta os acontecimentos desde uma outra perspectiva. Assim, constantemente faz referência às dificuldades objetivas enfrentadas pelos imigrantes. O seu tratamento da problemática não se limita ao grupo, e sim, relaciona diferentes acontecimentos ocorridos na sociedade geral, que tiveram um impacto direto ou

⁴⁰ - Estes fatos que me foram contados na entrevista, por razões técnicas não foram gravado, razão pela qual, extrai o trecho citado do já mencionado discurso ministrado por Palgi em 1992. Os grifos são meus.

indireto nesses imigrantes. Um exemplo disto o constituem as reações dos marroquinos perante a abertura das fronteiras polonesas em 1956 para a saída dos últimos judeus da Polônia. Esse fato, inesperado na época, causou muita euforia em Israel, atraindo a atenção de todos os estratos da sociedade. A chegada de um grande grupo de intelectuais e cientistas foi interpretada como uma grande contribuição em recursos humanos para o estado em formação, fenômeno que se expressou nas facilidades dadas aos poloneses em diferentes áreas, principalmente no mercado de trabalho e na área habitacional. Segundo a autora, a baixa auto-estima dos marroquinos se viu tocada com este fato, que contribuiu a que eles se sentissem novamente relegados e tratados como cidadãos de segunda categoria.

Não é para se surpreender, então, que Palgi finalize a seção dedicada a este grupo étnico com a seguinte reflexão (ou sugestão):

"From the societal point of view that low incomes have become associated with ethnic affiliation is a very serious problem"⁴¹ . Only a full discussion of the subject, which is not possible in this survey could do justice to the complexities of the situation. In view of the significance of work in western society in establishing a person's status within the community, as a means of providing cultural as well as basic necessities and giving emotional satisfaction, it is a subject which could profitably be studied by an inter-disciplinary team including psychiatry, psychology and anthropology" (1962:55)⁴² .

O chamado de atenção enunciado por Palgi no final do seu relatório (no que diz respeito à identificação entre classe social e grupo étnico) se assemelha às reflexões que orientaram o artigo "The Two Israels", publicado por Alex Weingrod, que, como foi mencionado, trabalhou como sociólogo central no Jewish Agency's Settlement Department⁴³. Formado em Chicago, no ambiente das teorias culturalistas de Redfield e Singer, Weingrod emigrou a Israel pela primeira vez em 1948.

⁴¹ - Os grifos são meus.

⁴² - A esta conclusão chega a autora após explicar as diferentes éticas de trabalho às quais estavam sujeitos os imigrantes por um lado, e os israelenses por outro. Assim, enquanto que para os últimos o trabalho manual era uma espécie de santidade, para os marroquinos representava desonra.

⁴³ - Apesar de Weingrod ser antropólogo, o Jewish Agency's Settlement Department, incluiu a todos os cientistas sociais que nele trabalharam, na categoria de sociólogos.

No seu depoimento já citado, podemos notar a adesão do antropólogo americano ao ideal do "melting pot", e à idéia do *moshav* como forma de vida alternativa para os novos imigrantes. No entanto, não se pode deixar de observar que os textos publicados por Weingrod, na década de sessenta, revelam um senso crítico no que diz respeito à configuração da sociedade israelense como consequência das estratégias de absorção implementadas com os imigrantes provenientes do Oriente Médio. A identificação deles com os estratos mais baixos da sociedade, as brechas culturais que separavam europeus de "orientais"⁴⁴ e o "melting pot" de fato - que não significou a mistura das diversas culturas trazidas pelas diferentes sub-unidades étnicas chegadas a Israel, e sim a ocidentalização dos grupos vindos do Oriente Médio-, são alguns dos fenômenos observados pelo autor no referido texto. O processo de aculturação pelo qual passaram os novos imigrantes de países islâmicos é explicado por Weingrod da seguinte maneira:

*"Most of the Europeans, however, expected the immigrants to become Westernized, "like ourselves", and are generally optimistic about the results that the course of time will bring. The national slogan of the "intermixing of ethnic groups" was not concerned actually with mixing, but rather with the desire that non-Westerners should become Western. The achieving of this goal became a national crusade. Schoolchildren from Tripoli were made to listen to Eastern European liturgical chants; Moroccan mothers were encouraged to give their infants sabra names.... Communication media as the radio were conspicuously Western. The schools, the army, and other national institutions were in the forefront of the **conversion program**⁴⁵; Western ideas which ideals were zealously propagated" (1962:318).*

Vemos, então, como a compreensão do processo migratório em Israel é analisado por Weingrod levando em conta as relações entre os imigrantes e a sociedade geral; e não focalizando a problemática exclusivamente nos primeiros. Além do mais, o simples nome dado ao artigo alerta sobre a formação de dois grupos com interesses opostos ou, pelo menos, com um nível de sucesso bem diferenciado na sociedade nova. Certo nível de discriminação em relação aos imigrantes do Oriente Médio não é silenciado pelo autor, uma vez que chama a atenção ao fato das posições de liderança estarem em poder dos europeus, e os

⁴⁴ - Weingrod usa o termo *orientais* entre aspas e revela as diferenças substantivas que separam as culturas dos grupos incluídos nesta categoria (usada como monolítica nos textos de outros cientistas sociais durante décadas), eg. kurdos, yemenitas e marroquinos.

⁴⁵ - Os grifos são meus.

trabalhos menos qualificados serem monopólio quase absoluto dos imigrantes. No que diz respeito a esse fato, Weingrod explica como o mesmo é decodificado pelos dois grupos:

" "Why aren't our people in important positions?" asks the Iraqi or the Moroccan. For himself he has the answer: it is simple discrimination. And the justification usually offered by the Europeans - "We've tried, but you know, they're really not qualified"- never manages to be quite convincing" (Ibidem 317).

De uma forma similar à de Phyllis Palgi, Weingrod se preocupou com as expectativas que os imigrantes tinham da sua nova vida em Israel, e das expectativas que para eles tiveram os veteranos. Um outro texto do mesmo antropólogo poderá ilustrar melhor a colocação desta questão. No seu livro Reluctant Pioneers, cujo título novamente nos remete à perspectiva a partir da qual se analisará a realidade pesquisada, já no prefácio, o autor descobre o choque entre as duas concepções de Israel, e do papel que cada setor (ou sub-unidade étnica) considerou importante desempenhar -e de fato desempenhou- para a construção do Estado. Assim:

"After arrival in Israel, they [the Moroccans] were quickly dispatched to Oren. They had never dreamed the dream of "conquering the desert", nor did they desire to become part of a new generation of Jewish farmers. They were prepared for their new role and understood little of the plans and ideals that were shaping their lives. These immigrants (and others like them) did not wish to become "pioneers" but in effect they acted that role. Paradoxically, they fulfilled an ideal they did not create and precisely at a time when those who first conceived the ideal were responding less actively to its demands"(1966: Vii).

Não cabe continuar mais a nossa incursão na obra dos antropólogos israelenses que nesse período trabalharam para órgãos governamentais. Considero que os dados apresentados constituem material suficiente para começar a nossa reflexão. Darei início à análise focalizando a atenção em dois níveis.

Primeiro, a importância da tradição intelectual na qual se formaram os cientistas sociais, como estratégia de revelar a sua diferente compreensão da sociedade israelense, por um lado; e do papel do antropólogo dentro da sociedade, por outro.

Segundo, as várias dimensões das relações entre os sociólogos/antropólogos e as instituições para o desenvolvimento do Estado. O seu componente nacional primordial nos levará a refletir sobre a tradição nacional e a sua influência no desenvolvimento de uma tradição intelectual. Por outro lado, as relações entre cientistas sociais e órgãos governamentais, típicas das chamadas nações novas - sobre a base de uma análise comparativa-, nos levarão a refletir sobre o reducionismo de certas categorias dicotômicas utilizadas na disciplina nos últimos anos como, por exemplo, as de "native anthropologist/foreign anthropologist" ou "non-Western/Western anthropologist", já mencionadas páginas atrás.

Por último, estas reflexões serão fundamentais para identificar a influência dessa etapa da antropologia do país, no seu desenvolvimento propriamente acadêmico.

III.4 Diferentes tradições intelectuais, idênticos objetivos nacionais, a responsabilidade dos cientistas sociais e as aspirações nacionais do cidadão: 'Sionismo e Fieldwork'

A história que me propus contar nestas páginas é sobre um dos tantos exemplos de engenharia social implementados nos dois últimos séculos. Sobre a base de uma visão positivista comtiana da sociedade, a Ciência cobrou um novo status, sendo compreendida como o instrumento *par excellence* para o desenho da sociedade.

Contudo, o que nos interessa aqui é muito menos avaliar o sucesso desta empresa, e sim ponderar o papel dos cientistas sociais neste processo. Para atingir este objetivo considero importante ter como base para análise a situação tri-dimensional dos sociólogos/antropólogos no que diz respeito às suas responsabilidades com o seu concomitante sistemas de valores- *vis-à-vis*: 1- os órgãos financiadores para a implementação dos projetos⁴⁶; 2- os nativos; e 3- a comunidade acadêmica.

⁴⁶ - Gostaria lembrar que os cientistas sociais considerados neste capítulo trabalharam como assalariados dos órgãos governamentais citados, tanto no Jewish Agency's Settlement Department, como no Ministério da Saúde.

Vimos como as relações entre os órgãos financiadores e a Universidade Hebraica se expressaram numa estreita colaboração, onde não houve confrontos como consequência de uma diferente concepção das metas a serem atingidas. Esta convergência de objetivos ficou clara nos depoimentos dos antropólogos e sociólogos que trabalharam nesse período.

Isto tudo sugere que tanto no nível institucional, como nos níveis profissional e pessoal, os objetivos dos cientistas sociais e os das autoridades do Jewish Agency's Settlement Department foram os mesmos. Contudo, não deveria se falar de uma identidade, uma vez que apesar das poucas críticas feitas pelos cientistas sociais (críticas geralmente *ad hoc*), elas existiram.

Assim, Eisenstadt enfatizou o papel dos sociólogos para que se desenvolvessem e fossem estimuladas as lideranças trazidas pelas comunidades de imigrantes do Oriente Médio, como forma de acelerar a sua adaptação a Israel, em lugar de trocá-las, como sugeriam as autoridades do Jewish Agency's Settlement Department. Porém, nos textos da época aparecem avaliações negativas no que diz respeito a essas lideranças (na maioria dos casos exercidas pelas pessoas mais velhas ou pelas lideranças religiosas locais); assumindo os cientistas sociais que as mesmas, por estarem enraizadas numa visão "tradicionalista" e "particularista" da sociedade, teriam uma influência negativa no processo de assimilação a uma sociedade moderna, com valores universalistas.

Um sociólogo que atualmente trabalha no Jewish Agency's Settlement Department explicou a estreita colaboração entre as duas instituições da seguinte forma:

"A relação entre a Agência Judaica e a Universidade Hebraica de Jerusalém pode ser resumida assim: a Agência Judaica recebeu legitimação da Academia, e a Academia recebeu financiamento para que os pesquisadores pudessem fazer o trabalho de campo. A teoria de Eisenstadt sobre a Modernização, foi o que a Agência Judaica precisava"⁴⁷.

⁴⁷ - Um antropólogo que não teve participação direta neste processo, foi ainda mais longe, afirmando: "Os sociólogos estavam muito compenetrados e envolvidos nessa questão. Especialmente Eisenstadt. Eisenstadt mantinha excelentes relações com o partido trabalhista, com o MAPAI; e eles levavam a sério os seus conselhos que sempre foram bem recebidos.... As autoridades perguntavam a Eisenstadt o que em definitiva, já sabiam".

As críticas à escola eisenstiana desde o ponto de vista da sua subordinação e estreitas conexões com a ideologia do partido MAPAI foram amplamente analisadas (cf. Bernstein 1978, 1980; Ram 1989, 1993). Mas, será que se pode reduzir a análise a uma mera subordinação da Academia aos interesses políticos das elites dominantes, e definir esta relação como uma "derrota" ou "cegueira" das Ciências Sociais israelenses do período aqui considerado? Ou, nas palavras dos pesquisadores supra citados, a categorização desta época nas Ciências Sociais do país, como "ideológicas", i.e., como distorcionadoras e distorcidas da realidade? Se bem que deixarei para mais adiante uma interpretação das questões agora levantadas, uma tentativa de responder a estas interrogações já pode ser enunciada.

Assim, tentarei me aproximar a uma resposta, tendo como base não somente o caso israelense. Acredito que uma comparação com o papel dos antropólogos em Órgãos governamentais para o desenvolvimento de outros estados em construção poderá iluminar as especificidades do caso em questão.

No capítulo I pretendi mostrar a influência da tradição nacional na construção de distintos estilos disciplinares. Ou colocada a questão desde uma outra perspectiva, quis mostrar através de quais estratégias, ciências como a sociologia, a antropologia e a arqueologia serviram à construção ou redefinição da identidade nacional de Estados "novos". A análise de Sam Beck sobre a antropologia romena foi lembrada pelas suas semelhanças com o caso israelense.

O papel dos antropólogos de nações novas em nações novas foi o tema para cuja discussão se reuniram profissionais da disciplina de países tão diferentes como a Índia, o Brasil, o Japão, o Egito, a Suécia, os Estados Unidos, Porto Rico e a Palestina⁴⁸, entre outros; num Simpósio organizado na Áustria em 1978⁴⁹, do qual surgiu o célebre Indigenous Anthropology in non-Western Countries.

Apesar destes antropólogos tratarem questões específicas do caso por cada um analisado, duas problemáticas são recorrentes no debate: a função do antropólogo em Órgãos governamentais e o confronto/antagonismo/diferenças

⁴⁸ - Apesar dos dois últimos não constituírem estados propriamente ditos.

⁴⁹ - O caso israelense também foi considerado, porém, por um antropólogo americano judeu.

entre os antropólogos nativos e os estrangeiros. Não por acaso, a coletânea de artigos publicada como resultado deste Simpósio leva o nome "Indigenous Anthropology in non-Western Countries".

Darei começo à reflexão tendo como ponto de partida a função do antropólogo ao serviço do Estado assim como esta questão é analisada por Madan. O antropólogo indiano se interroga sobre o destinatário dos serviços do antropólogo; mais precisamente, se o mesmo tem como objetivo servir ao povo ('the people'), aos organismos financiadores ou a uma entidade abstrata. Pergunta que para Madan deve ser relevante, tanto para os cientistas sociais locais, como para os estrangeiros.

Considero a observação do antropólogo indiano de soma importância, uma vez que, ao longo dos outros textos, pareceria haver um acordo de que no confronto entre os antropólogos locais ("natives", "indigenous") e os antropólogos ocidentais ("Westerners" o "foreigns")⁵⁰, haveria uma série de vantagens para aqueles que estudam a sua própria sociedade. As vantagens se manifestam, por um lado, no que diz respeito à população alvo dos "serviços" prestados pelos profissionais encaixados nesta categoria (fato que diminuiria a projeção de valores etno-cêntricos); e no conhecimento holístico da sociedade em questão, por outro.

As desvantagens dos antropólogos locais também são consideradas por diversos autores. Um exemplo o constitui o artigo de Cernea, que aponta à ausência de um currículo sobre matérias relacionadas com a antropologia aplicada; as prováveis distorções nas pesquisas, como resultado de estudar a própria sociedade; a falta de exposição a outras culturas e; finalmente, o descrédito das autoridades governamentais em relação aos aportes da disciplina (Cernea 1982:131-133).

Em relação às intrincadas relações entre antropólogos locais e estrangeiros, na introdução da obra, Fahim e Helmer após uma longa discussão das dicotomias utilizadas durante o debate -tanto no nível epistemológico como político- chegam à conclusão que:

⁵⁰ - As dicotomias Native-Indigenous/Foreign, Western/non-Western, tanto se o substantivo é a própria disciplina, i.e., a antropologia ou os antropólogos, são utilizadas indistintamente ao longo dos textos.

"The indigenous-foreign dichotomy has its heuristic value as it brings to light the ethical questions, research problems, and personal dilemmas facing the indigenous anthropologist which may not confront his foreign colleagues. However, the broad category of indigenous anthropology obscures the fact that indigenous anthropologists find themselves in a great variety of situations that affect their self-perceived roles and the expectations of the local community" (Fahim & Helmer 1982: xxii).

Concordo com os autores em relação às problemáticas específicas que enfrenta um antropólogo que estuda a sua própria sociedade⁵¹. Porém, há algumas questões sobre as quais pareceria que a reflexão dos integrantes do Simpósio foi um tanto simplista. Refiro-me principalmente a algumas dificuldades ou inconsistências na construção das dicotomias "Western/non-Western, foreign/indigenous, por um lado; e às noções de "local community", "one's own society", "one's own people", por outro.

Acredito que o caso israelense seja ilustrativo para revelar o reducionismo destas dicotomias. E se bem a antropologia israelense aparece como atípica em vários aspectos, todavia, acredito que a atipicidade do caso que nos ocupa não deve ser tomada como pretexto para excluí-lo de qualquer análise comparativa⁵². Muito pelo contrário, considero que um exercício comparativo poderá iluminar considerações de ordem geral, como assim também compreender desde uma perspectiva mais abrangente a antropologia israelense.

Assim, se tentássemos incluir os cientistas sociais dos quais se falou nestas páginas em uma das categorias acima mencionadas, o fracasso seria total. Nem Weingrod, nem Deshen, nem Eisenstadt, nem Palgi nem outros tantos acadêmicos que hoje se consideram israelenses, são "nativos"⁵³. A auto-definição "nacional" de Weingrod é representativa do que ouvi de outros antropólogos e sociólogos, com os quais falei sobre este ponto:

⁵¹ - A guisa de exemplo, confrontar "Anthropology of Anthropology, the Brazilian Case", no qual Peirano analisa a diferença de interesses entre os antropólogos estrangeiros que fizeram pesquisas no Brasil, e os brasileiros.

⁵² - A atipicidade da sociedade israelense em geral, i.e., nos níveis político, econômico, nacional e étnico, fez com que durante décadas não se incluisse o país em nenhuma categoria classificatória definida (eg. país sub-desenvolvido-país desenvolvido, país ocidental-oriental, asiático-europeu, entre outros). Sammy Smooha (1992:391) ilustra este fenômeno da seguinte maneira: "How is the Israeli political system classified? It is very often considered to be unique. As such Israel is usually, though not always, omitted from comparative analysis. Moreover, when Israel is mentioned, it is usually as a "most baffling case" or "a case by itself".

⁵³ - Evidentemente, não acontece o mesmo com os antropólogos nascidos em Israel. Paradoxalmente, os cientistas árabes que desempenham as suas atividades em Israel, são nativos sem dúvida alguma, apesar de não participarem de uma tradição nacional israelense. Esta problemática será tratada no capítulo V.

"Eu moro em Israel, então sou israelense e como sou antropólogo, sou um antropólogo israelense. Eu não me vejo a mim mesmo como um antropólogo americano. Contudo, sou americano e isto se reflete muito naquilo que escrevi e na perspectiva desde a qual o escrevi".

Simultaneamente, não há dúvidas em relação a que as citadas pessoas fazem parte de uma tradição ocidental e, por isso, com certeza, reneguem de serem incluídos na categoria de "non-Westerners"⁵⁴.

A estes critérios deve-se acrescentar que, com a exceção de Smooha (o único cientista social nascido no Iraque, pertencente ao *mainstream* da sociologia israelense), os sociólogos e antropólogos mencionados são *ashkenazim*, i.e., judeus cuja origem se remonta à Europa Central ou Oriental. Além do mais, cientistas de origem europeia que tiveram como objeto de estudo -quase ao longo de toda a sua carreira- a judeus provenientes da Ásia e de África do norte e, nos últimos anos, judeus da Etiópia⁵⁵.

Poder-se-ia afirmar, então -segundo a linha de reflexão dos antropólogos participantes do congresso sobre antropologias "não-ocidentais"-, que um antropólogo nascido na Alemanha, como Shlomo Dshen, que pesquisou durante décadas os judeus da Tunísia, está estudando a sua própria comunidade? Ou que está mais imune a projetar valores etno-cêntricos na pesquisa? Se lembrarmos o contexto no qual trabalharam Dshen e os outros antropólogos analisados neste capítulo, a resposta é mais do que óbvia. A análise das obras propriamente acadêmicas deles, no próximo capítulo, nos permitirá aprofundar nesta questão.

Como interpretar, então, este dados?

Considero que apesar dos cientistas sociais israelenses estarem numa situação que em muitos tópicos lembra àquelas descritas na coletânea de Fahim (Fahim 1982), ainda é preciso recorrer a categorias diferentes às utilizadas pelos autores desses textos, com o objetivo de ampliar o horizonte da reflexão e, desta

⁵⁴ - A este fato deveria se acrescentar que se os cientistas sociais da América Latina -apesar de pertencerem ao chamado Ocidente- se confrontam com a tradição "ocidental" dos países do primeiro mundo. Nada relacionado com esta discussão permeia a Academia israelense. Me aprofundarei neste aspecto da antropologia israelense nas Conclusões Finais desta tese.

⁵⁵ - Emanuel Marx e Henry Rosenfeld foram duas exceções de antropólogos que nesse período pesquisaram comunidades árabes.

maneira, poder compreender melhor a antropologia israelense e, talvez, outras antropologias periféricas.

Assim, considero que se privilegiarmos a tradição intelectual na qual foram formados os cientistas em questão, em lugar de dar prioridade a serem nativos ou não, e, junto com isto, prestarmos atenção à ideologia nacional do Estado para a "construção" do qual trabalharam -como foi feito nestas páginas- a análise será mais frutífera.

Se voltarmos à antropologia israelense, pôde-se observar como os antropólogos formados nos Estados Unidos, na época do predomínio das teorias culturalistas, foram mais sensíveis às dificuldades dos imigrantes do Oriente Médio. Isto, como resultado do interesse maior demonstrado pelo repertório cultural dos seus "nativos" e o confronto deste com a cultura da sociedade geral. Daí decorre o fato de que os mesmos, apesar de terem focalizado a atenção nas comunidades estudadas, se estenderam nas análises, elaborando conexões entre os níveis macro e micro; i.e., fazendo contínuas referências à sociedade geral. Fenômeno que os distingue do outro grupo analisado, principalmente se levamos em conta que se trata de antropólogos, cuja missão foi a de assessoria para casos específicos. Como assinalou Sörbö em relação à antropologia aplicada:

"If we want to participate successfully in applied social research, a particular kind of analysis is required of us. First, we must understand the interconnections of micro and macro levels by exposing structures that connect individual and aggregate behavior: "On the one hand... show how the actions of personas and households are rationally constrained by gross institutional forms and local circumstances, on the other how these actions feed back on those forms and change them" (Sörbö 1982:161)⁵⁶.

Por outro lado, observamos como Deshen y Shokeid, formados na Universidade Hebraica, sob a influência do paradigma eisenstiano, centraram as suas análises no nível micro. Não por acaso, os dois últimos logo passaram a

⁵⁶ - No seu clássico "Nationalism and Fieldwork", ~~WASH~~ tomando exemplos de distintas pesquisas feitas no período propriamente colonialista da disciplina, observa no divórcio entre os níveis micro e macro, uma estratégia para o controle das populações sob estudo, por um lado; e uma distorção da realidade na qual ditas populações se articularam, por outro. A guisa de exemplo: "Magubane shows how an analysis which divorces figure from ground, or the townsmen and tribesmen of South Africa from the context of white dominance, reduces the analytical strength of some contemporary monographs of African urbanization" (NUSA 1975:228).

formar parte do quadro de antropólogos israelenses que escolhera Gluckman para a organização do Bernstein Project, e a sua obra acadêmica posterior estivesse profundamente influenciada pela antropologia social britânica.

Todavia, nos depoimentos dos dois grupos ficou clara a sua adesão ao ideal sionista do *yshuv ha'aretz*, razão pela qual aceitaram o trabalho no Jewish Agency's Settlement Department.

Se como tentativa, tratássemos de dar uma resposta à pergunta formulada por Madan, e nos interrogássemos a quem serviram os antropólogos israelenses na sua atuação como antropólogos aplicados, a resposta pareceria nos remeter mais aos Órgãos governamentais e a uma entidade abstrata (o Estado?, a ideologia da "Reunião dos Exílios?), do que aos nativos propriamente ditos. Esta mesma questão pode ser colocada em outros termos. Até quê ponto os sociólogos/antropólogos desempenharam um papel na criação de uma identidade israelense ocidental, negando aos seus nativos a possibilidade, através da bagagem cultural não-européia com a qual chegaram ao país, e que os cientistas sociais tiveram como objeto de estudo- de participarem na definição de uma identidade nacional que estava em plena construção?

Se levarmos em conta o exposto nestas páginas, e acrescentarmos os diversos conflitos intra-étnicos, i.e., entre as diferentes sub-unidades étnicas judaicas, que até o dia de hoje assolam à sociedade israelense (tanto na esfera cultural como na política e econômica), conhecido em hebraico como *ha'baaiá ha'adatit* (literalmente: o problema comunitário), a resposta não deixa muitas dúvidas. No período analisado foi ínfima a contribuição dos imigrantes do Oriente Médio na construção da identidade israelense. E se bem os cientistas sociais mostraram certa sensibilidade no que diz respeito às diferenças trazidas pelos imigrantes do Oriente Médio, estas foram compreendidas como folclóricas e/ou idiossincráticas.

A reflexão de Madan sobre a função dos antropólogos em países em desenvolvimento pareceria sintetizar o trabalho feito pelos sociólogos/antropólogos nos Órgãos governamentais:

"Every act of development is also an act of destruction. It can result in the over-dependence of local communities and minimize their self-sufficiency by creating new needs of pseudo-utility value" (em Fahim, *Ibidem* xviii).

A transformação -nas dimensões cultural, comunitária, religiosa, social, econômica e política- dos novos imigrantes dos países do Oriente Médio, denominada pelos cientistas sociais (como pelas elites políticas) de boa *klitá*, ou adaptação positiva à sociedade geral, foi entendida como óbvia.

Foram esses fatos os que provavelmente levaram Jeff Halper⁵⁷ a concluir seu controvertido artigo "The Absorption of Ethiopian Immigrants: a Return to the Fifties", afirmando que os cientistas sociais da época aceitaram a estrutura da absorção, tanto no nível conceitual, como no da organização da estrutura burocrática para atingi-la. Daí decorre o fenômeno de terem concentrado os seus esforços nas condutas dos imigrantes, para sugerir as mudanças que deveriam ser feitas; tanto no que diz respeito aos mesmos, como no melhoramento da estrutura burocrática para que esta pudesse atingir melhor seus objetivos. Em outras palavras: não se questionou o aparelho institucional voltado à absorção dos judeus provenientes de países islâmicos⁵⁸.

Mas será que o papel dos intelectuais foi sempre o de críticos da sua própria sociedade? Além do mais, se a comunidade em questão constitui uma comunidade acadêmica, poder-se-ia asseverar que a crítica é o que costuma orientar as pesquisas dos acadêmicos? No capítulo I, seguindo a abordagem de Shils, tentei esclarecer como se construiu uma tradição intelectual em Israel, mais precisamente, na Universidade Hebraica de Jerusalém; e como dita tradição esteve permeada por valores, símbolos e crenças primordialmente judaico-sionistas. Um outro texto do mesmo autor, "Intellectuals and Responsibility", poderá nos ajudar a compreender melhor a adesão dos cientistas sociais à meta que lhes foi encomendada no período analisado.

⁵⁷ - Jeff Halper, formado nos Estados Unidos, nunca pertenceu à Academia israelense. Hoje exerce as suas funções em outros âmbitos, entre eles, a Agência Judaica.

⁵⁸ - No mesmo texto, Halper chega mais longe, afirmando: "Not only was the policy [the melting pot policy] unwise, but it was also, in hindsight, dishonest. In return for abandoning their traditional cultures, Eastern immigrants were promised complete social inclusion; but when they fulfilled their side of the bargain, the authorities did not, or could not, "deliver"" (Halper 1985:120). O antropólogo continua o texto analisando as estratégias através das quais estes imigrantes foram "dirigidos" às margens da sociedade israelense.

Assim, para o sociólogo norte-americano, os intelectuais (com exceção daqueles que engloba na categoria de *gênio*) nem sempre discutem e/ou questionam a tradição intelectual na qual foram formados; isto, como consequência da impossibilidade de criar fora de uma tradição⁵⁹. Além do mais, existe uma adesão aos standards das tradições nas quais os intelectuais são educados, e é no aperfeiçoamento desses standards que os intelectuais trabalham. A responsabilidade do intelectual, então, se expressa na responsabilidade em relação aos standards da tradição que, por outra parte, nem sempre é resultado de uma reflexão consciente. A adesão daqueles que desempenham funções práticas, segundo Shils, deve ser compreendida da seguinte forma:

*"In their intellectual-practical activities as civil servants..... or research workers conducting 'applied research'... they have adhered to or conformed with the intellectual traditions which they accepted from their elders and contemporaries"*⁶⁰ (Shils 1990:259).

Contudo, num texto sobre a atuação de sociólogos e antropólogos no Jewish Agency's Settlement Department, Shapiro, que foi o sociólogo geral da instituição por vários anos, assevera que existiram confrontos entre as propostas e sugestões destes, e os princípios ideológicos ou "vacas sagradas" (como as denomina o sociólogo) dos outros funcionários do Jewish Agency's Settlement Department (Shapiro 1971:250). Porém, na análise dos relatórios e entrevistas às quais tive acesso, não aparece uma crítica no que diz respeito aos valores fundacionais que deram impulso à empresa dos assentamentos.

Para quem se tomou o trabalho de contar esta história, o fato de ter vivido em Israel em 1991, época em que se levou a cabo a Operação Salomão e começou a imigração massiva de judeus da ex-União Soviética, pensar em uma crítica que solapasse de raiz tal empreendimento, está fora de questionamento. A euforia partilhada pela totalidade dos setores da sociedade israelense foi quase total; não havendo setores que se pronunciassem em contra da implementação da imigração dos dois grupos⁶¹. Lembro-me da mobilização da sociedade para acolher

⁵⁹ - Considero interessante observar que Ricoeur, desde uma outra abordagem, chega a uma conclusão similar quando afirma: "The constituting of a tradition indeed depends on the interaction between two factors, innovation and sedimentation... Innovation thus remains the pole opposite of that of tradition" (Ricoeur 1991:24-5).

⁶⁰ - Aqui é preciso lembrar que para Shils uma tradição intelectual constitui-se por uma "stock of knowledge" que é acumulado e aprimorado ao longo das sucessivas gerações.

⁶¹ - A população árabe israelense, porém, levantou críticas severas à imigração massiva de judeus da ex-União Soviética. Algumas figuras, entre os judeus oriundos do Oriente Médio, também questionaram esta política, sobre a base de que a

os etíopes. A paralisação dos cidadãos frente aos aparelhos de televisão e as rádios para seguir de perto o que se considerou um operativo humanitário do qual, em maior ou menor medida, todos os judeus de Israel fizeram parte, foi um fato que se estendeu por várias semanas.

E se bem, com o passar dos anos, erros cometidos no intento de viabilizar, através de diferentes Órgãos e mecanismos burocráticos, a adaptação destes novos imigrantes à sociedade israelense levantaram críticas entre os cientistas sociais e os próprios imigrantes, não se questionou a necessidade de facilitar a sua vinda e posterior recepção pela sociedade israelense⁶².

Os episódios por mim vivenciados mostram uma grande semelhança com o que aconteceu nos anos cinqüenta. Weingrod me relatou os eventos da seguinte forma, fazendo a mesma analogia com a situação dos anos noventa:

"Todos os dias se ouvia pelo rádio ou saía no jornal alguma coisa sobre um moshav que começava, sobre os problemas ou os sucessos nas colheitas. Havia muito interesse no país em relação aos assentamentos. Por isso, tanto eu como outros, pensamos que estávamos pesquisando fenômenos que estavam no centro da atenção pública e da questão nacional em Israel. Todo isso era muito interessante. E pode-se comparar com a quantidade de pesquisas que hoje se faz sobre os olim da Etiópia. Os etíopes constituem hoje uma indústria para muitos pesquisadores; porque é um fenômeno interessante, muito interessante".

Um dado a ser tido em conta, por outro lado, é que as críticas à implementação das diferentes políticas migratórias foram sempre *ex post*. Esta questão provavelmente nos leve a pensar no que Jedlicki denomina de "misunderstanding between generations". Tentarei esta problemática nos capítulos seguintes, logo após termos um panorama mais abrangente da antropologia israelense.

Contudo, considero ilustrativo, em relação a isto, mencionar o que me dissera Raanan Weitz quando lhe comentei o escrito por Shapiro, em relação a princípios inquestionáveis ou "vacas sagradas", com as quais os

entrada de centenas de milhares de judeus de origem européia, iria trastocar de forma negativa, uma vez mais, a sua própria articulação na sociedade israelense; principalmente no que diz respeito a questões relacionadas com o mercado de trabalho.

⁶² - A *alyiá* a Israel foi - e continua sendo-, como lembrei no início desta tese, um dos objetivos mais importantes da sociedade israelense. Uma característica fundacional da mesma, que está além de quaisquer críticas. Como foi caracterizada por distintas figuras, a *alyiá* constituiu-se numa das "vacas sagradas" da orientação político-ideológica do país.

sociólogos/antropólogos que trabalharam para o Jewish Agency's Settlement Department, não tinham a liberdade de se confrontar. Palavras que, por sua vez, confirmam o que aconteceu na década de noventa. Assim:

"[Shapiro] diz isso hoje, retrospectivamente. Hoje ele pode falar de vacas sagradas; porém, naquela época, ninguém olhava a questão desde essa perspectiva"

Uma passagem pelo texto de Shils explica a adesão, nas suas palavras, ou se se quer, a subordinação dos intelectuais a uma tradição. Considero esta citação somente ilustrativa (e explicativa) do processo que tentei descrever nestas páginas:

"A person might act responsibly without thinking that he is doing so; he is in his own view, simply doing what ought to be done. They have acted in accordance with those traditions mainly because they have appeared to them to be self-evident" (1990:259).

Acredito que esta longa análise da obra pré-acadêmica dos antropólogos israelenses poderá introduzir do estudo do que, na realidade, é denominado de antropologia israelense. Assim, vários das interrogações colocadas nestas páginas, deverão esperar a que nos adentremos na obra antropológica israelense propriamente dita.

Todavia, ainda há alguns pontos que gostaria de deixar em claro. Com o fim de fazer um breve resumo do até aqui exposto, considero importante salientar o fato de que na sua primeira década de atuação, os cientistas sociais israelenses cumpriram com um papel para o qual poderíamos nos apropriar da terminologia utilizada por Bauman, i.e., o papel de "legisladores".

Na sua análise do papel dos intelectuais na Modernidade, Bauman chega a conclusões que podem ser extrapoladas ao caso israelense. Assim:

"Other forms of life were now seen as products of a wrong kind of teaching, of malice or error, of ignorance at best. Behind the teaching, teachers were surmised in the image of the conscious educators of the day.... In the new vision of the social world, nature did not tolerate void - for every way of life there had to be a teacher responsible for its shape. The choice was not any more between a guided and regimented education and the autonomous self-constitution of forms of life, but

between good and bad education. Not only knowledge was power; all power was knowledge. All efficient power had to rely on good knowledge for its efficiency" (1989:319).

Se bem ao longo desta pesquisa foi impossível para mim mensurar com exatidão até que ponto o papel dos antropólogos foi decisório no processo do *yshuv ha'aretz*⁶³, o certo é que os cientistas sociais se mobilizaram e participaram dessa empresa. Uma empresa que partiu da base de que a educação, segundo os padrões desenhados pelas elites políticas (compreendida num sentido mais amplo como a **ocidentalização** dos novos imigrantes do Oriente Médio), teria como resultado uma melhor configuração da sociedade israelense em formação. O pressuposto de que "há o que aprender" e "há quem é capaz de ensinar", foi assimetricamente distribuído; sendo os novos imigrantes aqueles que deveriam adotar padrões de comportamento alheios aos próprios; e as autoridades do Jewish Agency's Settlement Department (incluídos os sociólogos/antropólogos) os que tinham o conhecimento e as ferramentas para instrumentá-lo.

* * *

Esta etapa da antropologia israelense constituiu para mim a parte do trabalho na qual mais tive que me defrontar com as vidas das pessoas com as que falei, e menos com as obras por elas criadas. O que me foi contado nas longas entrevistas se transformou neste texto, onde diferentes histórias foram narradas. A dos funcionários do Jewish Agency's Settlement Department, a dos antropólogos/sociólogos formados na Universidade Hebraica de Jerusalém, e a dos antropólogos chegados dos Estados Unidos. Porém, se nos aprofundássemos nesta questão e tentássemos revelar até que ponto houve nestas páginas outros autores, descobriríamos (ainda que de maneira insinuada e/ou fragmentada) a história de cientistas sociais que nunca trabalharam no Jewish Agency's Settlement Department, como assim também, a história dos próprios imigrantes.

⁶³ - Tanto os antropólogos, os sociólogos e os funcionários do Jewish Agency's Settlement Department, hesitaram no que diz respeito a esta questão ou, para ser mais precisa, no que diz respeito a quanto foram ouvidos os cientistas sociais e até que ponto foram incorporadas as suas sugestões.

No entanto, há uma história que prevalece sobre as outras: a configurada pela autora. Como foi discutido na introdução desta tese, a minha situação "liminoide" com certeza **marcou** o que me propus contar neste capítulo. Assim, a minha curiosidade pelos acontecimentos narrados foi além da procura material para a elaboração deste trabalho; e em muitas oportunidades me encontrei interrogando os meus interlocutores como quem procura "ler" nos depoimentos ouvidos, um passado que de alguma forma, não lhe é alheio ou, pelo menos, um passado sobre o qual me interessei muito antes de dar começo a esta pesquisa. Assim, se seguindo a proposta de Teddlock, tentasse novamente distinguir o que o autor denomina "... an understanding of the *differences between two worlds, that exists between persons who were indeterminately far apart, in all sorts of different ways, when they started out their conversation...*" (Teddlock 1983), definindo desta maneira a essência do trabalho de campo, novamente seria difícil para mim identificar dois mundos separados.

Contudo, para que a história que me propus contar detende a credibilidade de um trabalho etnográfico, tentei dar representatividade a este época da antropologia israelense, sobre a base de falar com as pessoas que, desde diferentes posições, desenvolveram um rol protagônico nesta etapa. A escolha dos tópicos a serem discutidos partiu da premissa de que as histórias de vida (como reconstrução do passado) nos abrem o mundo experiencial dos indivíduos, nos níveis autobiográfico, biográfico, cultural e o da história coletiva. Em outras palavras, focalizei a atenção em como as pessoas com quem tive a oportunidade de conversar articularam o passado em relação ao presente, tanto no que diz respeito à compreensão que de si mesmas elas têm, como na compreensão do Outro. Na dimensão cultural, foi essencial revelar como estas narrativas se apropriaram de uma bagagem de significações, símbolos e valores da cultura da qual partilharam os entrevistados como funcionários do Jewish Agency's Settlement Department. Por último, foi importante observar como os meus interlocutores narraram certos acontecimentos não como experiências individuais, e sim, como as de uma coletividade, neste caso, a dos cientistas sociais do período em questão (cf. Richardson 1990).

Finalmente, a estes critérios dever-se-ia acrescentar o fato de ser a história que contei nestas páginas uma síntese ou, se se prefere, uma história incompleta. Dois fenômenos contribuem a esta conclusão. Por um lado, a configuração final de

múltiplos eventos (dos quais só trouxe os que considere mais relevantes para a compreensão do que ia narrar), foi realizada por uma pessoa engajada num "horizonte" particular. É por esta razão que a história com a qual se deparará o leitor (para finalmente completá-la), deve ser entendida como uma história **particular**, mas não como a **única**. Isto, apesar da autora ter tentado ao longo do trabalho de pôr a prova os seus próprios "preconceitos", com o fim de transformá-los num instrumento que melhorasse a compreensão dos fatos e lhe permitisse chegar a uma interpretação o mais argumentada possível dos mesmos.

Isto posto, acredito importante salientar que após este período que, como reiterarei em diferentes oportunidades considero o início da antropologia israelense propriamente dita, destaca-se o fato dos antropólogos aqui estudados haverem ficado cada um com a sua própria "tribo" por longas décadas. Assim, Deshen, ao longo da sua carreira, centrou as suas pesquisas nos judeus tunisianos; Shokeid, nos judeus do Marrocos; Weingrod⁶⁴ também centrou seus estudos nos marroquinos; Palgi, ainda que preocupada com outros tópicos, deu um espaço privilegiado à investigação dos imigrantes judeus do Oriente Médio. Nesse sentido, o seguinte depoimento resulta ilustrativo de como capitalizaram os antropólogos a sua experiência no Jewish Agency's Settlement Department:

"Nós fomos professores [no JASD]. Professores com uma preparação mínima para ensinar aos alunos mais difíceis do mundo. E é obvio que houve muitos fracassos. O milagre é que haja havido também sucessos. Nós chegamos a esses lugares com muita pouca preparação, mas saímos com um grande logro, bem diferente ao que a Agência Judáica queria. O logro foi que preparamos as bases para uma antropologia profissional".

O exótico desta população específica, que se transformou no objeto de estudo *par excellence* para antropólogos⁶⁵ que durante décadas dedicaram seus esforços a estudá-la quase que exclusivamente, numa sociedade prolífica em sub-unidades étnicas judaicas, grupos étnicos não judeus, grupos nacionais e religiosos, será um dos tópicos do capítulo seguinte.

⁶⁴ - Contudo, devo informar que Shokeid também pesquisou os emigrantes israelenses em Nova York (pesquisa que o antropólogo começou nos anos oitenta); Weingrod realizou pesquisas sobre a sociedade israelense, abordada desde uma perspectiva holística.

⁶⁵ - Que como seus colegas alhures foram a procura do exótico, até tempos recentes.

PARTE TRÊS

CAPÍTULO IV

A REDEFINIÇÃO DA HIERARQUIA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS ISRAELENSES. O ESTABELECIMENTO DE UMA ANTROPOLOGIA INDEPENDENTE E A CONSTRUÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO: "CHEKER EDOT HA'MIZRACH"

Social anthropologists have tried to study the significance of culture in systems of social relationships: that is, they concern themselves with the same fields of problems as sociologists and political scientists, but give special attention to cultural elements. And it is in this special attention that we hope to complement the sociological studies already done.

Max Gluckman, 1970

IV.1 Introdução. A entrada em Cena de Max Gluckman: A Escola de Manchester em Tel Aviv

Com as palavras da epígrafe explicou Gluckman o seu envolvimento no Projeto de Pesquisa conhecido como o "Bernstein Israel Research Project", criado em Manchester em 1963 e dirigido pelo antropólogo sul-africano¹. O objetivo de dito empreendimento de investigação foi o estudo do "Mistura dos Exílios" dos judeus em Israel, focalizando a atenção nos seguintes tópicos: 1- estudos comparativos de parentesco das diferentes sub-unidades étnicas judaicas; 2- estudos intensivos feitos em diferentes comunidades (*moshavim* e *kibbutzim*), com o objetivo de comparar os diversos tipos de lideranças e organizações políticas desenvolvidas; 3- estudos comparativos sobre relações inter-étnicas em centros urbanos e; 4- pesquisas sobre comunidades de veteranos, por um lado; e de grupos "não-judeus", por outro (Gluckman 1970, Marx 1975, Shokeid 1976).

¹ - O Projeto levou esse nome por ter sido financiado por Lorde Bernstein e sua família.

Assim, o que na visão de Gluckman se tentou levar a cabo foi o enriquecimento das pesquisas sociológicas desenvolvidas na Universidade Hebraica de Jerusalém, através de uma abordagem basicamente antropológica. Em relação à contribuição que a antropologia social faria às pesquisas sociológicas já em andamento, definidas por Gluckman como a generalização das variações de comportamento dos novos imigrantes segundo o seu *background* étnico, o antropólogo sul-africano explicou-a da seguinte maneira:

"Anthropologists work in somewhat different dimensions. First, our studies tend to concentrate on long-term direct observation of single persons or groups of institutions... The same person exhibits traditionalistic and modernizing behavior; how are these reconciled, or not reconciled, in overlapping and segregated situations?... Above all, we are thus concerned with units where the same people interact with one another continuously in a variety of situations in terms of varied social purposes. And how, above all, in these units does collaboration endure, mostly, despite competition and even strife among their members?" (1970: xx).

A partir desta breve citação, o leitor já tem uma primeira aproximação dos objetivos que seguiram as pesquisas dirigidas por Gluckman. No nível metodológico, destaca-se o trabalho de campo feito em pequenas unidades, tendo como base a análise situacional. Na dimensão teórica, as premissas se ancoraram na abordagem característica da Escola de Manchester, i.e., a procura de concepções que permitissem explicar a descontinuidade nos sistemas sociais e, mais importante que isto, as formas através das quais estas descontinuidades contribuem à coesão social dos mesmos. Assim, se nesta concepção o conflito ocupa um espaço central nas análises, ainda é para demonstrar a sua função integrativa.

A meta, então, foi o trabalho de campo em pequenas comunidades, sendo que a primeira fase do Bernstein Project abarcou quatro *moshavim*, três cidades em desenvolvimento, dois *kibbutzim* e um centro de trabalho para pessoas da terceira idade. Posteriormente, outras pesquisas se desenvolveram; entre elas cabe mencionar os trabalhos de E. Marx com os beduínos, os de Ginat em aldeias árabes, e os de Hazan sobre os diversos mecanismos políticos desenvolvidos em centros para idosos (cf. E. Marx 1975).

Apesar de Gluckman não ter ministrado cursos institucionalizados em Israel², a sua ligação com o país foi muito intensa uma vez que, pertencente a uma família sionista, vários parentes seus de primeiro grau se radicaram em Jerusalém, já na década de quarenta. Contudo, foi com o estabelecimento do Projeto Bernstein que Gluckman se tornaria uma figura central nas Ciências Sociais israelenses, fazendo visitas assíduas ao país, com o fim de supervisionar o trabalho dos seus discípulos³. Cabe salientar, por outro lado, que vários deles fizeram o Doutorado em Manchester sob a orientação do antropólogo sul-africano e, de regresso a Israel, começaram a exercer a antropologia no Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade de Tel Aviv⁴, fundado em 1964⁵. A direção do Projeto em Israel ficou sob a direção do antropólogo Emanuel Marx.

Acredito ser significativo salientar o fato de que ainda que os antropólogos formados por Gluckman abandonassem a Universidade Hebraica de Jerusalém para se inserir no Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade de Tel Aviv, e nesse novo espaço se dedicar à antropologia, não se pode falar de um "conflito entre faculdades", da maneira como ele é explicado por Bourdieu (1988). A estreita colaboração entre Eisenstadt e Gluckman, tanto no nível institucional, como no intelectual e pessoal, está registrada em diversos textos (cf. Gluckman 1970, Eisenstadt 1976)⁶.

Entretanto, é interessante observar que Gluckman, responsável pelo desenvolvimento da antropologia propriamente dita em Israel, não encontrou na estrutura departamental das universidades do país um obstáculo para que a disciplina pudesse se desenvolver como uma disciplina independente. Num artigo *in memoriam* a Gluckman, Shokeid explica a visão do antropólogo sul-africano no que diz respeito a este tópico:

"The fact that anthropology in Israel is fully integrated within the department of sociology is not accidental. Max never fostered the idea, nor nourished a covert desire, to establish anthropology separately from

² - Contudo, Gluckman ministrou séries de conferências e seminários, tanto em Jerusalém como em Tel Aviv.

³ - Max Gluckman morreu em Jerusalém em 1975.

⁴ - O Departamento de Sociologia da Universidade de Tel Aviv foi fundado em 1964 pelos sociólogos Rina e Yonathan Shapira e pelo antropólogo Emanuel Marx. Contudo, foi só em 1969-1970 que o Departamento mudou de nome para transformar-se no Departamento de Sociologia e Antropologia.

⁵ - A exceção a esta regra foi o caso do africanista Uri Almagor, que fez o Ph.D em Manchester para logo trabalhar na Universidade Hebraica.

⁶ - Na entrevista que mantive com Eisenstadt e com outros cientistas sociais, este fato foi confirmado.

Israeli sociology. Professional separatism was against his principles as to the proper way of academic life and his respect for existing social institutions. This approach was also much affected by his deep respect toward, and close relationships with, Israeli sociologists" (Shokeid 1976:13)⁷.

É assim que a meados da década de sessenta um processo de transformação atingiu às Ciências Sociais israelenses, sendo que alguns dos sociólogos da Universidade Hebraica se assumem definitivamente como antropólogos; tornando-se independentes da abordagem eisenstiana.

Por outro lado e, simultaneamente, os nativos destes cientistas sociais, a grande maioria deles, judeus dos países do Oriente Médio, também sofreram uma mudança no que diz respeito à sua identidade. Assim, se nos seus países de origem eram identificados e se auto-compreendiam como **judeus**; em Israel passam a ser conhecidos como **marroquinos, yemenitas, tunisianos, orientais, benei edot ha'mizrach** (filhos das comunidades do Oriente) e/ou **sefaradim**. Redefinição étnica que se deu em três planos: a visão que deles tinham os veteranos *ashkenazim*, a auto-compreensão que de si mesmos tiveram os nativos no novo contexto social e, finalmente, a construção -através de conceitos e categorias específicas- a partir das quais os cientistas sociais os classificaram.

A mudança da estrutura nas Ciências Sociais israelenses, todavia, não implicou uma ruptura radical com os paradigmas vigentes. Assim, poder-se-á observar ao longo das próximas páginas, que várias dimensões -tanto nas abordagens como nos tópicos escolhidos para a pesquisa- continuaram constantes. Nesse sentido, o grande esforço dos antropólogos prosseguiu na mesma linha que a dos sociólogos: o estudo dos imigrantes provenientes dos países do Oriente Médio. Além do mais, pode-se concluir que desde os seus começos até os anos oitenta, o **Grande Tema** da antropologia israelense foi o processo de absorção desses imigrantes e as diferentes formas de sua articulação na sociedade nova.

⁷ - O reconhecimento e admiração de Gluckman pelo trabalho dos sociólogos da Universidade Hebraica está explicitado no seu prefácio ao livro de Deshen (Deshen 1970).

Em soma, a sociologia e a antropologia continuaram se ocupando da mesma problemática⁸. Assim, tanto os antropólogos chegados dos Estados Unidos, que se estabeleceram em Israel, como Alex Weingrod e Harvey Goldberg; e aqueles que fizeram parte do Projeto dirigido por Gluckman, concentraram seus esforços, ora em algum grupo específico de imigrantes chegados a Israel, procedentes do Oriente Médio, ora estudando-os em conjunto como uma categoria distinta. Este fenômeno passou à história das Ciências Sociais do país com o nome de *chequer edot ha'mizrach* (literalmente: pesquisa das comunidades do Oriente).

Esta etapa constitui o capítulo mais longo da antropologia israelense e, ao mesmo tempo, aquele que estabeleceu uma ortodoxia dentro da disciplina. Nas próximas páginas tentarei mostrar como a comunidade de antropólogos conseguiu estabelecer as regras do discurso de uma disciplina nova e elaborar as estratégias estilísticas para a construção do objeto de estudo, outorgando dessa maneira, uma identidade própria à antropologia israelense.

Simultaneamente, é o meu desejo continuar com a discussão de tópicos que dizem respeito às antropologias periféricas em geral, cuja análise começou a insinuar-se nos capítulos precedentes. Um fenômeno sobre o qual me proponho refletir neste capítulo está relacionado com as implicações etno-cêntricas desta etapa da antropologia israelense; etno-centrismo que, como se observará, constituiu um componente intrínseco das pesquisas a serem analisadas. Pesquisas feitas, acredito importante lembrar, por pesquisadores "locais"⁹, que não viram no estudo de comunidades povoadas por imigrantes de origem européia um objeto de pesquisa relevante.

Finalmente, como foi reiterado em diferentes oportunidades ao longo desta tese, a antropologia e a sociologia partilharam do mesmo objeto de estudo. É por esta razão que um dos objetivos desta parte será revelar até que ponto as críticas da sociologia pós-sionista à sociologia dessa época podem ser utilizadas para uma crítica da antropologia do mesmo período.

⁸ - Contudo, não se deve esquecer os trabalhos (já mencionados) sobre aldeias árabes, e os dos africanistas Uri Almagor e Yzhak Elam, ambos pertencentes ao quadro de cientistas sociais da Universidade Hebraica.

⁹ - Utilizo "locais" em lugar de "nativos" já que, como expliquei no capítulo anterior, considero essa categoria por demais problemática; principalmente no que diz respeito ao caso israelense.

À diferença do material utilizado no capítulo anterior, os textos escritos pelos antropólogos israelenses constituem o material principal a partir do qual tentarei contar essa etapa da antropologia do país. Acredito ser importante lembrar o fato de que os antropólogos israelenses escrevem seus textos em inglês e, quando existe uma versão hebraica dos mesmos, na grande maioria dos casos ela é posterior à versão inglesa.

Assim, uma interrogação que acredito merecer uma resposta, é o porquê da escolha dessa estratégia de difusão das obras acadêmicas, tão atípica numa comunidade científica¹⁰. Ao mesmo tempo, mas em outra dimensão, é meu objetivo dar início à análise dos termos, conceitos, expressões e categorias mais usadas pelos antropólogos, através de um contraste entre as palavras hebraicas e as inglesas, para, dessa forma, mostrar o valor da língua como instrumento para a construção de mundos diferentes.

IV.2. Alunos de Eisenstadt. Discípulos de Gluckman. A Antropologia Social e a sua compreensão da Sociedade Israelense

Apesar das pesquisas orientadas por Gluckman abrangerem também a população árabe, nesta seção vou centralizar a atenção nas pesquisas sobre os judeus provenientes dos países islâmicos, realizadas pelos que dominaram o cenário da antropologia israelense desde os anos setenta até os noventa: Shlomo Deshen e Moshé Shokeid. Esta escolha tem como fundamento o caráter paradigmático dos trabalhos levados a cabo por ambos autores, trabalhos que se transformaram rapidamente na ortodoxia da antropologia propriamente dita do país durante duas décadas, imprimindo nela sua marca característica. Todavia, essa escolha não impedirá levar em conta outros trabalhos realizados na mesma época.

Feita esta consideração, acredito ser interessante dar começo à análise citando a Shokeid, quem narra como compreendeu a orientação de Gluckman em relação às pesquisas antropológicas a serem feitas em Israel:

¹⁰ - Dessa atipicidade relativa participam também outras antropologias, como a quebequense, do Canadá francês (cf. Azzan Jr. 1995).

"The question he posed was: "What are the particular Jewish characteristics of various groups and institutions in Israel?" rather than "What are the universal of the phenomena observed? " (Shokeid 1976:11).

Verifica-se aqui um contraste com as pesquisas sociológicas influenciadas pelo paradigma eisenstiano, interessadas na generalização e na abstração de valores universais. Por outro lado, e como foi citado com palavras do próprio Gluckman, o objetivo era que essas pesquisas se desenvolvessem em pequenas unidades, onde o antropólogo, através de um trabalho de campo intenso, pudesse observar e analisar as múltiplas situações de interação entre os componentes dessa unidade, por um lado; e os diferentes modos de articulação com a sociedade exterior, por outro.

É desta maneira que os trabalhos dos dois antropólogos (e a grande maioria das investigações antropológicas do período sob análise) seguirão o mesmo padrão. Primeiro, o foco de atenção se concentrou em pequenas unidades, sendo que a antropologia não se propôs como meta a análise da sociedade israelense de forma holística. E, se bem seguindo o paradigma da Escola de Manchester, é comum a extrapolação dos achados do trabalho de campo para a explicação de tendências gerais, a preocupação maior dos antropólogos desse período foi a pesquisa dessas pequenas unidades. Segundo, a comunidade antropológica escolheu como o seu objeto de estudo por excelência, sub-unidades étnicas judaicas provenientes de países do Oriente Médio. Assim, a antropologia israelense, como a grande maioria das antropologias periféricas, orientou as suas pesquisas dentro dos limites do país¹¹. Terceiro, os grupos ou sub-unidades étnicas judaicas de origem européia ou *ashkenazi* não receberam atenção alguma por parte dessa geração de antropólogos. Estas três características da antropologia israelense serão analisadas de forma simultânea, uma vez que as mesmas estão intrinsecamente relacionadas.

Dito isto, estou certa de que não seria um exagero afirmar que as primeiras pesquisas antropológicas israelenses se concentraram, quase que com

¹¹ - Nesse sentido, acredito importante chamar a atenção no que diz respeito à problemática que significa, no contexto israelense, fazer pesquisa dentro dos limites do país. Isto, como consequência da ocupação dos territórios da Cisjordânia e Gaza na Guerra dos Seis Dias em 1967, mantidos sob domínio israelense até 1993 e 1995 respectivamente; territórios que modificaram o que se compreendeu como os limites do país até o ano 1993, ano no qual foi assinado o Tratado de Paz em Washington entre Yzhak Rabin e Yasser Arafat, que devolveu esses territórios ao controle palestino.

exclusividade, na questão étnica da sociedade israelense judaica em formação. Porém, e como se observará no decorrer destas páginas, a mesma foi abordada a partir de uma perspectiva muito particular, expressada não somente na escolha dos grupos pesquisados; como também na abordagem que, permeada por uma *weltanschauung* judaico-sionista, levou à contaminação de um estilo disciplinar que, pelo menos em teoria, deveria expressar-se através de conceitos científicos. Fato ausente nos textos escritos em hebraico, onde a utilização do vernáculo de forma automática contribuiu à reprodução no nível discursivo (e inconsciente?) das contradições da realidade pesquisada, sem quaisquer reflexões por parte dos cientistas sociais em relação a este tópico, com todas as problemáticas intrínsecas a este tipo de fenômeno.

E se bem é certo que a reflexividade dos antropólogos em relação às diferentes estratégias estilísticas utilizadas na escrita de etnografias como formas de "construir", "dominar" e/ou "oprimir" o Outro, só se transformou num tópico relevante para a discussão dentro da disciplina, a princípios da década de oitenta, ainda resulta por demais curioso o fato dos antropólogos israelenses não terem refletido ao longo de, pelo menos duas décadas, sobre as implicações etnocêntricas, por um lado; e as inconsistências lógicas, por outro, dos conceitos consolidados e "institucionalizados" nos textos por eles criados. Textos que revelam claramente a apropriação mais difundidas na sociedade das representações sociais para definir o Outro.

Para mostrar ao leitor como se criou e se institucionalizou o estilo antropológico israelense, começarei pela análise dos textos através dos quais ficarão evidentes as suas especificidades. Alguns depoimentos devem ser "ouvidos" de forma complementar, pois permitirão observar, desde um outro ângulo, aquilo que foi escrito.

Assim, a obra Prima do Bernstein Project foi o livro de Dshen, Immigrant Voters in Israel: Parties and Congregations in a Local Election Community. O texto foi publicado em 1970, baseado num trabalho de campo realizado em meados da década de sessenta numa cidade em desenvolvimento, denominada pelo autor, Ayara¹².

¹² - Como os *mshavim*, as cidades em desenvolvimento em Israel foram planejadas pelo Jewish Agency's Settlement Department. Com a exceção de Arad (no sul do país, e povoada eminentemente por judeus *ashkenazim*), as demais cidades

No texto, Dshen tenta mostrar as relações entre os habitantes de Ayara, principalmente entre aqueles provenientes do Marrocos, e os veteranos de origem *ashkenazí*. O foco de atenção é a mobilização dos dois grupos em torno da campanha eleitoral. Se os primeiros tinham como objetivo a constituição de partidos sobre uma base "étnica"¹³: para colocar as suas reivindicações enquanto minorias discriminadas; os segundos não deixaram de utilizar diferentes estratégias (articuladas estas também sobre uma base étnica) para a cooptação dos imigrantes do Maghreb aos partidos já institucionalizados. É nesta situação particular que Dshen analisa a interseção da religião e da "etnicidade" no processo de articulação entre esses dois grupos. Porém, como explicita o autor na introdução do texto, o seu objetivo é mais ambicioso ou, se se quer, mais abrangente. Assim:

"I am concerned in this book with a particular aspect of the dream and the reality of Israel, viewed in terms of a social system. I delimit a particular area of life in Israel, and seek to discover something about the nature of the relationship between the dream and the reality that prevails within it. More specifically, I seek to account for the way in which various beliefs operate in the realities of politics in an immigrant locality" (1970:2)¹⁴.

Contudo, Dshen parece ter uma meta mais concreta ainda: mostrar como um aspecto da estrutura da cidade de Ayara em particular, e de Israel como um todo, apresenta consistências internas, apesar dos antagonismos expressados nas campanhas eleitorais.

Este argumento será desenvolvido com mais profundidade pelo autor em diferentes textos, entre eles, num artigo incluído na célebre coletânea de Abner

em desenvolvimento detêm, até os dias de hoje, o estigma de serem "atrasadas". Isto, como consequência dos problemas sócio-econômicos que enfrentaram e enfrentam, e pelo fato da grande maioria de seus habitantes serem imigrantes originários dos países do Oriente Médio.

¹³ - Colocarei entre aspas os termos e conceitos relativos à etnicidade, aparecidos nas obras dos autores aqui considerados. Este recurso tem por objetivo destacá-los para logo ser mais fácil o contraste deles com os termos hebraicos utilizados para a designação dos mesmos fenômenos.

¹⁴ - Foi provavelmente esta passagem que fez Gluckman, no prefácio à obra citada, afirmar: "The immigration into Israel of Jews from many countries, and from varied religious and secular traditions, under the 'dream'(as Dshen calls it) of the unity of Jewry in their ancestral homeland, has provided a setting in which the striving of men for personal and communal hopes provides drama enough. The drama is deepened when those hopes have to cope with the harsh realities of material life, and of group and individual struggles, in a newly founded State. There are deep conflicts between the 'dream' and the 'reality': inevitably the behavior of men and women in these circumstances stirs in the observer both deprecating laughter, and compassion" (1970:xiii).

Cohen, Urban Ethnicity, publicado em 1974. Nesse texto, Dshen explica os achados da pesquisa em Ayara retrospectivamente, fornecendo dados mais recentes da realidade política da cidade. Dessa maneira, sobre a base dos acontecimentos posteriores, e a partir de uma abordagem que concebe a etnicidade menos como situacional e mais como a articulação de valores e crenças "primordiais"¹⁵, o autor pretende demonstrar os diferentes níveis em que ela opera: o político e o cultural. E se bem a "eticidade política" tem um potencial disruptivo, no contexto israelense ela só pode ser compreendida como um momento necessário de transição na adaptação dos novos imigrantes. Momento superado pela cristalização da "eticidade" no nível cultural.

O declínio na expressão da "eticidade política" em favor de uma "eticidade cultural" é demonstrado por Dshen através do relato da dissolução dos partidos sobre uma base "étnica", e dos apelos étnicos feitos nas subseqüentes campanhas eleitorais do país. Somado a este fato, Dshen acrescenta a organização de manifestações alternativas da "identidade étnica" dos tunisianos -o que o autor chama de "eticidade cultural"-, através da organização de peregrinações aos túmulos dos grandes rabinos; ritual característico, tanto dos judeus da região do Maghreb, como dos da Tunísia, Irã, Argélia e Iraque.

Para o antropólogo, essas peregrinações constituem uma estratégia alternativa de afirmação da "identidade étnica" no novo contexto socio-cultural. Alternativa que detém um poder integrativo desses grupos no contexto da sociedade israelense, no qual é aceita.

Contudo, uma interrogação é colocada por Dshen: quais são as causas que explicam o declínio da "eticidade política" em favor de uma expressão da "eticidade" na dimensão cultural?

Duas causas explicam este fenômeno. A primeira diz respeito às constantes e rápidas mudanças que afetam à sociedade israelense, característica típica de uma sociedade definida, basicamente, como uma sociedade de imigrantes. Os "laços

¹⁵ - Na tentativa de definir o que considera etnicidade, Dshen afirma: "My predilection is for a fairly conventional use of the term: ethnic actions are actions in which a claim to common provenance, ancestry, or culture is potent... This approach tries to show the possibility of existence of ethnic manifestations that are primarily cultural, and perhaps not relevant at all to problems of conflict and competition. Such manifestations might better be interpreted primarily in terms of strategies to solve problems of identity, belief, and culture, and perhaps only secondarily in terms of political strategies" (1974:282).

étnicos", ao se cruzarem com outro tipo de relações [cross-ties] de diferenciação de maior significação para os atores, como por exemplo, os interesses cultural-religiosos e os sócio-econômicos, perdem a relevância que possuíam na primeira etapa.

A segunda causa é encontrada na Guerra dos Seis Dias¹⁶. Nas palavras do autor:

"The hypertension of this drama, whose result was seen by many as a miracle, streamed down to all levels of the nation. All strata of the highly variegated and motley society experienced themselves united by the bonds of common peril and salvation, an experience that overrode all the other particular exigencies of various social strata and individuals... This might explain the increased reluctance to emphasize differences that are deemed rigid, destructive, and divisive" (Deshen 1974:306).

Depois dessa breve incursão na obra de Shlomo Deshen (obra aliás, muito extensa¹⁷), acredito necessário fazer uma pausa para dar início a análise da obra de Moshé Shokeid¹⁸.

No seu primeiro livro, enquadrado também no Projeto dirigido por Gluckman, The Dual Heritage: Immigrants from the Atlas Mountains in an Israeli Village, publicado em 1971, Shokeid faz uma pormenorizada etnografia da situação dos *romemitas*¹⁹ no *moshav* ao qual foram destinados pelas autoridades do Jewish Agency's Settlement Department.

Porém, à diferença dos trabalhos realizados pelos sociólogos da Universidade Hebraica, Shokeid não teve como objetivo isolar as crenças, valores e especificidades culturais dos marroquinos para contrastá-los com os valores da sociedade israelense moderna, rejeitando assim a dicotomia tradição/modernização, característica a escola eisenstiana. A chave para a compreensão do processo de transformação vivido por esses imigrantes é o termo: "frames of reference", definido pelo antropólogo como a capacidade dos indivíduos de compreender e/ou decodificar o presente à luz da realidade passada (neste caso, a vida no

¹⁶ - Acredito importante informar que a Guerra dos Seis Dias, ocorrida em 1967, foi a primeira guerra na qual os imigrantes dos países do Oriente Médio participaram nos quadros do Exército Israelense.

¹⁷ - Nos últimos anos, o antropólogo vem desenvolvendo pesquisas numa outra área: as diversas problemáticas que afetam os deficientes físicos, especificamente, os cegos, na sociedade israelense.

¹⁸ - Talvez seja importante informar que Deshen e Shokeid escreveram vários textos em parceria.

¹⁹ - Romema é o nome dado pelo autor ao *moshav* povoado por marroquinos.

Marrocos). É através desta estratégia que, para Shokeid, os *romemitas* lograram desenvolver um novo sistema de relações sociais em Israel. Relações estas que abrangeram o nível familiar (tanto no que diz respeito às relações hierárquicas nas dimensões de gênero, como nas relações inter-generacionais); o nível religioso, expressada esta mudança na desarticulação das relações típicas desenvolvidas no Marrocos entre os rabinos e a comunidade; e no nível econômico, i.e., a conversão desses imigrantes em colonos, segundo o padrão estabelecido pelo Jewish Agency's Settlement Department.

Uma vez que para Shokeid, *Romema* é apresentado como um sucesso, o autor tenta mostrar como o repertório cultural desses imigrantes não se constituiu num obstáculo para a sua adaptação à sociedade israelense. Muito pelo contrário, para Shokeid, é somente através da ressignificação de valores, crenças e tradições, no novo contexto social -e não pelo seu abandono- que os marroquinos lograram uma adaptação exitosa à sociedade israelense. Esta abordagem é retomada pelo autor em outros textos (cf. Shokeid 1984, 1990).

Se a etnografia de Shokeid constitui um texto riquíssimo em revelar ao leitor as características sócio-culturais dos *romemitas*, e as diversas áreas de conflitos com as quais se defrontaram nos primeiros anos de vida no *moshav*, o texto ainda se concentra numa comunidade fechada que não parecia manter nenhum contato com a sociedade geral. Como nos relatórios apresentados pelos sociólogos/antropólogos ao Jewish Agency's Settlement Department, as únicas relações com a sociedade geral são as que os marroquinos mantêm com os diversos funcionários da Agência Judaica. Assim, enquanto que os *romemitas* são descritos em detalhe; os *ashkenazim* aparecem no texto como uma "entidade conhecida" (à qual não é necessário descrever em sua especificidade sócio-cultural), e representada por "the absorbing agencies", "the officials" e "the instructors", entre os termos que com maior freqüência o autor utiliza para designá-los²⁰.

No texto brevemente analisado (e nos textos referidos), Shokeid parece menos preocupado que Deshen -pelo menos de forma explícita- com a questão

²⁰ - Shokeid começou o seu longo trabalho de campo em *Romema* em 1961 como assessor do Jewish Agency's Settlement Department, enviado ao *moshav* para solucionar o difícil problema da rejeição dos marroquinos ao trabalho agrícola, i.e., a se converterem em colonos. Porém, seu trabalho de campo se estendeu, abrangendo diferentes períodos: 1965-1967, 1976, e 1987-88.

intra-étnica. Todavia, de uma forma similar à de Deshen, abre ao leitor o mundo de lutas internas de uma sub-unidade étnica judaica específica -tanto no nível grupal, como individual-. A característica principal dessas lutas é a sua função no processo de adaptação dos nativos à sociedade geral, aceitando, ainda que com reticências, o novo *status quo*. A estas considerações se poder-se-ia acrescentar a aceitação implícita por parte do antropólogo das premissas intrínsecas ao ideal da "Reunião dos Exílios" que, apesar de constituir um processo imerso em inúmeras dificuldades, ainda constituiu um ideal viável e, poderíamos salientar -sobre a base da obra de Shokeid- o *dessideratum* que está fora de quaisquer questionamentos.

Mas se a questão intra-étnica na sociedade israelense-judaica não é tratada de forma sistemática em The Dual Heritage, um fenômeno diferente caracteriza a coletânea organizada por Deshen e Shokeid, publicada em 1982: Distant Relations: Ethnicity and Politics among Arabs and North African Jews in Israel. Na introdução ao texto, os organizadores tentam explicar por quê consideram relevante o estudo das relações étnicas na sociedade israelense e, tão importante quanto isto, como concebem a etnicidade, i.e., como acreditam que ela deve ser abordada no contexto do país.

O título da obra já nos informa sobre a inclusão de grupos árabes nas etnografias apresentadas no livro, fato aliás, extraordinário na obra de ambos autores.

Com o objetivo de nos aproximar à visão dos dois antropólogos no que diz respeito a este tópico, acredito de soma importância determo-nos mais extensamente na introdução da obra. É nessas páginas que o leitor poderá perceber a abordagem de Deshen e Shokeid no tratamento da questão étnica em Israel, e na antropologia deste período em geral. A análise da mesma nos permitirá tomar contato com três processos. Primeiro, as estratégias estilísticas utilizadas pelos antropólogos israelenses para a construção do seu objeto de estudo. Segundo, a falta de sistematicidade de alguns conceitos utilizados, nos quais se percebe, claramente, a confusão em seu uso. Terceiro, a diferença substantiva entre os conceitos ingleses e hebraicos para a designação dos mesmos fenômenos.

Em relação ao segundo item, i.e., à falta de sistematicidade no uso de alguns conceitos chave para a análise da etnicidade no país, chama a atenção que

Deshen, já em 1970, haja sido consciente da problemática na utilização de determinados "termos" para a análise da questão étnica em Israel. Assim, o autor afirma:

"Terms of ethnicity such as 'ethnic group', 'Moroccan immigrants', 'Tunisian immigrants', 'Rumanians', and so forth, recur nearly every page of this book. I should like to indicate that these are really shorthand terms. All the people discussed here are Jews. This implies their believing that they share common factors of race, religion and culture. Thus when writing of Rumanians, Moroccans, etc., I should really spell out 'Jewish immigrants of Rumania', or wheresoever they have come from. This is cumbersome and, since Jewishness is common to all immigrants discussed, it serves no analytical purpose to repeat this constantly. However, the point should be borne in mind. It also applies to the term 'ethnicity'. This term is commonly used when referring to social differences that include factors such as beliefs about race, color and nationality, besides factors of class and religion... In the absence of terms specific to Israeli society, I adopt those used in studies of heterogeneous societies such as South Africa and the racially mixed cities of the United States. Analytically, these situations are in many ways comparable and I consider the terms suitable for the purpose of the following analysis" (1970:9-10)²¹.

Contudo, este é o único texto do período sob análise no qual um antropólogo reflete sobre as problemáticas intrínsecas no uso dos conceitos e categorias escolhidas para a análise da questão étnica na sociedade israelense. O interessante é que a partir daí, os antropólogos do país utilizarão diferentes categorias, conceitos e expressões, de forma quase que arbitrária ou, para sermos mais exatos, de forma irreflexiva, designando os diferentes grupos através de termos canonizados, como resultado de uma tradição intelectual e nacional, sem perceberem as dificuldades inerentes aos mesmos.

Se no texto acima citado Deshen chama a atenção sobre as dificuldades no uso da terminologia para designar às diferentes sub-unidades étnicas judaicas em Israel, quanto mais difícil será encontrar termos apropriados para a inclusão dos árabes nestas categorias, principalmente numa obra que tem por objetivo

²¹ - Deshen continua esclarecendo as problemáticas na designação dos diferentes grupos étnicos em Israel, ao fazer uma análise pormenorizada das dificuldades nos termos escolhidos para a designação dos imigrantes dos países islâmicos. Voltarei a este trecho na seção 5 deste capítulo, onde pretendo fazer o contraste entre os termos hebraicos e ingleses usados pelos antropólogos israelenses. Os grifos são meus.

contemplar árabes e judeus? Como poderá se observar nas páginas a seguir, as dificuldades são inúmeras. Um ponto que acredito relevante tomar em conta é o porquê dessas dificuldades.

A escolha de focalizar a atenção nos judeus dos países islâmicos, por um lado; e dos árabes, por outro, obedece a que, segundo os autores, ambos os grupos (além das grandes diferenças intrínsecas da sua articulação na sociedade israelense) passaram por mudanças dramáticas, tanto no que diz respeito à sua articulação no mercado de trabalho, quanto à necessidade de mudar determinados componentes de sua cultura -e ressignificá-los- em consequência das pressões exercidas pela sociedade geral, dominada pelos padrões *ashkenazim*.

Na introdução de *Distant Relations*, os autores explicam o seu objetivo: abordar as relações entre judeus e árabes a partir de uma abordagem diferente às vigentes nas Ciências Sociais do país. Nas suas palavras:

"Our exploration of ethnicity leads us to several levels of the phenomenon of relations between people: to ethnic identity both at the level of all-encompassing folk identities (Arab vis-à-vis Jew) and at the level of sub-ethnic identities (North African Jew vis-à-vis European Jew, as well as Muslim Arab vis-à-vis Christian Arab) (Shokeid & Deshen 1982: 1)²².

As poucas linhas citadas nos oferecem um material riquíssimo para dar início à análise das categorias utilizadas pelos antropólogos israelenses em relação à questão étnica.

Assim, observa-se, neste trecho, que tanto árabes como judeus são concebidos dentro da mesma categoria, a saber: "grupos étnicos". Porém, "identidade étnica" dos judeus tem como base o lugar de origem, enquanto que a dos árabes tem como foco de distinção a religião.

Mas será que para os antropólogos israelenses, árabes e judeus pertencem à mesma categoria na sua articulação étnica na sociedade israelense? Se levamos em conta o texto em questão, e aprofundarmos a análise, a resposta parece ser

²² - Os grifos são meus.

positiva. Observemos o quê acrescentam os autores na introdução da mesma obra:

"The Middle Eastern immigrants now had to grapple with the question as to what extent they see themselves, for example, as Israelis. In addition to the new particular ethnic and supra-ethnic Israeli identities, a new overreaching Middle Eastern (or Sephardi) ethnicity has emerged in certain contexts... Arabs, on the other hand, although their standard of living improved greatly in Israel, and they gradually received more political rights, had been reduced to an ethnic minority which did not enjoy full equality. Like the Middle Eastern immigrants, they too are faced with the question of identity" (Ibidem 6)²³.

Se bem é um dado indiscutível que ambos os grupos, i.e., tanto os árabes cidadãos de Israel²⁴, quanto os imigrantes dos países islâmicos, hajam sofrido um processo de readaptação para se articularem à sociedade israelense *ashkenazí*, mesmo assim ainda torna-se difícil aceitar uma analogia, pelo menos uma analogia tão superficial e simplista, entre a situação dos dois grupos.

Simple, ainda que dramáticos fatos históricos revelam o abismo que separa árabes e judeus em Israel, tanto em se tratando de *ashkenazim*, como dos imigrantes do Oriente Médio. Alguns desses fatos históricos são colocados pelos autores nas conclusões do texto mencionado. Porém, a historicidade da sociedade israelense sob o período no qual foram realizadas as pesquisas se caracteriza pela omissão de dados primários para a compreensão da realidade dos árabes em Israel. Um exemplo paradigmático é o "esquecimento" de informar ao leitor que desde 1948 até 1967, as aldeias árabes estiveram sob a jurisdição direta do Exército Israelense. Outros, não menos importantes, dizem respeito ao fato de que os árabes, por estarem desqualificados por lei para servir no IDF²⁵ (Israeli Defence Army), i.e., cumprir com um dever cívico, não possuem os mesmos direitos que os demais cidadãos judeus que o fazem. Este processo de exclusão se reflete nas poucas possibilidades dos árabes de se inserirem no mercado de trabalho, uma vez

²³ - Os grifos são meus.

²⁴ - Considero importante salientar que estas pesquisas (como a grande maioria das pesquisas antropológicas feitas em Israel sobre árabes) não se referem aos palestinos sob controle do Estado após a ocupação dos territórios da Cisjordânia e Gaza, hoje pertencentes a Autonomia Palestina, e sim aos árabes cidadãos do Estado de Israel.

²⁵ - Por lei, todo cidadão judeu, tanto homem como mulher, está obrigado a servir no IDF; sendo que os homens o fazem por três anos pelo menos, e servem como reservistas até os 55. As mulheres (com exceção das mulheres religiosas) servem no exército por dois anos e, as solteiras, podem ser chamadas como reservistas até a idade de 24. Este fenômeno sofreu mudanças nas últimas décadas. Porém, pode ser considerado como uma tendência que perdura.

que não podem ser empregados no serviço público pessoas que não serviram no IDF. Ainda no âmbito trabalhista, as diferenças entre os dois grupos estudados pelos autores são significativas. Assim, por justificativas relacionadas com a "Segurança Nacional" do país, os árabes permaneceram e ainda permanecem fora do quadro de profissionais qualificados, não somente nos Órgãos Públicos, como também nas empresas privadas. Nessas condições, as possibilidades de engenheiros, técnicos e outros, de conseguirem emprego na sua profissão, são quase que inexistentes, "por constituírem um perigo para a população judia"²⁶. Contudo, para Deshen e Shokeid, esses fatos não pareceriam ser importantes na articulação, ressignificação e ressimbolização de valores pela qual passaram os árabes desde 1948 enquanto "grupos étnicos".

Além do mais, quando Shokeid introduz o leitor no seu artigo aparecido na mesma obra: "The Ordeal of Honor: Local Politics among Urban Arabs"²⁷, descreve a composição do *Wakf* (administração municipal dos árabes) da seguinte forma:

"They were not of the old Arab notable families of Mixedtown, the greater part of whom had left the country in 1948, or within a few years (Shokeid 1982:55)²⁸.

De forma similar, no artigo "Ethnicity and the Cultural Code among Arabes in a Mixed Town: Women's Modesty and Men's Honor at Stake" (aparecido na mesma coletânea), Shokeid afirma, referindo-se às pressões sofridas pelos imigrantes do Oriente Médio para se adaptarem aos valores *ashkenazim*: "The same zeal was not applied to the Arabs who remained in Israel after the 1948 war..." (Ibidem 32).

É assim que na leitura desses textos nos defrontamos com um "grupo étnico" que em proporções e por razões desconhecidas "abandonou" e/ou "ficou" nas fronteiras do Estado de Israel. O fato das expulsões e perseguições massivas de árabes logo após a Declaração da Independência de Israel é omitido pelos antropólogos.

²⁶ - Cf. Smooha 1987, Al-Haj 1987.

²⁷ - Pesquisa feita numa cidade mista ("Mixedtown"), isto é, povoada por árabes e judeus.

²⁸ - Os grifos são meus.

Contudo, sendo que nem Dshen nem Shokeid constituem o quadro de antropólogos israelenses "especialistas" na "questão árabe", parece-me pertinente deixar a análise destes tópicos para o capítulo V, onde pretendo analisar a obra de Henry Rosenfeld e Emanuel Marx, ambos dedicados ao estudo dos árabes durante mais de três décadas.

O que acredito interessante aprofundar nestas páginas é, como já mencionei, a abordagem étnica de quem assentou as bases para o desenvolvimento do estilo antropológico israelense em relação às sub-unidades étnicas judias.

Assim, uma pergunta me parece sumamente interessante: será que um leitor modelo israelense (seja este um antropólogo ou um leigo) aceitaria a inclusão de árabes e judeus numa mesma categoria? A realidade israelense os concebe como pertencentes a uma mesma categoria? Ainda que a resposta a esta interrogação parece óbvia, i.e., negativa, a construção "antropológica" da sociedade israelense, não é tão clara.

Para um trabalho que visa apreender e discutir o estilo antropológico israelense, a primeira pergunta se constitui na mais relevante. Todavia e, como foi mencionado repetidas vezes ao longo dessa tese, existiu uma apropriação do vernáculo pelos cientistas sociais do país. Este fato, então, nos levará a encontrar uma resposta -ainda que parcial- para a segunda interrogação.

Isto posto, acredito que a estratégia mais reveladora para encontrar a uma resposta para esta questão, é continuar a nossa incursão na antropologia israelense a partir da análise dos termos hebraicos utilizados pelos antropólogos para a designação de fenômenos relacionados com a etnicidade intra-judáica, se assim posso me expressar. O contraste entre os mesmos e os termos ingleses será de soma importância para se ter uma aproximação mais profunda do(s) estilo(s) antropológico(s) do(s) quais nos estamos ocupando.

IV.5. O valor da língua na construção de dois mundos: análises étnicas o *cheker edot ha'mizrach*?

Traduttore, traditore! Temos aqui duas palavras que expressam o abismo que freqüentemente separa a versão original de um texto, da sua tradução. Mas, o quê acontece quando o tradutor de um texto é o próprio autor? Poder-se-ia dizer, como nos casos em que existe uma segunda pessoa imersa na re(produção) do texto, que a "traição" é produto de uma falta de familiaridade com o mundo aparecido nele? Além do mais, se o tradutor, como no caso israelense, escreve primeiro seu texto numa língua que não é a língua materna para logo traduzi-lo ao seu próprio idioma, como identificar o "momento da traição"?

Com o objetivo de responder a essas interrogações, considero necessário fazer uma pausa na interpretação das questões levantadas na seção anterior, para dar começo à análise dos termos hebraicos usados pela grande maioria de antropólogos do período sob análise, quando eles abordam a problemática das sub-unidades étnicas judias em Israel.

Assim, numa outra coletânea de textos organizada por Dshen e Shokeid, cujo objetivo é abranger o "componente heterogêneo" da sociedade israelense, aparece claramente a confusão nos termos escolhidos pelos editores, por um lado; e pelos colaboradores, por outro. Ao mesmo tempo, acredito ser de soma relevância destacar que este "componente heterogêneo", intrínseco à sociedade israelense, se refere exclusivamente à pluralidade das sub-unidades étnicas judias. Essa é a minha interpretação, uma vez que os árabes não têm um papel na constituição desta pluralidade (pelo menos, no que diz respeito à composição da obra da qual estamos falando) e poderia se afirmar que, como consequência disto, eles parecem não existir na sociedade multi-étnica que os autores pretendem considerar.

Não deve nos surpreender, por tanto, que a obra em questão tenha por nome *Iehudei Ha'mizrach: Iunim Antropologim Al Ha'avar Ve Al Ha'ové* (Os Judeus do Oriente: Discussões Antropológicas sobre o Passado e o Presente). Na primeira página, Dshen e Shokeid explicam o porquê da relevância da obra. A causa está no ilusório (utópico?) de uma sociedade israelense "homogênea", segundo o

pregado pela ideologia do "Reencontro dos Exílios". É por esta razão que os autores acreditam indispensável fazer mais uma incursão no estudo desses grupos, tanto no que diz respeito ao seu passado nos países de origem, como à sua realidade atual em Israel. A obra foi publicada em 1984 e se transformou num "text-book" no currículo das universidades israelenses.

Nas catorze páginas da introdução, logrei identificar sete termos usados indistintamente para a designação dos imigrantes dos países islâmicos. Estes são:

- 1- *Ihudei Ha'mizrach* (judeus do Oriente)
- 2- *Edot Ha'mizrach* (comunidades do Oriente)
- 3- *lotzei Aratzot Ha'Islam* (originários dos países islâmicos)
- 4- *Motzá Adatit* (origem comunitário)
- 5- *lotzei Aratzot Ha'mizrach* (originários dos países do Oriente)
- 6- *lotzei Ha'mizrach* (originários do Oriente)
- 7- *Iahadut Ha'mizrach* (judaísmo do Oriente)

O objetivo deste exercício foi mostrar ao leitor, não somente a quantidade de termos criados para designar, o que para os autores pode ser enquadrado dentro de uma categoria só (os imigrantes dos países islâmicos)²⁹; mas também contrastar esta longa lista de termos com os dois únicos para a designação da população proveniente da Europa Central e Oriental: *ashkenazí* e *iahadut Ashkenaz* (Judaísmo *Ashkenazí*).

Contudo, as expressões 2 e 4 são as que aqui nos interessam. O termo *edá* (plural: *edot*), como substantivo, e o termo *adatí* (masculino) *adatit* (feminino), como adjetivo, constituem a categoria chave da análise que me proponho realizar. Isto, por serem estas variantes as mais utilizadas como a tradução escolhida pelos antropólogos israelenses do "ethnic group" inglês, para designar algumas sub-unidades étnicas judias.

Um exemplo paradigmático que ilustra esse processo de tradução é um artigo de Deshen, cuja versão inglesa leva o nome de "The Business of Ethnicity is

²⁹ - Nas conclusões desta parte da tese, discutirei os problemas intrínsecos à inclusão de grupos tão diversos numa categoria única.

Finished?"; enquanto que na tradução ao hebraico, do próprio autor, foi denominada: "Será que o fator comunitário acabou?"³⁰.

Qualquer profissional que fizesse uma tradução como a supra citada, seria apelidado, sem lugar a dúvidas, de "traidor". Mas, será que Deshen e a totalidade dos cientistas sociais³¹ israelenses se traíram a si mesmos? Com certeza, a resposta deveria ser: não! Porém, existe aqui uma inconsistência (traição?) gritante. E é essa inconsistência o que me proponho analisar nas próximas linhas.

O primeiro passo para dar começo a uma análise por demais complexa -tanto desde o ponto de vista histórico, como semântico e epistemológico-, é oferecer alguns dados ao leitor. Assim, o termo *edá* (que já vimos, é para os antropólogos israelenses sinônimo de "ethnic group"), leva como adjetivo, exclusivamente, o termo *mizrachí* (oriental)³². Os judeus da Europa Central e Oriental não constituem uma *edá*, nem tomados os grupos individualmente (por exemplo, *edá polanit*: comunidade polonesa); nem, no seu conjunto (por exemplo: *edot ha'ashkenaz*: comunidades de Ashkenaz).

O termo considerado diz respeito a inúmeras inconsistências lógicas e semânticas. No nível lógico resulta difícil compreender como uma dicotomia, cujo objetivo é dividir a população judaica israelense em dois grandes grupos, é utilizada exclusivamente para a definição de um deles. Em outras palavras: de quê maneira foi construída uma dicotomia, na qual existe (no nível da linguagem) um extremo só? Voltarei a esta questão a seguir. Julgo necessário incursionar antes na origem do termo *edá*. E onde podemos encontrar a origem de um termo hebraico, senão na Bíblia?

Assim, segundo reza na Enciclopédia Bíblica, *edá* constitui um termo que de modo geral aponta à reunião de um grupo de pessoas com objetivos particulares, podendo ser estes interesses específicos, lugar de origem ou faixa etária

³⁰ - Tradução literal da autora sobre a base da tradução hebraica feita pelo próprio Deshen.

³¹ - O termo *edá* também formou e continua formando parte do estilo sociológico israelense.

³² - Ao mesmo tempo, *edá* é o substantivo que serve como base para designar os distintos grupos de imigrantes de Oriente Médio em sua especificidade. Por exemplo: *edá kurdit* (comunidade kurda), *edá marrokanit* (comunidade marroquina), etc. Nos últimos anos, o termo *edá* também é utilizado para designar aos judeus etíopes chegados a Israel, a partir da década de oitenta.

(geralmente esta última acepção se refere aos anciãos). Entretanto, de forma mais precisa e difundida ao longo dos diferentes livros que compõem a Bíblia, *edá* é sinônimo de "povo de Israel", aparecendo nos distintos livros como *edat Israel* (a comunidade de Israel), *edat kodesh* (comunidade sagrada), e outros, com o objetivo de distinguir o povo de Israel dos outros povos. A *edá*, continua o texto, apesar de se referir aos homens (no que diz respeito às suas obrigações religiosas e bélicas) inclui a todos os membros do povo hebraico, i.e., também às mulheres. Por último, a *edá* tem sempre como referente o grupo e não o indivíduo; e esse grupo que fez "um pacto com Deus, tem uma identidade e um destino comuns" (cf. Enciclopédia Bíblica, tomo VI - hebraico)³³.

Após esta breve análise, torna-se fácil observar a resignificação radical do termo *edá* no tempo. Se na Bíblia aparece como aquele que designa os judeus enquanto entidade nacional, para contrastá-los com outros grupos étnicos ou nacionais; na Israel moderna é usado para a separação do "Povo de Israel" em dois grandes grupos.

O quê têm a dizer os antropólogos israelenses sobre a categoria mais usada nos seus textos para a designação de "grupo étnico", quando os fatos lhes são apresentados desta maneira? Como o leitor poderá apreciar nos depoimentos a serem citados nas próximas páginas, as confusões persistem; tanto se o caso é tentar "criar" uma outra categoria, ou "se ancorar" -por diferentes razões- no uso da recentemente citada (i.e., *edá*).

Todavia, considero pertinente fazer uma pausa e continuarmos a nos aprofundar no uso do termo *edá* (e os seus derivados) assim como este aparece nos textos para, de uma maneira mais abrangente, ter os instrumentos que nos possibilitem mensurar a sua contextualização na realidade israelense, por um lado; e as suas variações, ao longo do tempo, por outro. Simultaneamente, acredito ser fundamental ir além e analisar outros termos, não menos usados pelos antropólogos israelenses, para corroborar a hipótese original da contaminação que produziram as tradições bíblica, talmúdica e sionista, no estilo antropológico israelense, através da apropriação que este fez do vernáculo hebraico.

³³ - Existe no termo *edá*, assim como este aparece, na Bíblia um componente de adscrição, uma vez que o "Pacto de Abraão com Deus" -e como consequência disto, de todos os judeus- é passado de geração em geração matrilinearmente.

Retomemos os artigos publicados na mesma coletânea organizada por Dshen e Shokeid. Na introdução à mesma, os autores acrescentam um outro motivo que os levou à elaboração desta antologia: a necessidade de aprofundar nas raízes da judeidade israelense; tanto a *mizrachit* (oriental) como a *ashkenazit*. Contudo, o fato dos artigos estarem dedicados exclusivamente à pesquisa do primeiro grupo obedece, segundo o explicitado, a uma tendência difundida entre os antropólogos no nível planetário: o estudo de comunidades diferentes às próprias.

Entretanto, apesar das obras focalizarem as análises nos judeus provenientes do Oriente Médio, não surpreende que os antropólogos sejam obrigados, de uma forma ou outra, à pesquisa das intrincadas, e as vezes mais do que conflitivas relações, entre estes e os *ashkenazim*. Contudo, para Dshen e Shokeid, um aprofundamento da cultura *mizrachit* constitui uma "missão" positiva para aqueles cujas origens se encontram na judeidade européia. Segundo os autores:

"É importante que também estes [os ashkenazim] aprendam a cultura dos mizrachim, e sejam conscientes de que na prossecução do processo da Reunião dos Exílios, essa tradição [a mizrachit] constitui também parte da sua própria tradição. O processo de aproximação intra-comunitário³⁴ e a miscigenação da população geral, cria uma população cujas origens são multifacéticas. A solução para as problemáticas de identidade desta população deverá ser extraída de duas diferentes fontes: as culturas orientais e ashkenzim; tanto dentro, como fora de Israel. Um processo similar a este, nas suas bases, começou já no passado, com o encontro dos grupos originários de países europeus diversos, como os da Alemanha da Polônia e da Romênia" (1984:14)³⁵.

Assim, na tentativa de fazer uma contribuição à integração de uma sociedade, cujas sub-unidades étnicas judaicas ainda aparecem, senão desarticuladas segundo o bregado pelo ideal da "Reunião dos Exílios", pelo menos distanciadas nas suas dimensões cultural, política e religiosa, os autores apontam algumas críticas às estratégias através das quais as elites políticas tentaram concretizar o "melting pot" no novo Estado Judeu. Nesse sentido, a crítica mais relevante diz respeito à ativa revitalização -viabilizada pelas elites políticas- de

³⁴ - A expressão utilizada é "*bein adatit*" (literalmente: intra-comunitário).

³⁵ - Tradução da autora do hebraico

certas características culturais dos imigrantes do Oriente Médio, relegando-as , porém, à esfera do folclore.

Ao longo dos artigos contidos na coletânea -que, considero importante salientar, foram escritos, na sua grande maioria por antropólogos de origem européia-, algumas características chamam a atenção em relação à sua suposta visão de vanguarda no que diz respeito às discriminações das quais foram e continuam sendo objeto os grupos denominados pelos cientistas sociais, *edot ha'mizrach*, e que os antropólogos pretendem iluminar nas suas especificidades para, a partir desse processo, revelar a riqueza de uma cultura que não deveria ser considerada "inferior".

Para atingir este objetivo, o leitor terá uma primeira aproximação da visão da etnicidade ou, dito de uma maneira mais exata, das recorrentes inconsistências das que se servem os antropólogos nas suas análises, por meio dos conceitos utilizados na designação de ambos os grupos. Assim, a assimetria intrínseca às dicotomias consolidadas e, portanto, canonizadas, já constituem por si mesmas uma entrada a um mundo que, apesar de lutar por uma igualdade, longe está de atingí-la, ainda que seja no nível discursivo.

Isto posto, é necessário observar que uma das únicas vezes em que se observa uma simetria nas categorias utilizadas pelos antropólogos analisados nessa antologia, aparece na introdução escrita por Deshen e Shokeid. É num trecho pequeno, onde judeus europeus e "orientais" recebem o mesmo tratamento ao serem designados: *iotzei mizrach ve ashkenaz ke echad* (originários do Oriente e de *Ashkenaz* ao mesmo tempo³⁶). À exceção dessa simetria conceitual, não encontrei nos textos analisados (e na grande produção antropológica israelense dedicada ao tema) uma analogia similar, em se tratando de análises cujo objeto de estudo é a etnicidade no contexto da sociedade israelense.

A lista das diversas estratégias estilísticas usadas pelos antropólogos israelenses para a designação das diferentes sub-unidades étnicas judaicas seria longa demais e, com certeza, constituiria um exercício cansativo para o leitor. Todavia, considero relevante destacar algumas outras formas discursivas nas quais

³⁶ - Tradução da autora.

essa dicotomia atípica se expressa. Um dos objetivos deste trabalho é contrastar essas formas com outras utilizadas para a designação dos mesmos grupos, quando eles são analisados nos seus países de origem³⁷, e não como grupos étnicos constitutivos da sociedade israelense.

Vejamos então, algumas **marcas** deixadas no estilo antropológico do qual nos estamos ocupando, quando o objeto de pesquisa é a composição étnica do país. Como foi apontado, há múltiplas variações na designação daqueles imigrantes chegados dos países islâmicos, e categorias mais simples para denominar aos europeus.

Assim, no seu artigo "A crise da religiosidade dos originários do Oriente no processo de *aliyá*", Dshen afirma que o abandono de certas especificidades na manifestação da religião pelos tunisianos obedece à fragilidade da comunidade para reviver os seus costumes no novo contexto social. Dado que a característica da religiosidade desse grupo teve na sua base a "tradição oral" e não a "tradição escrita"³⁸, a mesma esteve inextricavelmente associada a outras formas de vida social que, desaparecidas na nova sociedade, coadjuvaram ao abandono de certos rituais religiosos a elas aparentados. Como nos outros textos do autor em questão, a "etnicidade" dos tunisianos é designada exclusivamente como "*adatiut*"; tanto em se tratando de suas manifestações políticas como religiosas, quando o antropólogo faz questão de analisar a identidade e/ou as atividades "étnicas" do grupo objeto de pesquisa. A única menção à categoria *edá*, na qual o autor acrescenta o termo *ashkenazi*, é através de uma negação: *ha'edot ha'lo ashkenaziot* (literalmente: as comunidades não *ashkenazim*). Assim, a *edá* continua sendo o "monopólio" adquirido pelos orientais no sistema classificatório vigente dentre a comunidade de antropólogos.

³⁷ - A própria expressão "país de origem", dentro da visão de mundo que estamos analisando, expressada na dimensão da língua, não é imune a certo paradoxo. Ao final de contas, qual é o "país de origem" dos judeus do mundo inteiro, senão Israel? Uma resposta a essa interrogação se encontra no título da obra de Shokeid sobre os imigrantes marroquinos: The Predicament of Homecoming.

³⁸ - Existem no judaísmo religioso o que se pode denominar de duas Grandes Tradições: a Tradição Escrita (baseada nos textos bíblicos) e a Tradição Oral (cuja fonte de inspiração máxima são os Comentários rabínicos, principalmente encontrados nos livros exegéticos como o Talmude). Logo após a Expulsão dos Judeus da Espanha em 1492, a Tradição Oral se difundiu mais entre os judeus que de lá foram expulsos. Por outro lado, a juderia européia se transformou no pilar em relação à continuidade e renovação da Tradição Escrita. No que diz respeito à problemática analisada por Dshen entre os tunisianos, é importante salientar que os rabinos do Oriente Médio, por estarem mais próximos à Tradição Oral do que à Tradição Escrita, tiveram um contato mais cotidiano com os fieis que aqueles da Europa, cuja missão mais importante foi compreendida como a interpretação e re-interpretação dos textos bíblicos.

Mas será que esta assimetria no uso dos conceitos citados se reduz à utilização exclusiva do termo *edá* para distinguir um tipo específico de sub-unidades étnicas judias em Israel? Em outras palavras: poder-se-ia dizer que a problemática que aqui estamos tratando de compreender, tem como pano de fundo uma simples inconsistência ou, se se quer, uma arbitrariedade no uso de certos conceitos, sendo essa a sua característica mais significativa? A minha hipótese é que a resposta seja negativa.

Um outro texto de Shokeid, "A Mistura dos Exílios em confronto no processo Integrativo na Educação"³⁹, nos mostrará uma outra faceta da problemática aqui tratada; uma problemática que extrapola os limites de um discurso acadêmico em teoria "neutro" -ou pelo menos, "objetivo"- para nos revelar a sua dimensão enquanto prática discursiva, não isenta do poder de reproduzir práticas (discriminatórias) difundidas na sociedade geral.

O texto em questão descreve as dificuldades que assolaram dois assentamentos em meados da década de sessenta (um deles povoado por imigrantes do Marrocos; o outro, por uma maioria de europeus e/ou filhos de europeus) para chegar a um acordo em relação às escolas para onde enviariam os seus filhos. Os acontecimentos são narrados pelo antropólogo em detalhe, mostrando a reticência dos europeus em mandar a sua prole para as mesmas escolas destinadas aos imigrantes. As fricções entre os dois grupos adquiriram matizes agressivos a tal ponto, que houve necessidade de recorrer às autoridades educacionais que, é significativo salientar, mal conseguiram resolver o problema.

Contudo, não são as diversas estratégias educacionais implementadas até o dia de hoje pelo governo israelense, com a intenção de diminuir o abismo cultural que separa os *ashkenazim* dos imigrantes e dos filhos de imigrantes dos países islâmicos, rotuladas estas segundo a época, como "integrativas", "separacionistas" e outras, o que aqui nos interessa analisar. O objetivo destas páginas é incursionar na visão de Shokeid sobre essa problemática, expressada nas categorias e conceitos escolhidos pelo autor, para nos aproximar ao mundo que conosco deseja partilhar.

³⁹ - Tradução do hebraico da autora.

Assim, já no primeiro parágrafo do artigo, Shokeid designa os europeus, entre aspas, como *vatikim* (veteranos⁴⁰) e aos imigrantes do Oriente Médio, , como *olei ha'mizrach* (literalmente: os que ascenderam do Oriente). Detenhamo-nos, no entanto, nas categorias mais caras a Shokeid para designar às crianças cuja futura educação desencadeou tantos e tão violentos conflitos.

O termo preferido pelo autor para se referir a elas é *taun tipuach* (literalmente: aquele que precisa de desenvolvimento e/ou sofisticação). Convém ressaltar aqui, que ao longo do texto, esta expressão é utilizada inúmeras vezes como sinônimo de *ieladim benei edot ha'mizrach* (crianças filhas das comunidades do Oriente). Uma leitura minuciosa do texto em questão, não deixa dúvidas no que diz respeito ao caráter das expressões escolhidas por Shokeid. Dito de outro modo, as mesmas não refletem meramente uma epistemologia nativa [native epistemology]; muito pelo contrário, constituem termos que ao não serem colocados entre aspas, um dos tantos artifícios que poderia ter sido utilizado pelo antropólogo, demonstram a aceitação de Shokeid no que diz respeito à natureza dos mesmos⁴¹. Por outro lado, convém levar em conta que em relação às crianças de origem europeia, o termo utilizado é o antônimo do anterior: *ieladim metupachim* (crianças sofisticadas).

Não seria honesto para com Shokeid deixar de mencionar que a problemática por ele observada (e que faz questão de mostrar até que ponto o decepciona), leva-o a concluir que este tipo de confrontos e rivalidades entre as diferentes sub-unidades étnicas judaicas, somados às mutáveis políticas implementadas pelas autoridades do Ministério de Educação, só sustentarão a alienação que separa ambos os grupos, a saber: "veteranos" e "imigrantes"⁴².

⁴⁰ - Considero importante informar que o termo *veterano*, na sociedade israelense, remete ao que em outras sociedades é conhecido como aristocracia (à falta de uma verdadeira). Além do mais, de forma geral, pode-se afirmar que *veterano*, geralmente remete a pessoas cuja origem está na Europa e que foram aqueles que fundaram o Estado de Israel; ainda que não de maneira exclusiva.

⁴¹ - Em relação a este tópico, no seu "The Changing Meaning of Ethnic Affiliation", Goldberg afirma: "Another area in which ethnicity was reflected outright, was education. Here, the term 'ethnic' had no salience; instead, the euphemism, *te'unei tipuach* (those in need of care/nurturing) was coined to refer to a set of issues roughly parallel to the notion of 'cultural deprivation' in the United States. When the phrase *te'unei tipuach* was used, there was no explicit mention of a specific ethnic group, nor of the general category, *edot ha'mizrach* -the Eastern (Oriental) Jewish communities. However, it was tacitly understood that the education problems referred to were those in the urban neighborhoods and development towns with a high percentage of children from Middle Eastern backgrounds" (1987:43). Contudo, a minha leitura das diversas obras produzidas pelos antropólogos israelenses me faz discordar com da afirmação de Goldberg de que o termo *te'unei tipuach* não tem como correlato os filhos dos imigrantes do Oriente Médio.

⁴² - Acredito importante lembrar que o trabalho de campo sobre a base do qual foi escrito este texto, data de meados da década de sessenta. Assim, aqueles a quem Shokeid denomina imigrantes, chegaram a Israel a princípios dos anos cinquenta. Por outro lado, é preciso assinalar que as brechas que separam ambos os grupos na esfera educacional, persistem até o dia de hoje, refletindo-se não somente nas diferentes instituições onde estudam os mesmos, senão também na ínfima

Não é o caso de me estender mais aqui sobre as estratégias estilísticas hebraicas criadas pelos antropólogos israelenses para dar conta da etnicidade intra-judaica⁴³, que ao longo de décadas eles se dedicaram a pesquisar. É o meu desejo que após este breve mapeamento de alguns textos antropológicos, o leitor haja podido observar a existência de dois grupos "étnicos" polares, cujas características, por parecerem aos cientistas sociais tão diferentes, se constituíram numa dicotomia, algumas de cujas inconsistências epistemológicas e históricas já foram analisadas.

Entretanto, com o objetivo de dar início à reflexão que deu origem a um discurso construído sobre a base de categorias, senão arbitrárias, pelo menos com uma dose não pequena de irreflexividade, considero fundamental recorrer a outros termos -também hebraicos- para, desse modo, revelar algumas das causas que, ao meu ver, têm como origem esse fenômeno. Ao mesmo tempo, ainda que em uma outra ordem de análise, gostaria de mostrar como se transformam os termos hebraicos que designam idênticos fenômenos num contexto diferente ao da sociedade israelense.

Assim, observa-se nos artigos citados que, quando as problemáticas no que diz respeito à etnicidade são analisadas nos países de origem dos grupos pesquisados, a categoria *edá* desaparece, para se transformar em *kehilá* (literalmente: comunidade⁴⁴). À guisa de exemplo (ainda que eles sejam muitos), farei referência novamente a um outro texto de Shokeid: "Transformações na vida familiar em tempos de mudanças culturais"⁴⁵. Nesse texto, os marroquinos, cuja vida nas montanhas do Atlas o antropólogo descreve, são designados como *kehilat achat be'Marrocco* (uma comunidade de Marrocos). Da mesma forma, esses judeus são denominados *iehudei zfon Africa ve ha'Mizrach ha'Tichon* (judeus da

representatividade dos filhos dos imigrantes do Oriente Médio nos quadros universitários. E se bem algumas políticas levadas a cabo nos últimos anos tentaram reverter esse processo, pode-se afirmar que ele ainda é constitutivo da sociedade israelense atual.

⁴³ - A bibliografia em língua hebraica é recorrente no que diz à utilização destas categorias; observando-se o acordo implícito entre os cientistas sociais (incluídos os sociólogos) no uso delas.

⁴⁴ - A acepção do termo *kehilá* remete ao que nós identificamos como comunidade, podendo ser esta uma comunidade etária, de profissionais, artesãos; mas nunca pode ter como adjetivo uma categoria étnica (por exemplo: não pode-se falar de *kehilá polanit*, i.e., "comunidade polonesa").

⁴⁵ - Tradução da autora do hebraico.

África do Norte e do Oriente Médio), desaparecendo uma vez mais a classificação dos mesmos como *edá*⁴⁶.

O fenômeno brevemente descrito se repete ao olharmos com detalhe o índice da coletânea organizada por Dshen e Shokeid. De forma mais ou menos regular, os diferentes colaboradoras não hesitam em designar como *kehilá* (plural: *kehillot*), àqueles grupos cujas especificidades (e fricções inter-étnicas com a população hospedeira) são pesquisados num contexto distinto ao da sociedade israelense⁴⁷.

Mas não é apenas no que diz respeito à situação geográfica dos grupos pesquisados o que faz com que os termos para designá-los mudem. De fato, a realidade é mais complexa. Assim, no texto em que Shokeid analisa as dificuldades no desempenho das crianças marroquinas em sua vida escolar (o que, como fora brevemente assinalado, criou fortes disputas em relação à escola à qual iriam ser destinadas), se permite fazer uma comparação com outras sociedades de imigrantes, mais precisamente, com os Estados Unidos. E é aqui onde o antropólogo, na análise de um contexto nacional distante, utiliza o termo *kvutzá etnit* (literalmente: grupo étnico) quando chama a atenção para o fato de que também na América do Norte, com o decorrer do tempo, é possível observar um aumento no desempenho escolar das "crianças pouco sofisticadas", pertencentes a "grupos étnicos" discriminados. Em relação às posições "radicais" dos pais dessas crianças, o antropólogo conclui: "...esta problemática não é característica do nosso país. A radicalização nas posições de grupos minoritários, precisamente entre as jovens gerações, é um fenômeno difundido" (1984:104)⁴⁸. Observamos, então, que dois termos inexistentes no discurso antropológico israelense (principalmente aquele veiculado através da língua hebraica) são usados para fazer generalizações e/ou comparações de outras realidades com o caso israelense.

⁴⁶ - Um fenômeno similar foi observado numa tese de mestrado, onde o autor descreve a primeira viagem feita por um grupo de judeus marroquinos ao Marrocos (sendo que estas viagens foram proibidas durante décadas). Nesse texto, o antropólogo, quando analisa as relações entre marroquinos judeus e marroquinos muçulmanos em Marrocos, utiliza a expressão *etniut* (etnicidade, latinismo aceito no hebraico, com inúmeros derivados). Porém, quando a análise tem como referência o contexto israelense, "confrontando" europeus e marroquinos, a problemática passa a ser denominada *ha'baaiá ha'adatit* (o problema comunitário).

⁴⁷ - Assim, no índice aparecem os títulos dos seguintes artigos: Dshen: "O governo interno das *kehillot* do Marrocos nos séculos XVIII e XIX" e "A sociedade judaica no sul da Tunísia no início do século XX"; Goldberg: "Continuidade e mudança nas lideranças das *kehillot* originárias de Trípole"; Fitelson "A sociedade judaica no Kurdistan".

⁴⁸ - Tradução do hebraico da autora.

Se as ponderações até aqui feitas têm algum sentido, deveria ser possível fazer uma avaliação das mesmas de modo a possibilitar ao leitor ter um bom panorama de tudo aquilo que estou examinando. A primeira interrogação é: qual poderia ser a relevância deste longo percurso para a identificação de termos hebraicos na designação de fenômenos étnicos por uma comunidade que, ao final de contas, produz uma ínfima parte da sua obra nessa língua?

Acredito que a importância desse exercício de exame das categorias lingüísticas tem como objetivo mostrar que existem questões que transcendem a mera arbitrariedade na escolha de conceitos hebraicos pela comunidade israelense de antropólogos, por um lado; como a tradução daqueles aceitos (e por eles utilizados) provenientes da língua inglesa, por outro.

A esses critérios poder-se-ia acrescentar que a língua hebraica moderna -pela característica de ter sido "revivida" quase que dois mil anos após ter sido relegada à esfera dos cultos religiosos- carece de termos adequados para designar fenômenos contemporâneos. Perante essa realidade, por quê, então, os antropólogos não se apropriaram, para a denominação das sub-unidades étnicas judias, de expressões latinizadas, aliás, tão freqüentes no hebraico (tanto na língua coloquial como na escrita)? Em outras palavras, por quê, da mesma forma na qual os cientistas sociais israelenses utilizam de forma natural ou automática termos como: *tecnologia, modernizatziá, radikalism, ANTROPOLOGIA, obiectiviut, diagnoza, problematika, konflikt, ideologia, liberalizm, metodologia, akulturatziá, stigma, integrazia*⁴⁹, entre centenas de outros termos; não escolheram o de *kvutzá etnit* (literalmente: grupo étnico) para denominar os imigrantes chegados dos países islâmicos; usando, para designá-los, o termo *edá*? E qual é a origem da relutância no uso do termo *edá* para denominar àqueles imigrantes provenientes da Europa? Não parece haver dúvidas de que esta estratégia tem no seu bojo a intenção de fazer uma distinção (radical?, primordial?) entre ambos os grupos. Mas qual é a natureza dessa preocupação por parte dos antropólogos israelenses?

Os depoimentos por mim escolhidos nos proverão de algumas pistas para a compreensão que desse fenômeno têm os antropólogos israelenses. Porém, as dificuldades persistem e as confusões e contradições permanecem quase que

⁴⁹ - Respectivamente: tecnologia, modernização, radicalismo, Antropologia, objetividade, diagnóstico, problemática, conflito, ideologia, liberalismo, metodologia, aculturação, estigma e integração.

idênticas àquelas encontradas nos textos. No entanto, é o meu desejo salientar que uma grande parte das conversações que mantive com os meus interlocutores esteve marcada pela minha curiosidade em relação a esse fenômeno; sendo provavelmente esta característica do trabalho de campo uma das razões que contribuiu para que o intercâmbio de interpretações sobre o tópico em questão "roubasse" grande parte das entrevistas. Daí decorre o fato de ter interrogado os meus interlocutores, em relação a esta problemática, de maneira quase que idêntica, a saber: "Existe na literatura antropológica israelense escrita em hebraico uma expressão recorrente para denotar às sub-unidades étnicas judaicas provenientes dos países islâmicos: *edot ha'mizrach*. Você está de acordo com a escolha desta categoria para a sua designação?" Por sua vez, dita interrogação foi seguida pela seguinte: "aceitaria o termo *edot ha'ashkenaz* num texto acadêmico?"

Com o fim de estabelecer, ainda que seja no mínimo, uma ordem nesta discussão (onde apesar de existir um acordo amplo entre os meus interlocutores, algumas discrepâncias não deixaram de aparecer), acredito ser importante começar pelos depoimentos da primeira geração de cientistas sociais. Geração, aliás, "responsável" pela adoção do conceito sobre o qual pretendo refletir -com os antropólogos e sociólogos israelenses-. Este caminho, por outro lado, possibilitará observar se existiu uma ruptura epistemológica no estilo antropológico israelense no período do qual nos estamos ocupando. Simultaneamente, as análises se iniciarão enfatizando as dificuldades objetivas para, somente depois, nos adentrarmos na suas dimensões culturais e políticas.

A quem citar primeiro, senão a Eisenstadt⁵⁰, cuja resposta, como não poderia ser de outra maneira, foi taxante? Assim, não atribuindo nenhum sentido à minha pergunta em referência à sua aceitação do uso do conceito *edá*, a sua explicação se apoiou numa contra-pergunta, a saber: até quê ponto a sociedade aceita o uso do conceito? Partindo da base que a resposta a essa interrogação é positiva, não existiriam, para o sociólogo, razões para substituí-lo por outro. No que diz respeito à sua aceitação ou rejeição de uma hipotética categoria, a de *edot ha'ashkenaz* (comunidades de *Ashkenaz* ou Europa), as suas conclusões foram mais abrangentes e, se se quer, não isentas de certas dúvidas. Assim, Eisenstadt

⁵⁰ - Aparentemente, pelos depoimentos que ouvi de seus colegas e discípulos, foi Eisenstadt quem incluiu a categoria *edá* no discurso sociológico israelense, já na década de cinquenta.

interrogou-me em relação a que contexto estava-me referindo, no qual poderia aparecer a expressão *edot ha'ashkenaz*. Quando lhe mencionei uma longa série dos tantos con(textos) em que o mesmo poderia ter sido utilizado como o polo da dicotomia que tem no outro extremo o já tantas vezes repetido, *edot ha'mizrach*, a sua resposta foi a seguinte:

"Não, não o aceitaria. Mas não porque cientificamente fosse incorreto; simplesmente porque não teria sentido, uma vez que não constitui algo aceito pela sociedade. A pergunta que você deve-se fazer é o porquê da aceitação [pela sociedade] do conceito edá para os sefaradim e não para os ashkenazim"

Voltarei à interrogação que me colocou Eisenstadt, cuja relevância considero fundamental. Porém, antes acredito pertinente, deixar ouvir outros antropólogos.

Um dos mais expressivos exemplos nas respostas por mim ouvidas, foi a conversa que mantive com Deshen que, como foi apontado nas páginas precedentes, já no seu primeiro livro, *Immigrant Voters in Israel*, refletiu sobre a dificuldade na criação ou adaptação de categorias "étnicas" para dar conta da realidade israelense. Porém, na entrevista, o antropólogo foi mais contundente e, em referência à minha colocação da acepção original (bíblica) do conceito *edá*, Deshen⁵¹ afirmou:

*"Mas a nossa linguagem não é bíblica. A minha linguagem, e talvez eu seja, entre todos os meus colegas, o que mais próximo está às fontes judaicas, a minha linguagem não é bíblica. Numa determinada época escrevi edot ha'mizrach, mas faz muito tempo que não utilizo o termo.... No ano 65, quando escrevi meu Doutorado, estava mais preocupado com essas questões; contudo, estava muito menos interessado com essas perguntas do que hoje estão os antropólogos atuais... Essas perguntas são as de uma geração mais jovem e não ocupam meu tempo em demasia. Aos meus nativos os acabei denominando **Oriental Jews** que é uma tradução mais ou menos literal de *lehudei ha'mizrach*; só que nessa época não existia nenhuma consciência da problemática no uso de conceitos ligados ao **Orientalismo**. Agora me encontro numa transição e a minha escolha é a de **Middle Eastern Jews**... De qualquer forma, todos e cada um desses conceitos têm as suas problemáticas. Eu não*

⁵¹ - Talvez seja importante informar que Shlomo Deshen é religioso "ortodoxo", ainda que a sua postura perante a religião seja muito "pessoal", se posso utilizar este termo para caracterizá-la.

afirmo que Middle Eastern Jews seja melhor que Oriental Jews; é mais aceito, mais leve...⁵².

Weingrod, quem por sua parte, confirmou o fato de que seus textos são traduzidos por outras pessoas ao hebraico, não demonstrou uma grande preocupação na tradução dos diferentes conceitos por ele usados⁵³. Quando o interoguei se aceitaria o conceito *edot ha'ashkenaz* num texto acadêmico, respondeu:

"Depende do contexto, a utilização de um conceito sempre depende do contexto. Não tenho nenhuma razão ideológica, profissional ou científica para não aceitá-lo. Por outro lado, edot ha'mizrach não é um conceito, é uma 'native category'; em Israel, é uma categoria dos nativos".

Aceitemos que esta afirmação seja verdadeira, i.e., de que existe no nível do discurso cotidiano israelense uma incorporação do termo *edá* e dos seus múltiplos derivados para a designação das sub-unidades étnicas provenientes dos países islâmicos. Todavia, nos resta ir a procura do momento, das causas e das estratégias diversas através das quais este conceito se institucionalizou como parte desse discurso e, mais importante do que isto, como parte constitutiva do discurso antropológico.

Assim, a origem da canonização do termo *edá* parece ter surgido com o estabelecimento do Estado de Israel, isto é, nos anos cinqüenta. De acordo com o que pesquisei, parece que a origem de tal classificação foi uma criação dos

⁵² - Porém, a consciência de Doshen em relação às dificuldades objetivas (tanto de índole geográfica como histórica) para encontrar uma categoria abrangente para as sub-unidades étnicas judaicas mais pesquisadas pelos antropólogos israelenses e ele próprio, é explicada em detalhe na Introdução do seu *Immigrant Voters in Israel*. Acredito importante citar a totalidade da reflexão do antropólogo para que, desta maneira, o leitor tenha um conhecimento mais profundo do tópico em questão. Assim: "Another point that needs explanation is the use in these pages of the term 'oriental'. This is an adaptation of the current Hebrew term *eidot ha'mizrach*, 'communities of the orient'. In English literature the term 'oriental' is particularly used in reference to people or things pertaining to be Far East. I have chosen to use 'oriental' as a blanket term for all the people of Ayara who came from Islamic countries, including such geographically occidental countries as Morocco and Tunisia. From a strictly geographical point of view, this use of the term is, of course, wrong; Britain is geographically more 'oriental' than Morocco. My use of the term is purely cultural, and from that point of view the countries of Maghreb and their Jews face east.

Other terms miss the mark. The term 'Mediterranean' instead of 'oriental' would introduce an unwarranted separation of categories between the Jewish populations of North Africa and those of Iraq or Iran. All these have much in common culturally, and the spatial distance is of relatively little importance. Nor is the term *sephardi* very useful. It designates Jews who adhere to that branch of ritual tradition codified in Spain during the Middle Ages, in contrast to the *ashkenazi*, or Franco-German, tradition. The majority of Jewish communities in Islamic countries have for historical reasons adopted *sephardi* tradition. However, there are notable exceptions, such as the Yemenite and the Indian Jews who maintain autochthonous traditions. On the other hand, there are Jewish communities in countries of the West, notably in England, that adhere to *sephardi* tradition. The term 'sephardi', therefore, applies to such different people as the Moroccan immigrants of Ayara and the *Sephardim* of London, who not long ago formed the aristocracy of British Jewry. The term 'sephardi' is both excessively inclusive and exclusive and, therefore, sociologically useless" (1970:10).

⁵³ - De fato, o seu artigo "Recent Trends in Israeli Ethnicity", aparecido na coletânea organizada por Doshen e Shokeid, recebeu o nome de "Itpatchiut be'adatiut be'Israel" (Desenvolvimento da *adatiut* [comunitariedade] em Israel).

demógrafos, encarregados de realizar o primeiro censo israelense. Desta maneira, na sua primeira formulação, o conceito esteve situado na esfera operativa ou, se se quer, burocrática. Essa afirmação me foi confirmada por um sociólogo da seguinte forma:

*"Acredito que esse conceito haja começado a ser utilizado com a criação do Estado. Isso é o que eu penso, mas não tenho certeza. Eu mesmo nunca ouvi falar desse conceito até fazer aliyá. O certo é que houve sempre muita consciência em distinguir **sefaradim** de **ashkenazim**; quando os **sefaradim** eram todos os que falavam ladino e os **ashkenazim** os que falavam alemão ou idísche. Mas depois, quando começaram a chegar os iraquianos, os yemenitas e os marroquinos, como não se sabia em qual categoria incluí-los -dentro de uma visão de quem é europeu e de quem não é europeu-, colocaram a todos... Porque o centro era um centro **ashkenazi**, e esse centro que se auto-definiu como **ashkenazi**, colocou aos que não entravam nessa categoria na de **edá**. Como denominá-los, senão? No início eram chamados de **sefaradim**, mas esse conceito não correspondia com a realidade porque ficou claro que um oitenta por cento dessa população não tinha nenhuma cultura **sefaradí** e nenhuma relação com os **sefaradim**. Então, parece que foi mais confortável, melhor, denominá-los **edot ha'mizrach**... E isso foi bom tanto para os **ashkenazim** como para os marroquinos, yemenitas, etc., porque eles também não se consideravam a si próprios **sefaradim**. E como desde o ponto de vista numérico os **mizrachim** [orientais] eram muitos mais do que os **sefaradim**, toda essa questão resultou boa para todos. Por isso eu afirmo que essa categoria foi uma categoria política que serviu para a época. Hoje, no entanto, para mim, não tem nenhuma significação... A sua significação é exclusivamente política"⁵⁴.*

Antes de apontar à dimensão política do conceito *edá*, acredito pertinente entrarmos numa outra esfera que deu origem à sua criação. Assim, a maioria dos entrevistados concordou em dois pontos. Primeiro: que as semelhanças entre os imigrantes da Europa eram muito mais visíveis que as diferenças entre os distintos contingentes de imigrantes provenientes dos países islâmicos. Segundo, e como consequência disto, a adaptação dos *ashkenazim* à sociedade israelense foi muito mais fácil e rápida, não existindo necessidade de enquadrá-los em quaisquer categorias, uma vez que, num período curto de tempo, os europeus se identificaram plenamente com os valores da sociedade nova, transformando-se em

⁵⁴ - Os grifos são meus.

israelenses⁵⁵. Por outro lado, ainda na mesma esfera de análise, os imigrantes dos países islâmicos, ao se defrontarem com um contexto sócio-cultural completamente diferente e desconhecido, tiveram que fazer uso do seu repertório cultural para se adaptar à nova vida em Israel; processo oposto ao vivenciado pelos europeus que viram na rejeição dos valores culturais por eles incorporados na Europa, o caminho para a construção de uma sociedade nova. Simultaneamente, acredito importante salientar outros dois pontos, a saber: 1) o "centro" -arquiteto da "sociedade nova"- estava liderado pelas elites *ashkenazim*, preocupada ativamente em eliminar de forma radical certos valores da cultura diaspórica; 2) à diferença destes, os imigrantes do Oriente Médio, não consideraram a sua cultura originária como sendo *a priori* negativa.

Citarei dois depoimentos que refletem o acordo generalizado entre os antropólogos sobre este tópico. Assim:

"Os ashkenazim têm uma identidade mais generalizada e a identidade do país de origem foi e é muito menos acentuada. Os indivíduos ashkenazim são mais ashkenazim e menos húngaros, poloneses, etc. Mas entre as edot ha'mizrach o processo é diferente: os yemenitas continuam sendo yemenitas por muito mais tempo; o mesmo acontece com os marroquinos. Por isso existe uma diferença".

"Eu usaria facilmente o termo edot ha'mizrach e isto, porque não existe outra saída. Tudo relativo ao conceito edot ha'mizrach é problemático... E o conceito sefaradim é um conceito também muito mais muito problemático desde a sua significação histórica. Mas, hoje os antropólogos não falam de sefaradim e sim, de mizrachim [orientais]. Mas também isto está cheio de ironias. Você sabe que Marrocos em árabe se diz El Magreb El Aqsa, que significa o Ocidente extremo [risos], e Marakesh é mais ocidental que quaisquer capital européia... O uso de todas estas categorias é muito problemático. Mas ao mesmo tempo, foram interiorizadas pelas próprias pessoas. Isto é: existe um sentimento entre as pessoas que chegaram do Iraque, Marrocos, Paquistão, sei lá, uma sensação de pertencer a um mesmo grupo; quem sabe não tanto na segunda e terceira geração... processo que não existe entre os ashkenazim, pelo menos, não de uma maneira tão acentuada".

Mas se os imigrantes do Oriente Médio preservam as suas identidades de origem (marroquina, yemenita, tunisiana, etc.) de forma mais acentuada e por um período de tempo mais longo, por quê, então, englobá-los numa categoria única, a de *edot ha'mizrach*, escondendo, a partir dessa classificação, as diferenças do

⁵⁵ - Uma exceção a constituíram os alemães que chegaram a Israel na década de trinta, cuja rejeição a certos valores da sociedade israelense fez com que fossem estigmatizados com o termo *iekas*, e, de certa forma, discriminados.

repertório cultural de cada grupo? Ao meu ver, a explicação fornecida pelos cientistas sociais nos revela, mais uma vez, as dificuldades no que diz respeito ao tratamento da questão intra-étnica em Israel. Uma problemática que, ao meu ver, só poderemos compreender refletindo sobre a sua dimensão política. Além do mais, se as observações e reflexões dos antropólogos aqui citadas refletem a realidade-e tudo indica que é assim-, seria mais fácil imaginar um conceito integrador das sub-unidades étnicas (neste caso as européias) cujas semelhanças são tão grandes, e criar termos ou categorias para a classificação das sub-unidades étnicas que se identificam de uma forma mais visível com a cultura dos países de origem, em lugar de escondê-las na categoria reducionista de *edot ha'mizrach*. Contudo, o processo foi exatamente inverso.

Dito isto, considero importante salientar que o único cientista social, aliás, um sociólogo, Sammy Smooha (que como foi dito nasceu, no Iraque), não encontra nenhum obstáculo no uso da categoria *edot ha'ashkenaz*. Na entrevista que me concedeu, fez questão de destacar o fato de que, para ele, os *ashkenazim* também constituem uma *edá*.

Depois desta longa incursão nas dificuldades que enfrentam os cientistas sociais israelenses para criar termos hebraicos que reflitam as problemáticas inerentes às relações intra-étnicas na sociedade israelense judaica, considero necessário fazer uma pausa e analisar outros conceitos hebraicos que, de uma maneira similar aos até aqui analisados, revelam a incorporação automática do vernáculo no estilo antropológico israelense. As conclusões no que diz respeito ao **Grande Tema** da comunidade israelense de antropólogos; a etnicidade,

ficarão para a conclusão da Terceira Parte. É nesse trecho da presente tese que pretendo, após termos um panorama das pesquisas feitas por antropólogos israelenses sobre a população árabe, aventurar-me a levantar hipóteses e, provavelmente, chegar a algumas interpretações.

No que resta desta seção, o meu objetivo é mostrar ao leitor o uso de outros conceitos hebraicos, cuja reflexividade, por parte dos antropólogos, parece ser nula. Assim, numa sociedade basicamente formada por imigrantes (hebraico: *mehager*) estes, se prestarmos atenção à literatura antropológica, não existem. Existem os *olim* e existe a *aliyá* (e não a imigração: *hagirá*). Mas quem são esses *olim* (plural de *olé*), e quem é a *alyjá*? E por quem a escolha desses termos?

Detenhamo-nos nas suas significações. O termo *alyiá* significa, literalmente, ascensão. Segundo a tradição religiosa judaica, esta ascensão denota uma elevação moral e espiritual. Assim, por exemplo, aqueles que nas sinagogas, pelos seus méritos, são chamados ao púlpito para lerem trechos da Bíblia, fazem uma *alyiá*. No contexto da sociedade israelense, mais precisamente, desde o surgimento do sionismo, esta palavra, com as suas manifestas conotações ideológicas, foi institucionalizada em todos os âmbitos como sinónimo de emigração a Israel. Uma emigração que, do ponto de vista coletivo e individual, implica uma elevação moral dos judeus em quanto que soberanos politicamente. Parece-me que a omissão do termo imigrante (*mehager*) do discurso antropológico, mais uma vez, mostra a apropriação do vernáculo sem quaisquer reflexão sobre as possíveis conotações inerentes ao mesmo. Outra hipótese poderia ser a aceitação das conotações ideológicas do termo *alyiá* por parte dos cientistas sociais.

E se o termo *olé* denota uma ascensão (que é preciso frisar, abrange tanto o nível individual como o coletivo), deveria existir um antónimo para designar àqueles que emigram de Israel. E existe; sendo que neste caso -à diferença do que ocorre com o conceito *edá*- a dicotomia em questão tem os seus dois polos bem definidos no nível da linguagem. O termo utilizado para aqueles que emigram de Israel é *yored* (aquele que descende), termo que, por sua vez, conserva as mesmas conotações ideológicas que o primeiro.

À guisa de exemplo, poderíamos retomar, mais uma vez, a obra de Shokeid que em 1991 intitulou um artigo publicado na Revista de Ciências Sociais israelense, Megamot: "*Yordim be'New York: etniut israelit ke'havaiá shel mifgashim mizdaminim*" (*Yordim* em Nova York: a etnicidade expressada em encontros casuais)⁵⁶. Num outro texto aparecido em inglês sobre a mesma questão, Shokeid explica claramente ao leitor americano as conotações implícitas no termo *yored/yeridá* no contexto israelense: "Emigration has been pejoratively labelled in Israel *yeridá* ("going down"), and its participants are called *yordim* (those who have gone down)" (Shokeid 1993: 27). Contudo, é curioso o fato de

⁵⁶ - Acredito ser interessante que o leitor perceba que, novamente, quando o contexto da pesquisa sobre a etnicidade é diferente ao israelense, os termos mudam. Nesse caso, Shokeid escolhe *etniut* (eticidade) e não *adatiut*. Tradução do hebraico da autora.

que não apenas no título mas ao longo do artigo, o termo *yordim* seja o escolhido pelo autor para designar os emigrantes israelenses em Nova York⁵⁷.

Esses dados, somados a outras interpretações realizadas neste capítulo e nos anteriores, revelam uma outra faceta onde pode-se perceber a contaminação das tradições bíblica e sionista no discurso antropológico israelense. Porém, a lista de expressões ou categorias hebraicas não se reduz às analisadas até aqui. Como conclusão deste tópico, remeto o leitor à análise de outros três termos, por considerá-los paradigmáticos do estilo disciplinar do qual estamos ocupando.

Os dois primeiros são quase sinônimos: *mizug galuiot* (mistura dos Exílios) e *kibutz galuiot* (Reunião dos Exílios). Ambos têm a sua origem na Bíblia, na promessa divina feita ao Povo Judeu do retorno à "Terra Prometida". Porém, o que se torna repetitivo no uso dessas duas expressões é que, quando traduzidos ao inglês, sofrem uma "neutralização", transformando-se, na maioria das vezes, no conhecido "melting pot"⁵⁸. Um "melting pot" que, como foi discutido no capítulo III, não significou a mistura das diferentes culturas das sub-unidades étnicas chegadas a Israel, e sim a ocidentalização ou, pelo menos, a tentativa de atingi-la, daqueles imigrantes provenientes dos países islâmicos.

Finalmente, gostaria de abordar, ainda que seja brevemente, a tão utilizada expressão hebraica presente no estilo antropológico israelense: *dor ha'midbar* (literalmente: geração do deserto), cujas conotações semânticas são similares às das expressões acima referidas, como também examinar o seu efeito político, devastador para os imigrantes dos países islâmicos. Halper explica esta questão da seguinte forma:

"Primitivity" had many synonyms, popular and academic. Dor hamidbar (the generation of the wilderness) was one of the most telling. Arguing that the immigrant parents from Muslim countries had nothing to offer Israeli society, that they themselves would never become "absorbed" and that, on the contrary, they could only hinder the integration of their own children, absorption officials tried as much as possible to minimize and neutralize parental influences. They did so by separating the children into special sections of the camps, by teaching them as if they indeed had no parents or cultural backgrounds, by

⁵⁷ - A guisa de exemplo é suficiente citar o nome das seções do referido texto: "Yordim an American Jews", "Yordim's conception of Yordim" e "Participation of yordim in Israeli Activities" (Shokeid 1993).

⁵⁸ - Porém, é preciso destacar que em reiteradas oportunidades os antropólogos utilizam a expressão "Ingathering of Exiles". Contudo, a usam como sinônimo e/ou alternativa de "melting pot", muitas vezes no mesmo texto.

encouraging them, through informal activities and in other ways, to identify solely with the new society" (Halper 1985:118).

Se até aqui foi possível observar na literatura antropológica israelense em hebraico um triângulo, cujos lados poderiam ser denominados "tradução", "tradição" e "traição"; este processo nos revelou até que ponto os cientistas sociais se apropriaram de uma "epistemologia nativa" e de um discurso político como estratégia estilística (inconsciente?) na criação de suas obras. O que nos resta é comparar este fenômeno com textos escritos em inglês. Neste caso, não estou me referindo a inconsistências na tradução de determinadas obras, mas sim às versões inglesas originais.

Este tópico foi abordado por quem escreveu uma controvertida monografia sobre a antropologia israelense, o antropólogo holandês Van Teeffelen. Nesse texto, Van Teeffelen, inspirado na teoria de Gouldner, rotula a antropologia israelense como um tipo de pensamento "romântico", em oposição ao pensamento "clássico", e tenta demonstrar a sua tese, entre outras estratégias, através das seguintes reflexões:

"A review of a bibliography of Israeli anthropology shows the presence of several books with more or less romantic titles: The Predicament of Homecoming (Deshen and Shokeid); Cave dwellers and citrus growers (Goldberg); Frontiertown (Aronoff); Reluctant Pioneers (Weingrod); Kibbutz: venture and Utopia (Spiro). A romantic title attracts the attention of potential readers, but that is not the only explanation here: several anthropological writings about Israel possess a large romantic component. A characteristic that strikes the reader is a special dramatic quality of some books" (Van Teeffelen 1977: 13).

Segundo o antropólogo holandês, o romantismo característico da antropologia israelense se reflete na forma em que são "narradas" as histórias dos imigrantes dos países islâmicos, coroadas todas elas pelo sucesso. Outro ponto que para o autor revela o romantismo da antropologia israelense é a sua falta de crítica no que diz respeito ao empreendimento sionista.

Não é o caso de me estender na análise do trabalho de Van Teeffelen, obra, aliás muito superficial⁵⁹. Contudo, considerarei pertinente cita-la uma vez que, a sua posição, em parte partilhada por outros antropólogos não israelenses, nos

⁵⁹ - Uma das razões principais para isto é o seu desconhecimento da língua hebraica.

possibilitará, mais adiante, mostrar ao leitor as características do diálogo entre antropólogos israelenses e antropólogos estrangeiros.

* * * *

Nesse capítulo tentei mostrar como se consolidou a antropologia israelense através da construção do objeto de estudo, por um lado; e de um estilo disciplinar particular, por outro.

Se nos basearmos na definição de estilo elaborada por Cardoso de Oliveira (1995), que inspirado em Granger, o considera como um discurso imbuído de redundância, singularidade e individualização, torna-se fácil observar nos textos analisados a criação de um estilo antropológico, cuja característica principal pode ser definida como a contaminação (principalmente nos textos hebraicos) das tradições judaicas (em suas diferentes expressões). Desta maneira, a comunidade israelense de antropólogos criou um discurso que lhe imprimiu uma identidade, discurso esse construído por mérito da domesticação da matriz disciplinar desenvolvida pelas comunidades "centrais"- (cf. Cardoso de Oliveira 1988).

Isto tudo sugere que, ao longo de duas décadas, a comunidade israelense de antropólogos logrou criar -e institucionalizar- um estilo disciplinar próprio. A análise dos conceitos analíticos mais importantes que o compõe⁶⁰, possibilitou-nos a entrada num mundo de significações que, se bem aparecem como óbvias para os antropólogos, nunca foram questionadas por eles como tentei realizar aqui no intento de nos aprofundar naquilo que **singulariza** o discurso antropológico israelense.

O esforço de identificar o "excedente de sentido" num discurso logicamente estruturado, foi uma tarefa imersa em inúmeras dificuldades para quem participou, ao longo de seis anos, pelo menos, em um mundo construído sobre a base de conceitos tais como: *alyiá*, *edá*, *edot ha'mizrach* e *yeridá*. Isto só foi possível através de uma auto-avaliação constante em relação à maneira em que eu mesma me apropriei desse mundo e mergulhei nele, tanto na minha estadia em Israel, quanto antes e depois de ter morado lá. Para facilitar a realização desse exercício

⁶⁰ - Utilizo "conceitos analíticos" apesar de que alguns entrevistados se negaram a aceitar esta definição para os conceitos por eles utilizados, fazendo questão de denominá-los "native categorys".

de interpretação, às vezes por demais complexo, foi necessário um distanciamento do objeto de estudo, nesse caso, com o mundo de significações generalizado na sociedade israelense em todos os níveis (e apropriado pela comunidade de antropólogos). Seguindo o proposto por Gadamer, o que tentei levar a cabo ao longo da pesquisa, principalmente em relação a esta etapa da antropologia israelense, foi pôr a prova os meus próprios preconceitos com o objetivo de que o diálogo com os meus interlocutores ganhasse uma nova dimensão⁶¹.

Todavia, à diferença da realidade analisada por Gadamer, que tenta chegar a uma abordagem hermenêutica cuja meta é a "fusão de horizontes", como resultado de um diálogo autêntico entre sujeitos engajados em "horizontes" diferentes, no caso desta pesquisa, existiu uma determinada atipicidade, explicada na introdução desta tese. Assim, apesar de não partilhar da totalidade do mundo de conceitos e significações mais caros aos antropólogos israelenses, de algum modo, pôr em prova os meus próprios "preconceitos" levou, se nos apropriamos da terminologia de Gadamer, a que os próprios preconceitos dos meus interlocutores fossem postos a prova, quase que simultaneamente.

A construção social e cultural da sociedade israelense levada a cabo pela comunidade de antropólogos (compreendida esta como uma 'meaning community') e que tentei analisar nestas páginas, teve por base, os textos por ela escritos. Entretanto, numa etnografia de uma comunidade científica, as entrevistas, transformadas nos depoimentos que o leitor teve a possibilidade de partilhar, nos permitiram entrar em contato com o "autor empírico" das obras. Acredito que este fato possibilitou um jogo rico de interpretações. É o meu desejo que as entrevistas hajam dado aos antropólogos israelenses um espaço para ratificar ou retificar posições defendidas duas décadas antes da composição desta tese.

⁶¹ - Assim, para o filósofo alemão, o exercício de interpretação implica: "[that] in reading a text, in wishing to understand it, what we always expect is that it will inform us of something. A consciousness formed by the authentic hermeneutical attitude will be receptive to the origins and entirely foreign features of that which comes to it from outside its own horizons. Yet this receptivity is not acquired with an objectivist "neutrality": it is neither possible, necessary, nor desirable that we put ourselves within brackets. The hermeneutical attitude supposes only that we self-consciously designate our opinions and prejudices and qualify them as such, and in so doing strip them of their extreme character. In keeping to this attitude we grant the text the opportunity of appear as an authentically different being and to manifest its own truth, over and against our own preconceived notions" (Gadamer in Bernstein: 1988:138).

Em relação ao objeto de estudo, foi possível observar que a preocupação dos antropólogos centrou-se em estudos étnicos⁶², cujo foco principal foi a análise das sub-unidades étnicas judaicas provenientes dos países islâmicos, conhecida em hebraico com o nome de *chequer edot ha'mizrach* (pesquisa das comunidades do Oriente). Entretanto, parece que ditas análises não tiveram como única meta essas sub-unidades étnicas. Isto, apesar dessas análises terem sido realizadas em pequenas unidades, eg. *moshavim* e *kibutzim*, e destinadas a um aprofundamento do conhecimento dos padrões de conduta, sistemas simbólicos e repertório cultural desses grupos, tanto quanto a sua articulação na sociedade israelense (às vezes explicitada; outras, de forma apenas implícita, nos textos acima analisados). É a minha hipótese que num Estado em construção, existiu um outro objetivo subjacente às pesquisas até aqui examinadas: o de compreender quem somos "nós", os judeus israelenses que, inspirados pelo ideal do Reencontro dos Exílios, escolheram construir uma sociedade judaica, cujas bases se encontram na ideologia sionista, brevemente explicada no capítulo I desta tese. Em outras palavras, se para os antropólogos israelenses o objeto de estudo (aliás, o objeto de estudo escolhido pelo seu "exotismo") foi constituído por imigrantes chegados do Oriente Médio, ainda existe uma preocupação maior: a de compreender a construção da identidade de uma sociedade nacional em formação. Uma sociedade que com a chegada de judeus não-europeus, sofreu algumas mudanças, ainda que não marcantes como o defendido pelo o ideal sionista em sua versão hegemônica, i.e., o de uma sociedade secular e socialista.

Assim, se partimos da hipótese de que existiu tal preocupação (ainda que, como foi dito, não formulada de forma explícita na maioria dos trabalhos deste período), observamos que o contexto de relações étnicas -se posso me expressar dessa maneira-, no qual os antropólogos procuraram o caminho que os levava a mapear, descrever e compreender dita identidade nacional, se restringiu às relações intra-étnicas dentro da população judaica israelense, ignorando quase que por completo as relações com os grupos étnico-nacionais árabes.

⁶² - Por esta razão torna-se por demais curiosa a colocação de Harvey Goldberg, na introdução da revista *Ethnic Groups*, dedicada exclusivamente a Israel, quem afirma, após informar o leitor da diversidade cultural e da quantidade de grupos étnicos que coabitam no país, tanto judeus como não judeus, o seguinte: "... but somewhat surprisingly to the outsider, the study of ethnic groups comprise a modest theme in the social research conducted in the country, and much less than one would expect - given the possibilities" (Goldberg 1977:163).

Se partimos da idéia que a identidade étnica (qualquer expressão *qvadote*) seja a identidade étnica ou a identidade nacional), se constrói basicamente numa situação de contraste, i.e., constitui-se como resultado da oposição entre dois grupos, vimos como a diferença entre *ashkenazim* e *mizrachim* foi o ponto de partida para tentar uma formulação da identidade nacional israelense judaica. No entanto, com a exceção da obra de Baldwin⁶³, Differentiation and Co-operation in an Israeli Veteran Moshav, incluída no Projeto Bernstein, não houve pesquisas antropológicas sobre a população de origem européia.

Tomando como referência a relação inextricável entre identidade étnica e ideologia étnica -analisada em profundidade em Cardoso de Oliveira (1976)-, onde a ideologia que expressa a identidade étnica numa situação de contato entre a sociedade nacional e minorias étnicas é basicamente etno-cêntrica, no caso israelense, se poderia afirmar que a ideologia nacional negou, em certa medida, a identidade das sub-unidades étnicas dos grupos de imigrantes dos países islâmicos. Digo "em certa medida" uma vez que, apesar dos textos antropológicos dessa época expressam uma preocupação por mostrar o grau e os mecanismos de adaptação dos novos imigrantes à sociedade moderna, eles não escondem um grande interesse pelo conhecimento e preservação de alguns componentes do repertório cultural desses grupos.

Contudo, parece lícito afirmar que o etno-centrismo foi um componente característico desse período da antropologia israelense. Como destaca Cardoso de Oliveira:

"Parece evidente que a ideologia igualitária é uma anti-ideologia étnica". Se caracterizarmos a ideologia étnica como uma forma em que se assumem representações etnocêntricas, isto é, aquelas representações engendradas por uma não-relativizada concepção de si, veremos que ela não "admite" uma concepção igualitária entre etnias, entre seu próprio grupo e um outro, entre "nós" e os "outros". A ideologia igualitária, por seu lado, supõe que o "'grupo" ou a sociedade portadora dessa ideologia não se assuma como uma etnia, uma vez que suas representações estariam moldadas por um padrão "universalista", se assim podemos nos expressar". (Cardoso de Oliveira 1976:71).

⁶³ - Acredito importante destacar que Baldwin, que também trabalhou sob a direção de Gluckman, não é judia. Provavelmente seja esta razão de ter escolhido um *moshav* povoado por imigrantes da Europa Oriental; objeto de estudo, com certeza, o suficientemente "exótico" para uma antropóloga inglesa não judia.

Essas reflexões levam a um ponto muito importante, abrindo-nos o caminho que nos leva a encontrar uma resposta à omissão do termo *edá* para os israelenses de origem européia. Aliás, quais são os grupos que a História conhece mais "cosmopolitas" ou "universalistas" que os judeus da Europa?⁶⁴ Partindo do pressuposto que a resposta seja positiva, parece que os antropólogos israelenses, como representantes desse grupo, expressaram a sua ideologia "universalista" e, como consequência disto, etnocêntrica, na sua visão e compreensão da sociedade israelense.

Chegamos às últimas considerações que gostaria fazer no que diz respeito ao tratamento da etnicidade intra-judaica entre os antropólogos israelenses. Por um lado, ficou clara -tanto nos textos como nos depoimentos- a adesão da comunidade de antropólogos ao ideal do Reencontro dos Exílios. Poderíamos ir além e afirmar que dentro dessa percepção da realidade, de maneira similar à das elites políticas, os antropólogos parecem haver interiorizado como parte constitutiva desse ideal o fato de que a sua missão era "absorver" o Outro (os imigrantes dos países islâmicos) e não serem "absorvidos" por ele⁶⁵. Nas pesquisas sobre esses grupos, destaca-se o fato de os antropólogos não se colocarem como pertencentes a uma sub-unidade étnica particular, e sim como emergentes de uma categoria não explicitada, porém presente: "o israelense"⁶⁶.

Por sua vez, a categoria *edot ha'mizrach*, que abrange grupos tão dispares como marroquinos, yemenitas, egípcios, búlgaros, kurdos, espanhóis, iraquianos, persas, egípcios; religiosos e laicos, coadjuvou na produção de um estilo antropológico com matizes nitidamente etnocêntricos. Por um lado, as características desses grupos foram concebidas como folclóricas e/ou como elementos cuja função mais importante foi a de viabilizar uma boa adaptação à sociedade israelense, assim como esta foi concebida pelas elites *ashkenazim*. Por outro, os distintos grupos são compreendidos como pertencentes a uma mesma e

⁶⁴ - Talvez seja interessante para o leitor ter conhecimento de um "exercício" que fiz durante a minha estadia em Israel. Seguindo a orientação de Eisenstadt, perguntei a israelenses (cuja origem evidentemente é européia) a qual *edá* pertencem. As respostas estiveram marcadas por uma reação de surpresa (e até rejeição), misturada com a complacência de quem está falando com alguém que desconhece o sistema classificatório aceito na sociedade nativa. E as respostas, evidentemente, tiveram como objetivo explicar-me que o termo *edá* é utilizado com exclusividade para a designação dos judeus cujas origens se remontam aos países do Oriente Médio.

⁶⁵ - O termo "absorção" (em hebraico: *klitá*) também forma parte do vernáculo. Além do mais, existe em Israel o Ministério de Absorção cuja função é, paralelamente ao da Agência Judaica, que por sua vez, funciona como um Órgão para-estatal, sentar as bases infra-estruturais para o acolhimento dos novos imigrantes chegados ao país.

⁶⁶ - Nas conclusões da Terceira Parte desta tese, profundarei na relação entre o antropólogo israelense e "seu nativo", tanto em se tratando de judeus provenientes dos países islâmicos, como dos árabes.

única categoria (*edot ha'mizrach*), basicamente homogênea e praticamente invariável ao longo do tempo⁶⁷. É nesse sentido que a absorção desses grupos pela sociedade geral pareceria ser aceita pelos antropólogos na medida em que:

"When so described, the culture appeared to "need" progress, or economic and moral uplifting. In addition, the "timeless" traditional culture" served as a self-congratulatory reference point against which Western civilization could measure its own progressive historical evolution" (Rosaldo 1984:31).

A dicotomia utilizada por Rosaldo: Ocidente\Culturas não ocidentais, e as implicações políticas que tal dicotomia leva consigo, parece poder ser extrapolada ao caso israelense, sendo os *ashkenazim* (e os antropólogos) os portadores de uma cultura com valores morais, sociais, econômicos e culturais superiores. Da mesma forma, poder-se-ia fazer uma analogia com a dicotomia criada por Said: Oriente\Ocidente, principalmente na seguinte colocação do autor:

"...European culture gained in strength and identity by setting itself off against the Orient as a sort of surrogate and even underground self." (Said 1978:3)

A preocupação das elites políticas e intelectuais israelenses em construir uma identidade nacional que superasse as identidades particulares (ou sub-identidades) dos imigrantes dos países islâmicos, permite observar, da mesma maneira como o faz Said, uma estreita relação entre poder e conhecimento sendo que, como vimos neste capítulo e nos precedentes, os antropólogos israelenses foram ativos em legitimar uma ideologia política determinada, não só nas suas práticas discursivas.

Contudo, é necessário salientar que à diferença das realidades pesquisadas pelos autores acima citados, não existiu nem existe, no que diz respeito às sub-unidades étnicas judaicas, uma luta política pela conquista da soberania nacional. É por essa razão que acredito que as conclusões que melhor nos permitam compreender este período da antropologia israelense, ficarão mais claras após termos um panorama das pesquisas realizadas sobre grupos étnico-nacionais (eg.

⁶⁷ 67 - Acredito não ser um exagero me expressar dessa maneira já que, apesar dos antropólogos mostrarem nos seus textos as mudanças ocorridas entre diferentes imigrantes do Oriente Médio no novo contexto social, o fato de continuar chamando-os de *edá*, faz com que os mesmos apareçam como portadores dos principais componentes sócio-culturais que permitem a sua classificação dentro desse grupo. Poderíamos ir além e afirmar que dita categoria é adscritiva, uma vez que não existe a possibilidade dos sujeitos nela classificados mudar o seu status no que diz respeito a essa classificação.

árabes), cujo objetivo foi alguma vez e, para alguns continua sendo, o separatismo do Estado de Israel. Em outras palavras, a etnicidade, assim como foi concebida nos estudos antropológicos israelenses da época que aqui nos ocupa, será mais compreensível para o leitor após tomar conhecimento da situação de contato entre os diferentes grupos **étnicos** e **nacionais** que interatuam na sociedade israelense.

No que diz respeito à entrada em cena de Max Gluckman na Academia do país, torna-se difícil falar de uma ruptura epistemológica com o paradigma eisenstiano, apesar das mudanças assinaladas, principalmente no que diz respeito à redefinição na hierarquia das Ciências Sociais, com a respectiva legitimação definitiva da antropologia como disciplina independente. Por um lado, isto se observa na similaridade do objeto de pesquisa privilegiado entre antropólogos e sociólogos. Por outro, em relação às abordagens desenvolvidas. Assim, apesar da característica essencial das pesquisas antropológicas ter sido o trabalho de campo intensivo em pequenas unidades -o que as distinguiu das pesquisas realizadas pelos sociólogos-, a grande maioria delas continuou sendo, basicamente, funcionalista. Na introdução de The Predicament of Homecoming, Dshen e Shokeid -que como vimos, estiveram entre os antropólogos que consolidaram a antropologia em Israel- deixam clara a sua posição em relação a este tópico. Nas palavras dos autores:

"We feel that little new light is shed on a phenomenon when discussed in the frame of such blanket concepts as "acculturation", "modernization", "cultural change" or "revitalization". We seek in these studies to approach symbolic phenomena in terms that are more specifically suited to the analysis of symbolic action. At the same time we maintain an institutional-societal focus on the phenomena and remain committed to a structural-functionalist position in the broadest sense of the term". (Dshen & Shokeid 1974: 35)⁶⁸.

Após esta tentativa de avaliação da influência estratégica de Max Gluckman consolidada na antropologia israelense, cabe agora passarmos para o exame dos estudos feitos sobre a população árabe em Israel, de modo a nos permitir avaliar sua repercussão na dinâmica da própria disciplina.

⁶⁸ - Os grifos são meus.

CAPÍTULO V

A ESCOLA DE MANCHESTER, O MARXISMO E A "QUESTÃO ÁRABE" EM ISRAEL

In writing for an English-Speaking audience and conscious of the image portrayed of their society, Israeli Social Scientists have carefully avoided detailed analysis of the Palestinian minority in Israel

Ella Zureik, 1987

Introdução

No presente capítulo remeterei a análise a um período de aproximadamente duas décadas, i.e., desde meados da década de sessenta até meados da década de oitenta. Nesse período, três antropólogos se dedicaram à pesquisa de comunidades árabes: Henry Rosenfeld e Erik Cohen, ambos da Universidade Hebraica; e Emanuel Marx, da Universidade de Tel Aviv. A obra de Rosenfeld, antropólogo americano que se radicou em Israel nos anos cinqüenta, se centrou em trabalhos de campo realizados em aldeias árabes, principalmente na Galiléia, sendo sua a sua orientação, basicamente marxista. Erik Cohen escreveu diversos artigos sobre as problemáticas típicas das chamadas cidades "mistas". Emanuel Marx, por sua vez, dedicou grande parte da sua carreira à pesquisa dos beduínos, tanto os que habitam o deserto do Neguev, até hoje nos limites do território israelense, como daqueles que ocupam o Sinai, região que sucessivamente esteve sob controle turco, britânico, egípcio, israelense e, após o Tratado de Paz assinado entre Sadat e Begin em 1982, passou novamente à jurisdição egípcia.

Os três antropólogos citados são judeus. Isto não implica que eles hajam sido os únicos antropólogos judeus que pesquisaram grupos árabes. Existem outras pesquisas sobre os árabes, como as realizadas por Ginat (1976) e Kressel (1981). Por outro lado, nesse mesmo período, dois antropólogos árabes-israelenses: Sharif Kanaana e Khalil Nakhleh investigaram os árabes de Israel.

O motivo de ter escolhido as obras de Rosenfeld, Cohen e E. Marx obedece ao fato de que elas podem ser catalogadas -ao meu ver- como paradigmáticas do período sob análise. Por outro lado, não se pode falar -pelo menos isso acredito eu- da pertença, de Kanaana e Nakhleh ao *establishment* antropológico israelense. Se bem que ambos trabalharam por períodos curtos em diferentes instituições do país, todavia, não o fizeram de modo permanente¹. O conflitivo tópico da composição étnico-nacional da comunidade israelense de antropólogos será tratado nas Conclusões Finais desta tese. Contudo, já nas páginas a seguir, me remeterei à obra de antropólogos e sociólogos árabes-israelenses, cujo objetivo principal é a crítica dos trabalhos levados a cabo pelos antropólogos judeus supra citados.

Finalmente, o fato de Erik Cohen, Emanuel Marx e Henry Rosenfeld terem escrito trabalhos sobre diferentes aspectos da sociedade israelense judaica, permitirá levar a cabo uma comparação entre as suas pesquisas e as realizadas pelos antropólogos cuja obra, dedicada com exclusividade à questão intra-étnica na sociedade israelense, já foi analisada no capítulo precedente².

V.1 Árabes e Judeus na sociedade israelense. A Abordagem inter-étnica de Emanuel Marx

O antropólogo Emanuel Marx, nascido na Alemanha, chegou a Israel na década de quarenta. Em 1955 começou a se interessar pelos beduínos, e sobre eles escreveu a sua dissertação de Mestrado sob a orientação de Eisenstadt. Contudo, rapidamente se afastou deste, para dar começo a pesquisas propriamente antropológicas, cuja inspiração se encontra na Antropologia Social britânica, mais precisamente, na Escola de Manchester. Todavia, como poderá ser observado pelo leitor, é difícil considerar a abordagem de E. Marx como estando estritamente

¹ - Na estrutura institucional das universidades israelenses existe uma categoria: *kviut* (categoria similar à de titularidade nas universidades brasileiras). Até o dia de hoje, é ínfima a representatividade dos árabes na Academia Israelense em geral. No que diz respeito às Ciências Sociais, somente um sociólogo, Majid Al-Haj, tem a *kviut* como Professor da Universidade de Haifa.

² - Em razão de que um dos antropólogos citados não aceitou ser entrevistado; e outro não permitiu a gravação da conversação que mantivemos, o presente capítulo se centrará nos textos escritos.

engajada na antropologia britânica. A sua obra prima, Beduin of the Negev, foi publicada em 1967 pela Manchester University Press³.

Uma leitura rápida da obra supra citada, já nos apresenta uma visão da sociedade israelense bem diferente daquela que tivemos oportunidade de apreciar nos textos analisados no capítulo anterior. Refiro-me, principalmente, àqueles que trataram da "questão árabe". Assim, nas primeiras páginas do livro mencionado, E. Marx contextualiza a situação dos beduínos num sistema de relações que tem, como pano de fundo, a presença decisiva e disruptiva do Estado de Israel no seu sistema de relações socio-econômicas.

Vejamos como E. Marx introduz o leitor no mundo de relações intrincadas entre os dois grupos, principalmente no que diz respeito à transformação na estrutura socio-econômica pela qual passaram estes últimos com a "entrada em cena" do Estado de Israel em suas vidas. Assim, após explicar as mudanças ecológicas (principalmente as relacionadas aos recursos naturais: água e terra), E. Marx continua:

"Secondly, there is the political impact of the Israeli Administration, with its bureaucratic machinery, and the special Military Administration for the Bedouin of the Negev. Thirdly, there is the gradually increasing impact of the dynamic Israeli economy on the Bedouin life, involving wage labor, taxes and so forth" (E. Marx 1967:4)⁴.

Com o objetivo de descrever e analisar a situação dos beduínos, o antropólogo faz um percurso histórico cujo objetivo é mostrar as drásticas mudanças vivenciadas por aqueles que moram no deserto do Negev, como consequência das guerras que os transformaram em cidadãos de diferentes entidades estatais⁵. É deste modo que E. Marx tenta explicar a realidade dos

³ - Na atualidade, Emanuel Marx é representante da Academia israelense no Cairo, onde participa na criação de convênios para o desenvolvimento da Ciência entre ambos os países, tanto na área das Ciências Exatas, como na das Ciências Sociais.

⁴ - Os grifos são meus.

⁵ - Para quem está habituado a ver nos ingleses o símbolo *par excellence* do imperialismo, talvez resulte interessante, e até curioso, ter acesso aos depoimentos recolhidos por E. Marx entre os beduínos em relação aos britânicos, comparando-os com os egípcios e os israelenses. À guisa de exemplo: "The British were good to us, they are the best government in the world. They were always true to their word, and we were at liberty to do as we liked, except fight one another. The whole country was ours then, and nobody bothered about permits for work, for weapons, or even for the sale of animals" (E. Marx 1967:10).

beduínos enquanto cidadãos do Estado Israel, fato ocorrido como resultado da Guerra de 1948⁶.

E foi o confronto bélico entre Israel e Egito o que produziu um efeito devastador na estrutura sócio-econômica dos beduínos, uma vez que as longas extensões de pastoreio desses nômades foram decretadas pela Administração israelense "zona fechada", restringindo as rotas tradicionais de mobilidade ou deslocamento dos mesmos. Essa medida foi justificada pelas autoridades governamentais como condição necessária para a manutenção da "Segurança Nacional". Porém, E. Marx interpreta esse fato desde uma perspectiva mais complexa. Assim, para o antropólogo, essa medida teve no seu bojo um duplo interesse.

Primeiro: a concentração dos beduínos numa zona fechada possibilitou às autoridades israelenses um controle rígido das atividades levadas a cabo por eles⁷. E se bem a imposição de um governo militar nas zonas majoritariamente povoadas por árabes, como por exemplo, em Sharon, na Galiléia e no deserto do Negev, haja atingido em certo grau o seu objetivo, i.e., neutralizar eventuais levantamentos contra o estado de Israel⁸, na região habitada pelos beduínos, o resultado dessa medida foi mais eficaz. Como explica E. Marx:

"The Military Administration has been able to exercise its powers more extensively in the Negev than in the other military zones. In the latter the local Arab population was articulate, could exert political pressure on the authorities, and could defend itself through legal action. The illiterate Bedouin of the Negev are not versed in these ways, and moreover had for many years been under government tutelage. Thus they were less able to restrain the Military Administration. Up to 1958, movement permits were issued in limited number and usually for short periods. Later control was lightly relaxed, and policy was as far as possible not to deny anyone movement permit, but if necessary to apply various limiting conditions. The most stringent of these can affect the period of validity of the permit and the localities the bearer is permitted to visited" (E. Marx 1967:38).

⁶ - Considero importante salientar que tanto em 1948 quanto em 1967, os beduínos, com raras exceções, se mantiveram neutrais nos confrontos bélicos entre Israel e seus vizinhos árabes.

⁷ - A situação dos beduínos, sujeitos a mudanças políticas e econômica constantes, contribuiu a que o comércio ou, mais precisamente, o contrabando, principalmente de armas, ópio e hashish, se transformasse numa alternativa de sobrevivência do grupo até os dias de hoje, que se desenvolve simultaneamente ao pastoreio.

⁸ - Insurreições contra o Estado Judeu foram incitadas de forma constante na imprensa árabe dos países vizinhos a Israel, principalmente, através do rádio no Cairo.

Simultaneamente, nos conta E. Marx, as autoridades israelenses alteraram as hierarquias tradicionais dos beduínos em alguns casos; e/ou aumentaram o poder dos chefes tradicionalmente reconhecidos pelas comunidades, em outros. Através dessa estratégia, o governo logrou aumentar a dependência dos beduínos em relação ao Estado de Israel, já que só através dos chefes aceitos pela Administração Militar como representantes da população, os beduínos tinham a possibilidade de colocar reivindicações perante as autoridades, ou conseguir que lhes fossem concedidas certas prebendas. Por sua vez, cabe mencionar que a Administração Militar israelense fez com que a afiliação a uma tribo se constituísse numa obrigação para os indivíduos⁹.

O segundo objetivo da Administração Militar foi, segundo E. Marx, o afastamento dos beduínos do mercado de trabalho israelense, uma vez que as mudanças na estrutura socio-econômica deles, os obrigaram a procurar estratégias alternativas de sobrevivência. Contudo, para compreender este processo, devemos lembrar que já na década de cinqüenta, o Estado de Israel quase que duplicou a sua população com a chegada de grande fluxo de imigrantes. E esse Estado recém estabelecido, num território paupérrimo em recursos naturais, que acabava de passar por uma Guerra na qual um por cento da população pereceu, não tinha a infra-estrutura necessária para oferecer pleno emprego aos imigrantes¹⁰. Por outro lado, a maioria desses imigrantes que, como vimos, chegaram dos países do Oriente Médio, não constituíam uma mão de obra qualificada. Assim, segundo E. Marx, como medida para evitar uma competição entre ambos os grupos -entre os quais os beduínos representavam a mão de obra mais barata e, como conseqüência disto, se apropriariam rapidamente dos poucos postos de trabalho-, as Autoridades israelenses, os "isolaram" em zonas militares. Nas palavras de E. Marx:

"In desperate efforts to integrate the new immigrants economically each job counted, and the authorities feared that Bedouin would take on work which could be given to the immigrants. The Bedouin were making a

⁹ - Assim: "Every Bedouin had to have a tribal affiliation, which was entered on his identity card, that vitally important document which confirmed his legal domicile in Israel. The tribal affiliation could be altered only by consent of the Military Administration, which was rarely forthcoming in the early years (E. Marx 1967:40).

¹⁰ - Como foi repetido ao longo desta tese, um dos objetivos das elites políticas israelenses, foi o auto-abastecimento da população judaica através da produção agropecuária. Este *desideratum* tinha dois objetivos: por um lado, a volta à "normalidade" da nação judaica que, na Diáspora, esteve banida de exercer atividades ligadas à agricultura; por outro, o emprego de mão de obra árabe, solaparia um dos outros pilares do sionismo: o pleno emprego numa sociedade construída sobre bases socialistas. Contudo, esses ideais nem sempre foram atingidos, sendo que os árabes, por constituírem uma mão de obra barata, foram empregados em diversos âmbitos, incluindo *moshavim* e *kibbutzim*.

living out of their traditional pursuits and were accustomed to low standards of living, so that when entering the labor market in the towns they were satisfied with low wages and could easily dislodge the immigrants from hard-won jobs. There was also some apprehension that new immigrants settled in the Western Negev would yield to the temptation to let low-paid Bedouin do their farming for them... This would have mitigated the painstaking efforts made to turn the settlers into earthbound farmers¹¹. It was felt that the Bedouin were already self-supporting and should stay at their traditional pursuits" (1967:46).

A intrincada situação de contato entre os beduínos e a sociedade israelense (ainda que E. Marx ilustre de forma recorrente similares confrontos entre os beduínos e as autoridades egípcias), com a sua conflitiva articulação na economia, é retomada pelo antropólogo em vários textos. Entre eles, cabe salientar um interessante artigo, cuja tese central é que, apesar das mudanças nas atividades produtivas dos beduínos, como consequência das sucessivas guerras (das quais foram vítimas passivas), com os seus respectivos re-acomodamentos sócio-econômicos, não pode se falar de uma "sedentarização" desses nômades. E. Marx explica a sua tese descrevendo e analisando minuciosamente como, em épocas de estabilidade política, os beduínos rapidamente retomam as suas atividades tradicionais, i.e., o pastoreio (cf. E. Marx 1980).

Porém, o que aqui nos interessa é incursionar num outro aspecto da obra de Emanuel Marx: a sua abordagem étnica e, como resultado disto, a sua compreensão da sociedade israelense.

Em relação aos beduínos, na entrevista que o antropólogo me concedeu em 1993, fez questão de salientar que desde sempre os considerou como parte constitutiva da sociedade israelense. Ao mesmo tempo, respondendo à minha pergunta em relação a eventuais dificuldades em pesquisar grupos árabes como parte do Projeto Bernstein, E. Marx negou que houvesse qualquer pressão por parte de Eisenstadt e Gluckman para que investigasse alguma sub-unidade étnica judaica¹².

¹¹ - Já vimos as dificuldades das autoridades do Jewish Agency's Settlement Department para "converter" os novos imigrantes em colonos. Os grifos são meus.

¹² - Uma resposta similar me foi dada por Uri Almagor que, já na década de sessenta, começou a se interessar pela África e fez seu Ph.D em Manchester. Sobre a base desses dados pode-se afirmar que apesar de existir um interesse muito grande na Academia israelense pela pesquisa das sub-unidades étnicas judaicas em Israel, não se censurou e/ou obstaculizou a investigação de outros grupos étnicos e/ou tópicos.

A estas considerações, deve-se acrescentar que o interesse ou, se se quer, a preocupação de Emanuel Marx com os árabes em Israel, extrapola os grupos considerados cidadãos do Estado, como o são os beduínos, de igual maneira que os drusos¹³ e os árabes muçulmanos e cristãos. Assim, em parceria com Ben-Porat, E. Marx escreveu um relatório sobre a situação dos refugiados palestinos nos campos da UNRWA. Segundo o antropólogo, o objetivo desse relatório foi quebrar certos estereótipos vigentes na sociedade israelense. Entre eles, destacar o fato de que passados vinte anos após a Guerra dos Seis Dias, os habitantes do campo ainda mantinham o status de refugiados, sendo que dito status, em teoria, só pode ser concebido como transitório. Porém, E. Marx comentou que foi pouca a receptividade de dito texto na comunidade de antropólogos, destacando ao mesmo tempo, o fato de que os dois cientistas sociais foram muito bem recebidos entre os palestinos, que viram na "visita" dos antropólogos, um modo alternativo de difundir a sua situação entre os judeus.

E essa população israelense judia ou, mais precisamente, a sociedade israelense holisticamente abordada -cujas relações conflitivas com a população árabe não foram suficientemente investigadas pelos seus colegas- também se constituiu num objeto de pesquisa para E. Marx. Não por acaso, em 1980, o antropólogo editou uma coletânea de artigos denominada A Composite Portrait of Israel.

No texto por ele escrito: "On the anthropological study of nations", E. Marx faz um percurso crítico das teorias funcionalistas para o estudo "antropológico" da nação. Partindo de Malinowski até Gluckman; e de Radcliffe-Brown a Boas, E. Marx explica o porquê da sua rejeição às diferentes variantes do funcionalismo no estudo da nação. A sua crítica parte da premissa de que o funcionalismo reduz o Estado à sociedade e à cultura. E se bem que dentro dessas abordagens, em certos casos, sejam contempladas as influências que o Estado-nação recebe das sociedades vizinhas, ele ainda é concebido como uma entidade distinta, i.e., como um sistema fechado. Essa abordagem, segundo E. Marx, parte do pressuposto de que é possível extrapolar as metodologias utilizadas para a análise de sociedades simples às sociedades complexas, e implica uma visão do Estado como basicamente estável, culturalmente integrado e, finalmente, como um organismo

¹³ - Como consequência de negociações levadas a cabo entre as hierarquias mais altas dos beduínos e dos drusos, e o governo israelense, ambos os grupos decidiram formar parte dos quadros do Exército Israelense.

estruturalmente homogêneo. Sendo esse o estado de coisas, para o antropólogo israelense, essas concepções são, pelo menos, reducionistas. A sua proposta -se a minha leitura do texto for correta-, é que os antropólogos abordem a sociedade (neste caso, a nação) como um sistema multi-dimensional, cujos limites são essencialmente mutáveis, de acordo com as diversas situações e variações encontradas na realidade (cf. E. Marx 1980).

No que diz respeito à análise da nação israelense, se assim posso me expressar, como levar a cabo esta proposta alternativa? Curiosamente, a resposta mais conclusiva que nos fornece E. Marx, parece estar numa nota de rodapé, onde a crítica que faz à abordagem eisenstiana em relação a esse tópico, abre-nos o caminho para compreender de forma clara e concisa a sua postura perante essa questão. Assim:

*"While Eisenstadt's monumental **Israeli Society** (1967) is not in the anthropological tradition, it employs the same basic image of society: Israel is a country whose boundaries are those of the state. This is so self-evident to Eisenstadt, that he never defines 'society'. His study aims "to provide a systematic analysis of the development of the Jewish community in Palestine.... [and] the country's society" (Eisenstadt, 1976, p.1). Consequently, the analysis gives precedence to the state and its organs, and has little to say about external forces impinging on Israel, such as the Jewish diaspora, economic and political dependence on foreign states, and the Arab-Israeli conflict. Fortunately, he occasionally breaks out of the self-imposed boundaries, for instance when he discusses the major waves of Jewish immigration to Palestine...." (E. Marx 1980:26).*

Esta visão da sociedade israelense -ainda que seja através de uma crítica à abordagem de Eisenstadt e, poderíamos acrescentar, à grande maioria de pesquisas realizadas na época-, será levada em conta para termos uma idéia da postura diferente de Emanuel E. Marx no que diz respeito à questão intra-étnica em Israel.

Isto posto, acredito significativo salientar que na conversação que mantivemos, E. Marx fez questão de destacar a sua rejeição às abordagens características da antropologia israelense do período sob análise, por conceberem a etnicidade mais como um fato dado que um processo em permanente construção. Em outras palavras: para E. Marx, a essência da etnicidade está em ser um "processo", i.e., em estar em constante mudança. Ao mesmo tempo, não se pode compreender essa característica essencial sem conceber a etnicidade como sendo

basicamente situacional. Desse modo, em relação aos imigrantes chegados a Israel, o antropólogo afirma que em situações similares (geralmente condições adversas, expressadas nas dificuldades dos imigrantes em compreender os diferentes mecanismos e códigos da nova sociedade, altamente burocratizada¹⁴), indivíduos e/ou grupos de diversas origens mostram um padrão de comportamento quase que idêntico.

Um texto de E. Marx ilustra claramente a sua concepção da etnicidade no que diz respeito ao tópico acima mencionado. Além do mais, o fato do texto ter uma versão hebraica e outra inglesa, nos possibilitará, mais uma vez, analisar os conceitos escolhidos por um antropólogo israelense para a designação dos mesmos fenômenos em ambas as línguas.

O artigo em questão apareceu numa coletânea organizada por Gluckman em 1970: The Allocation of Responsibility. Vejamos de que maneira o antropólogo sul-africano resume o texto de E. Marx, salientando a sua abordagem (e, poderíamos acrescentar, a dele próprio?):

"E. Marx's study of acts of personal violence in an Israeli development town deals with minor assaults, or threats of assaults, on officials on whom immigrants are very dependent; with willful destruction of property in public; with assaults by spouses to each other or on a child; and with assaults on themselves by ostensible would-be suicides. He uses these acts of violence to present a general theory about the connection between certain types of act of social relationship. Since an act of violence has thus to be related to a matrix of social ties, each act must be seen as performed to a certain public... These types of violence are aimed at mobilizing help, with public support; but must oneself have sufficient resources, either in economic good or in social relationships, if one is to hope to be successful" (Gluckman 1970: xxii-xxiii).

Mas quem são esses imigrantes tão violentos? O fato de Gluckman não fazer menção à sua origem étnica e/ou cultural, talvez possa ser interpretado como uma consequência previsível das explicações características da antropologia social britânica, na qual a "cultura" não possui um espaço privilegiado. Porém, a obra da

¹⁴ - Talvez seja necessário fornecer ao leitor alguns dados para que melhor possa compreender as colocações de E. Marx. Assim, a sociedade israelense é altamente burocratizada e centralizada. Nesse contexto, os imigrantes, apenas chegados ao país, dependem diretamente de diferentes órgãos, tanto para questões relacionadas com a moradia, passando pela obrigatoriedade do estudo da língua hebraica; desde o seguro médico, até o registro no quadro de profissionais desempregados. Esta dependência das diferentes instituições públicas para a "adaptação" dos imigrantes (que continua até a atualidade, ainda que de modo menos rígido), nos anos cinquenta, era decisiva para a incorporação do indivíduo e sua família à sociedade; incluindo os cupons de racionamento, o recrutamento no Exército, e as oportunidades no mercado de trabalho.

qual nos ocupamos aqui é a do antropólogo israelense. Assim, o que, ao meu ver, confere ao texto uma grande originalidade, é o fato de não salientar uma vez e outra, na sua análise desses atos de violência -do modo em que o fizeram os colegas da sua geração- a origem étnica dos seus nativos, a saber: imigrantes do Marrocos¹⁵.

Esta, aliás, é uma constante observada ao longo do texto. Detenhamo-nos na versão hebraica. Nela, quando o antropólogo informa ao leitor a origem dos seus nativos, eles são designados como *olim me'eizorim shonim be'Marroco* (*olim* de diferentes regiões do Marrocos) e *iotzei eizorim kfariim be'marroco* (originários de regiões rurais do Marrocos) cf. E. Marx 1982:136, 138. Desta maneira, o termo *edá*, tão caro aos antropólogos analisados no capítulo precedente, não aparece nos textos de E. Marx.

Para dizer de outro modo: à diferença dos textos analisados no capítulo anterior (onde o *background* dos imigrantes do Oriente Médio se constituiu na causa principal para a explicação dos "distúrbios de comportamento", a "má adaptação" dos mesmos à, e as lutas na sociedade israelense), E. Marx tenta explicar as origens da violência na pequena cidade em desenvolvimento por ele pesquisada, a partir de uma outra perspectiva. Assim, para o antropólogo, é a falta de familiaridade dos imigrantes com uma sociedade altamente burocratizada e a sua respectiva organização hierárquica, a causa principal das recorrentes manifestações de violência demonstradas pelos marroquinos. Uma ilustração da ignorância dos códigos vigentes na sociedade israelense por parte deles, é o fato de enviarem cartas ao Presidente o ao Primeiro Ministro do país com o objetivo de resolver problemas pessoais. Numa passagem da versão inglesa do texto ficará clara esta colocação. Assim:

"This ignorance may be due to lack of information or of communicative devices. It is often compounded of a limited acquaintance with the language ('All the officials at the main office speak Yddish' is how one man put this point, quite contrary to the fact. He implied that the officials were speaking a language he did not understand properly, and that they were ethnically different, so that it was difficult for him to communicate with them)..." (E. Marx 1972:298).

¹⁵ - Considero importante levar em conta que, como foi explicado em outra parte desta tese, no imaginário da sociedade israelense, os marroquinos foram e são concebidos como "essencialmente violentos".

Finalmente, E. Marx não deixa de destacar o fato de que todos os casos de violência por ele relatados são produto de uma estrutura social altamente defeituosa, e não consequência do repertório cultural específico do grupo de imigrantes por ele pesquisados. Uma estrutura burocrática que o antropólogo fez questão de acrescentar na entrevista, constrói um mundo de estereótipos através de uma linguagem que, segundo ele, foi apropriada pelos antropólogos que trabalharam no marco dessas instituições. Nas suas palavras:

"É que quando as pessoas começam a trabalhar nesses Órgãos, elas rapidamente se adaptam a eles. Daí o fato de que quando você lê textos de antropólogos que trabalharam na Agência Judaica, por exemplo, vai perceber que eles falam a linguagem da Agência Judaica. Eles não utilizam a linguagem antropológica conhecida por nós. É assim que uma grande quantidade de fenômenos conhecidos por nós com determinados nomes, adquirem terminologias diferentes. Terminologias que estão pensadas a partir dos objetivos desses Órgãos".

Vemos, pois, a posição crítica de E. Marx em relação à falta de reflexividade no uso de conceitos pelos antropólogos da sua geração. E se bem que as reflexões citadas datem de 1993, uma das características mais interessantes da obra de E. Marx é o fato de que já na década de oitenta, haja pensado a sociedade israelense desde uma postura que poderíamos chamar de vanguarda. Vejamos, à guisa de exemplo, como E. Marx explica a visão hegemônica da sociedade israelense no que diz respeito a sua composição étnica. Em um marcado contraste com a visão dos seus colegas, E. Marx afirma:

"The most widely held premise appears to be that dividing the population into two opposing aggregates: the "Western" Jews and the "Oriental" Jews. In this scheme the Arabs of Israel are not assigned a fixed place. The distinction is made to explain, at least partly, why a kibbutz inhabit mostly by "Western" Jews will not allow a member to bring in his Oriental girl-friend. The treatment of welfare clients is partly determined by their ethnic origin. Dockers elect their leader on an ostensibly ethnic affinity. These are examples selected from a large number of situations in which ethnicity is in evidence. One gains the impression that the dual division provides Israelis with a sense of belonging: people stemming from every corner of the earth are assigned to one or the other category, and the two together, the Oriental and Western Jews, are parts of a greater whole, of Israel. The mental

premise can thus, on occasion, become an ideology" (E. Marx 1980:25)¹⁶.

Este breve mapeamento da vasta obra de Emanuel E. Marx permitiu observar uma construção "antropológica" da sociedade israelense, se assim posso me expressar, diferente daquela marcada pela ortodoxia estabelecida nas pesquisas que tiveram, como objeto central de análise, as sub-unidades étnicas judaicas. Estas discrepâncias se expressam em vários níveis. Devemos destacar, entre elas, a escolha do objeto de estudo, a visão da sociedade israelense enquanto nação, a abordagem étnica para a compreensão dessa nação e, finalmente, a historicidade do Estado de Israel. Além do mais, o leitor deve ter podido observar, pelo exposto, que a guerra não é somente mencionada por E. Marx, senão que se situa entre as causas (explicitadas e minuciosamente analisadas nos textos) que deram origem à configuração do Estado de Israel ou, pelo menos, de alguns dos grupos étnicos que a constituem.

Longe está do meu objetivo analisar de forma exaustiva a obra de Emanuel Marx. O que acredito relevante é dar uma resposta tentativa à origem das diferenças entre a sua abordagem e a dos antropólogos da sua geração. Em outras palavras: poder-se -ia dizer que pelo fato de E. Marx ter se interessado pela pesquisa de uma minoria étnica em Israel, i.e., os beduínos, este fenômeno influenciou à criação de uma abordagem alternativa destinada a análise dos tópicos supra citados? Mais precisamente: será que o longo convívio com os beduínos, isto é, o trabalho de campo, exerceu uma influência na perspectiva a partir da qual o antropólogo "construiu" uma sociedade israelense diferente? Se a resposta a esta interrogação for positiva, poder-se-ia descobrir uma relação entre o "being there" e o "being here" que revelasse quão inextricavelmente são ambas as dimensões da disciplina e, tão significativo como isto, os diversos modos através dos quais esta relação pode se expressar. Todavia, para nos aproximar, ainda que seja no marco da mera hipótese, a uma resposta a esta interrogação, é preciso conhecer a obra dos outros antropólogos que, na mesma época, também concentraram os seus esforços em pesquisar os árabes.

¹⁶ - Os grifos são meus.

V.2 Os árabes em Israel: Grupos étnicos, classes sociais ou minorias nacionais?
Uma passagem pela obra de Henry Rosenfeld e Erik Cohen

Entre as primeiras pesquisas antropológicas propriamente ditas levadas a cabo em Israel, deve-se mencionar as realizadas por Henry Rosenfeld, da Universidade Hebraica de Jerusalém. Já a princípios da década de cinquenta, o antropólogo -nascido nos Estados Unidos, porém, radicado no país- dedicou-se à pesquisa de aldeias árabes. Outro tópico que despertou a sua curiosidade intelectual foi a análise das bases econômicas que deram impulso à criação e desenvolvimento do *yshuv*, questão sobre a qual escreveu uma série de artigos em parceria com Shulamit Carmi, sua mulher. Esses textos revelam uma abordagem radicalmente diferente daquelas que centraram o foco de atenção na variável ideológica como causa principal para explicar a conformação do *yshuv*, sem dar espaço a outro tipo de explicações, entre elas, as econômicas. Entretanto, nessas páginas se fará menção exclusivamente dos textos de Rosenfeld sobre os árabes.

Assim, o tópico sobre o qual se centraram as suas análises foi a estrutura da família árabe tradicional, i.e., da família extensa, e as transformações ocorridas no seu seio. Para explicar as tipicidades e o processo de mudança sofrido pela família tradicional árabe, Rosenfeld faz um percurso histórico, através do qual pretende chegar às causas econômicas que contribuíram para a sua configuração. Elas são encontradas pelo autor no sistema feudal, cuja origem se remonta a épocas anteriores às do Império Otomano. O processo de mudança, por sua vez, é explicado por Rosenfeld como resultado da passagem de uma economia feudal a uma capitalista, com o estabelecimento do Mandato Britânico, em primeiro lugar, e, definitivamente, com a declaração do Estado de Israel.

Em um dos primeiros textos publicados: "Process of Structural Change within the Arab Village Extended Family", Rosenfeld explica o seu objetivo da seguinte maneira:

"The purpose of this paper is to analyze briefly some of the processes which make for structural change within the Arab village extended family. We are interested mainly in the process of fission which occurs when sons leave their fathers, or when father dies, or when brothers subsequently separate and set up individual households. While

psychological factors and personal conflicts appear to be the major causes for fission within the family, it is our belief that economic causes, especially the particular type of property and work relations, generate this conflict in Arab village life¹⁷ (Rosenfeld 1958: 1127).

A desintegração da família extensa, organizada ao redor do princípio de virilocalidade (em relação ao status da mulher) e de patrilinearidade (no que diz respeito aos direitos de herança) obedece, segundo Rosenfeld, ao abandono da unidade, tanto pelos filhos homens casados, quanto pelos solteiros, dando origem a novas famílias nucleares que, com o tempo, se transformam, por sua vez, em famílias extensas. Esse fenômeno é atribuído a três causas principais: 1- a oportunidade de trabalho assalariado fora da aldeia; 2- as pequenas extensões de terras em posse do pai e; 3- as contradições estruturais dentro da própria família extensa. Rosenfeld analisa em detalhe esses processos ao longo de vários textos.

Contudo, essa procura por causas sócio-econômicas para explicar o processo de mudança da família árabe tradicional não é suficiente, e Rosenfeld se vê obrigado a delimitar um outro nível de análise, onde aparecem, claramente, o que o autor denomina de "contradições estruturais" dentro da família. As relações de parentesco, onde os direitos de herança são regulados de *jure* pelo Koran, mas de fato, pela tradição, constituem a variável complementar da análise. Assim, num outro texto, onde o objetivo do antropólogo é compreender o status da mulher dentro da instituição da família extensa, o cruzamento da variável econômica com as relações de parentesco é o instrumento do qual se vale Rosenfeld para nos fornecer uma ilustração da mudança no seio da família árabe tradicional.

Segundo nos informa o antropólogo, o Koran estabelece que entanto que os filhos homens repartem em partes iguais a herança do pai; as mulheres recebem a metade do outorgado aos seus irmãos. Contudo, o fato de que a mulher, ainda após o casamento, continua ligada à casa paterna, fez com que esta regra mudara. A transformação ocorreu através da renúncia de fato das irmãs à sua parte da

¹⁷. Esta hipótese é confirmada no final do artigo, onde Rosenfeld conclui: "Although personal conflicts, quarrels, and psychological factors can be offered as reasons for fission, they are secondary to, and usually fashioned by, the primary property and work relations" (ibidem 1138). Os grifos são meus.

herança em favor da proteção que os laços de parentesco lhe fornecerão durante a vida toda¹⁸.

A análise do status da mulher dentro da família árabe constitui um tópico, poderíamos dizer, secundário na obra de Rosenfeld.

No entanto, se nos textos mencionados, o estabelecimento do Estado de Israel -com o correlato de uma economia moderna-, com a sua influência na vida dos árabes, é analisado tangencialmente, num outro texto, denominado "A situação de classes da minoria nacional árabe em Israel"¹⁹, este processo recebe toda a atenção de Rosenfeld.

O leitor deve ter observado que este texto de Rosenfeld constitui o primeiro texto onde os árabes são definidos como "minorias nacionais". Ao mesmo tempo, cabe salientar que a tradução hebraica do original inglês foi literal, não existindo uma inconsistência na utilização dos conceitos²⁰.

Rosenfeld divide o texto em "Antes" e "Depois" do estabelecimento do Estado de Israel. Como breve resumo, poderíamos dizer que antes da declaração do Estado, o movimento nacionalista árabe na Palestina (apoiado e financiado pelos países árabes vizinhos) se desenvolveu como uma nítida oposição ao sionismo. Nesse processo, o que se destaca é o fato das lideranças palestinas, divididas entre si por questões religiosas e econômicas, obstaculizarem à incorporação ao movimento, das massas de camponeses árabes, totalmente dependentes delas.

Por outro lado, Rosenfeld explica o modo através do qual algumas correntes do sionismo, na sua versão socialista, contemplaram as minorias árabes como condição *sine qua non* em sua luta contra o Imperialismo Britânico²¹. Porém, o estabelecimento do Estado implicou uma re-avaliação do sionismo que priorizou a

¹⁸ - Uma ilustração da dependência das mulheres à família paterna, é encontrada no seguinte trecho de um texto de Rosenfeld: "The juridical and emotional tie of the woman to her father's house does not end with marriage. Marriage is necessary for her protection; in reality the honor of her father's house is at stake and they and not her husband must avenge it. If forced to take an oath, neither the woman nor her husband does so, but it is her brother who swears for her" (Rosenfeld 1960:66).

¹⁹ - Tradução do hebraico da autora.

²⁰ - A versão inglesa do texto em questão tem por nome: "The Class Situation of the Arab National Minority in Israel", publicada em 1978 na revista *Comparative Studies in Society and History*.

²¹ - Assim, o *Brit Shalom*, ao que aderiram, entre outros, Martin Buber, pregava por um Estado bi-nacional. Contudo, os bi-nacionalistas não tiveram peso na estruturação do sionismo em sua versão hegemônica. Outras versões de um estado bi-nacional se encontram na ala radical do Movimento Kibutziano da época: entre eles, devemos citar o *Ha'Shomer Ha'tzair*.

questão nacional, abandonando por completo uma "hipotética" aliança "de classes" com os camponeses árabes.

Como influenciou essa redefinição ideológica do sionismo na situação dos árabes que permaneceram em Israel após a declaração do Estado?²² Rosenfeld faz um percurso detalhado, no qual revela ao leitor a dialética entre as mudanças ocorridas no seio do movimento árabe, por um lado; e a transformação do sionismo, de movimento "socialista" a um, basicamente "nacionalista", por outro. O período analisado pelo antropólogo se estende desde o estabelecimento do Estado até os anos pós-Guerra dos Seis Dias.

A tese central de Rosenfeld é que na Israel moderna os árabes se transformaram num proletariado, porém, num proletariado com certas peculiaridades. Assim, apesar deles suprirem a mão de obra barata na economia moderna israelense (principalmente nas áreas de construção e de trabalhos não qualificados), ainda existe uma ligação forte entre os árabes e a aldeia (onde o processo de modernização não foi atingido); i.e., entre os árabes e a terra. Como explica Rosenfeld este processo?

Por um lado, existe a transformação da política do governo israelense que, sobre a base do princípio de "estatização", implicou um controle direto do Estado sobre todas as áreas da vida social: desde a regulação da economia até a educação; desde a *Histadrut* (a CGT israelense) até as políticas migratórias, passando pela regulação do capital externo e interno. Para dizer de outro modo: a transformação do sionismo de partido socialista num, basicamente nacionalista. O antropólogo ilustra com diversos exemplos as formas através das quais a priorização da situação da população judia pelo governo recebeu apoio legislativo. Entre as medidas que salienta Rosenfeld, encontramos a proibição de trânsito livre dos árabes israelenses, que se estendeu desde 1949 até 1957. Simultaneamente, o governo implementou medidas para a inibição de qualquer tentativa dos árabes de se organizarem politicamente sobre a base da sua situação de minoria nacional. O apoio deles ao partido comunista, *Rakach*, foi considerado um ato de hostilidade nacional. Por outro lado, o antropólogo também destaca a expropriação de terras

²² - No período do Mandato Britânico, a população árabe na Palestina representava a maioria, com 1.200.000 pessoas, em contraste com os judeus, cujo número era de 650.000. Com o estabelecimento do Estado de Israel em 1948, 650.000 árabes abandonaram o território, ficando somente 150.000. Em 1950, a população árabe representava uma minoria de 12% em contraposição aos 1.200.000 judeus (cf. Rosenfeld 1980).

árabes que chegou de um 40% a um 60%, sendo que estes ficaram com apenas um 30% ou 40% das terras que possuíam antes do estabelecimento do Estado de Israel. Estas medidas foram aplicadas a outras mais sutis. À guisa de exemplo, Rosenfeld cita o estímulo às rivalidades entre as *hamulot* dentro das aldeias, por um lado; e as diferenças entre os árabes (muçulmanos, drusos, beduínos, cristãos), por outro. Através desse processo, foram salientadas as diferenças "intra-étnicas" dentro a população árabe, utilizando o governo classificações tais como: "minoría drusa" e "minoría cristã", valendo-se assim do tradicional "Dividir para Reinar". Finalmente, e neste mesmo nível de operacionalização de medidas tendentes a excluir os árabes da sociedade israelense, o antropólogo menciona o fato de que a produção agropecuária das aldeias árabes não foi incluída nos programas de desenvolvimento agrícola implementados, financiados e estimulados pelo governo²³.

Contudo, Rosenfeld demonstra como o rápido crescimento da economia israelense, principalmente após a Guerra dos Seis Dias, redundou no ascenso sócio-econômico da população árabe. Este processo se deu, tanto na área trabalhista, com a criação de pequenas empresas árabes (principalmente na área da construção e do pequeno comércio); como na área educacional, aumentando o número daqueles que conseguiam acabar o ciclo secundário e a Universidade.

Confrontadas perante este fenômeno, as autoridades israelenses implementaram uma série de medidas para marginalizar os árabes, as quais Rosenfeld engloba nas categorias de "discriminação nacional" e "barreiras de classe", sendo estas as que levaram à proletarização da minoria árabe. Entre elas, salienta, mais uma vez, a agudização do nacionalismo judeu, observado, principalmente, na campanha levada a cabo pelo governo trabalhista para a "judeização" da Galiléia²⁴. Rosenfeld resume este processo da seguinte maneira:

*"O Estado desenvolve um espírito nacionalista judeu e fornece a este expressões na suas políticas econômicas. Desde o ponto de vista da política "estaquista", os árabes são definidos como grupo minoritário ou como minorias *adatim* [sic] ou religiosas. O desenvolvimento nacional*

²³ - Aqui é preciso lembrar que os árabes que trabalhavam como assalariados no sistema econômico israelense mantinham vínculos muito fortes com as suas aldeias de origem. Assim, a sua volta às mesmas pode ser considerado um padrão, já que, ora nos finais de semana, ora nos finais das jornadas de trabalho, a moradia permanente do operário árabe continuou sendo a sua aldeia, onde desenvolveu uma economia agropecuária de subsistência.

²⁴ - A "judeização" da Galiléia, majoritariamente povoada por árabes (e onde Rosenfeld fez o trabalho de campo), foi considerada por diversos governos israelenses, como "prioridade nacional".

abrange só à nação judaica. Através desse espírito pode-se compreender o lema nacional extremista da "judaização" da Galiléia....O objetivo principal dessa política, nos parece ser, o freio para a criação de uma base de reivindicação nacional árabe, e a consolidação exclusiva das reivindicações judaicas. Em outras palavras, a política de expropriação de terras dos árabes, que foi levada a cabo pelo Estado em grande escala e continua vigente desde o seu estabelecimento constitui, por um lado, a expressão da auto-glorificação do Estado e do espírito nacionalista, expressado na priorização do desenvolvimento e expansão da propriedade da nação, etc.; e ao mesmo tempo, [esta política] tem por objetivo a "desterritorialização" dos árabes" (Rosenfeld 1980:29).

Na mesma ordem de análise, e tendo como pano de fundo a situação brevemente explicada nessas páginas, Rosenfeld cria a categoria "processo de trabalho" para explicar as mudanças na situação socio-econômica dos árabes. Mudança que se deu como resultado do contato entre árabes e judeus no mercado de trabalho, onde os primeiros "aprenderam" padrões de conduta e lograram uma ascensão na escala social em relação à sua situação anterior²⁵. Simultaneamente, foi o "processo de trabalho", indiretamente, a causa do aumento do desempenho escolar entre os árabes e, como conseqüência disto, redundou no desenvolvimento de uma *intelligentzia*.

Por último, Rosenfeld conclui que apesar das significativas mudanças ocorridas na estrutura da sociedade israelense, esta e o próprio Estado ainda negam a existência de outro "povo" dentro das suas fronteiras. Entre as estratégias discursivas implementadas pelos diversos governos para a discriminação dos árabes -todas elas ancoradas no princípio de Segurança Nacional-, o antropólogo destaca a sua classificação como: "separatistas", "terroristas", "perigo demográfico" e "perigo territorial". Além do mais, segundo Rosenfeld, o Estado israelense se recusa a concebê-los como um "setor" dentro da sociedade.

Esta pequena "passagem" pela obra de Henry Rosenfeld nos revelou um mundo de relações conflitivas entre árabes e judeus na sociedade israelense. Poderíamos ir além e afirmar que a dimensão do conflito de ditas relações pôde ser apreciado como conseqüência dos termos utilizados pelo antropólogo. Assim, não cabem dúvidas de que **enquanto "minoría nacional discriminada"**, a situação dos

²⁵ - Rosenfeld fornece os seguintes números à guisa de exemplo. Assim, em 1974, o ingresso médio de uma família árabe era igual a 23,000 libras anuais, em comparação ao ingresso de 20,600 libras por ano de uma família judia, cujos chefes de família emigraram a Israel da Ásia e/ou da África (cf. Rosenfeld 1980: 26).

árabes, dentro de uma sociedade cujas prioridades se situam na "nacionalização" ou na "judaização" de todas as esferas da vida social do país, é mais do que problemática.

A situação dos árabes na sociedade israelense ou, dito de outro modo, a articulação entre árabes e judeus, parece mais complexa para Erik Cohen que, como foi mencionado, realizou várias pesquisas em cidades "mistas". Nas páginas que se seguem gostaria de levar a cabo uma análise da obra de Cohen para, subseqüentemente, tentar fazer um resumo deste "capítulo" da antropologia israelense.

Num artigo que se converteu em clássico, "Arab Boys and Tourist Girls in a Mixed Jewish-Arab Community", publicado em 1971, Cohen tem por objetivo mostrar a função que exercem as turistas -principalmente da Escandinávia- no processo de "aliviar" a "situação difícil"²⁶ dos jovens árabes num "Estado Judeu". Para tornar possível o seu objetivo, o antropólogo descreve em detalhe a situação dos jovens árabes, através de um trabalho etnográfico minucioso²⁷. É esta razão a que me levará a citar nas próximas páginas trechos extensos da obra de Cohen. Considero esta uma oportunidade para que o leitor se aproxime a uma realidade que, nas conclusões deste capítulo, se tornará o centro das polémicas entre os cientistas sociais israelenses árabes e os cientistas sociais israelenses judeus.

Retomando o artigo de Cohen, considero importante salientar que o trabalho de campo foi realizado no ano de 1966, i.e., antes da Guerra dos Seis Dias; e o universo pesquisado foi uma cidade "mista" com 34.000 habitantes, dos quais, a quarta parte, árabes (cf. op. cit. 217). Se como foi dito, o objetivo do antropólogo é revelar os mecanismos através dos quais a presença de turistas "alivia" a "difícil situação" dos jovens árabes, nesse trecho da tese, tentarei mostrar ao leitor como Cohen explica a "situação difícil" pela que atravessa o grupo por ele pesquisado.

Desta maneira, parece que o centro dos conflitos tem como causa as múltiplas e fragmentadas identidades dos jovens árabes. Nas palavras de Cohen: o fato de estarem presos a três mundos diferentes, todavia que não pertencendo

²⁶ - O termo utilizado por Cohen é "predicament".

²⁷ - Todavia, o objetivo de Cohen neste texto é mais abrangente. Nas suas palavras: "The theoretical purpose of this paper is to illustrate the latent functions of tourism as a mechanism for the alleviation of system-generated tensions; it thus touches upon the wider theoretical issue of the impact of inter-societal interaction on local communities" (Cohen 1971:217).

"completamente" a nenhum deles. Assim, existe o mundo "tradicional", representado pelos pais; o mundo árabe, do qual os jovens recebem contínuas informações, principalmente do Egito, através do nacionalismo pan-arabista promovido pela figura carismática de Nasser e, finalmente, o mundo "moderno", identificado com a sociedade israelense, especificamente, aquela cujos padrões de conduta são europeus. Segundo Cohen, com a geração mais velha os jovens não logram se identificar, por ver nela a "derrota" de 1948 que levou à configuração de sua situação atual. O mundo árabe circundante, por sua vez, nunca foi benévolo com os árabes israelenses, por considerá-los "traidores". Cohen explica este fenômeno que, até o dia de hoje, é causa de conflitos entre os árabes cidadãos do Estado de Israel e os palestinos dos outrora Territórios Ocupados, hoje pertencentes à Autonomia Palestina. Assim:

"The Israeli Arabs became aware of this attitude [the rejection of the Palestinians] when they met Western Bank and Gaza Strip Arabs after the Six Days War in 1967. The former discovered to their amazement that the latter were rather hostile and reproachful, resenting the acquiescence of the Israeli Arabs to live in a Jewish state for almost 20 years. As a result of this encounter the Israeli Arabs became more hostile towards Israel than they were before the last war" (Cohen 1971:218).

Por último, o Estado de Israel, cujos símbolos foram construídos sobre a base da tradição judaica, não oferece a este grupo a possibilidade de uma plena participação. Além do mais, os recorrentes conflitos bélicos entre Israel e os países vizinhos não favorecem a situação dos árabes que moram em Israel.

Citarei novamente a Cohen, que ilustra de forma realista uma situação que se perpetuou até a atualidade: o fato de que muitos israelenses vêem nos árabes - sem fazer quaisquer distinção-, aos culpados de atentados terroristas e dos confrontos bélicos com os países limítrofes. Assim:

"...When Syrians executed an alleged Israeli spy, Eli Cohen in Damascus, a Jewish girl said to a local Arab youth whom she approached in the main street of the Jewish part of the city: "What are you doing here, after you (in plural) have killed Eli Cohen?"" (Ibidem, 218).

Pois bem, tendo um panorama das dificuldades que assolam aos árabes israelenses em geral, e aos jovens em particular, -assim como nos são mostradas

por Cohen-, resta-nos incursionar na interpretação do antropólogo no que diz respeito às soluções ou compensações encontradas pelos jovens árabes para "aliviar a sua difícil situação", da qual, não se deve esquecer, está a exclusão do mercado de trabalho qualificado. Segundo Cohen, são três as respostas dos jovens árabes ao quadro por ele descrito. A primeira é a militância nos partidos "extremistas-nacionalistas", como por exemplo, o partido comunista. A segunda é a emigração; sendo que a terceira é o consumo de drogas. Entretanto, é a segunda "opção" a que leva os árabes à procura da companhia de mulheres turistas, com as quais mantêm relações de proximidade, por ver nelas a ponte que os levaria a deixar a sua situação desfavorável dentro da sociedade israelense²⁸.

Mas se estas são as respostas dos "nativos" de Cohen à sua situação adversa, como as interpreta o antropólogo? Nas conclusões do texto, Cohen salienta que a problemática discutida pode ser enquadrada num problema triplo: o da identidade, o ocupacional e o sexual. E são estas as razões que, conclui o antropólogo, agravam a situação da nova geração. Nas suas palavras:

"Their [Arab youths's] alienation takes various modes: some take to drugs, other to extreme nationalism, still other want to emigrate from Israel into a Western country. Obviously, these are three modes of reaction to the strains the system imposes upon these youths, three modes of "deviation"²⁹ from the point of view of the dominant Israeli social system: regression from the system (drug-taking), rebellion against the system in an attempt to change it radically (extreme nationalism) and opting out the system (emigration).... (Ibidem, 231).

A conclusão de Cohen não deixa dúvidas quanto à inclusão dos três tipos de resposta (por ele observadas) na mesma categoria: "comportamento desviante". O que não fica claro é até que ponto ele mesmo é, e/ou se vê a si mesmo, como parte do "sistema israelense dominante". Poderíamos ir além e nos interrogarmos se, para Cohen, a militância política é interpretada como um "comportamento

²⁸ - A procura de mulheres turistas é explicada por Cohen de forma mais complexa. Assim, as rígidas restrições sexuais impostas na sociedade árabe, que pune severamente as relações sexuais pré-conjugais, principalmente quando as mulheres são as infratoras, leva a que os jovens procurem outras mulheres que satisfaçam os seus desejos. Contudo, a aproximação dos árabes às turistas, também resulta numa "punição", desta vez, por parte da sociedade israelense, mais precisamente, da polícia do país, que tenta por diferentes meios impedir ditos encontros, alegando que os árabes levam às turistas ao consumo de drogas. Cohen explica como este processo é interpretado pelos jovens árabes: "The boys, however, suspected some ulterior motives on the part of the police: they asserted that the police were in fact bent to prevent the Arab youths, known for their nationalistic opinions, from talking politics to the tourists and explaining their lot to them. In their eyes, this was another trick played by the governmental institutions to keep the Arabs isolated from the outside world and encapsulate in their own society" (Cohen 1971:230).

²⁹ - Os grifos são meus.

desviante". Mas, se esta questão abre o horizonte para diversas interpretações, um fato parece estar fora de discussão: a classificação que faz o antropólogo da militância no partido comunista israelense -que é preciso salientar, constitui um partido bi-nacional- como "extremismo" ou "nacionalismo radical".

Estas reflexões levam a um ponto muito importante para os objetivos que esta tese se propôs: a discussão das diferentes identidades do antropólogo israelense, isto é, enquanto que cientista social, por um lado; e como cidadão, por outro. Dita problemática será analisada nas páginas a seguir. Acredito importante, antes, abordar outros dois textos de Cohen. O primeiro, novamente, nos levará a uma incursão nas conflitivas relações entre árabes e judeus, esta vez, na esfera habitacional. O segundo, tem como objeto de análise a insurreição levada a cabo por judeus "Orientais" em 1971, conhecida como o Movimento dos Panteras Negras.

O primeiro texto, "Integration vs. Separation in the Planning of a Mixed Jewish-Arab City in Israel", foi publicado em 1973, sobre a base do trabalho de campo realizado por Cohen na histórica cidade de Acre, no norte de Israel. A tese central de Cohen é que enquanto as políticas governamentais promoveram a integração de judeus europeus e "orientais" (tanto em bairros, como em cidades), com os árabes as políticas sociais incentivaram e estimularam a separação, i.e., a orientação básica na área do planejamento habitacional foi o a separação de árabes e judeus³⁰.

Por razões de espaço não me aprofundarei no texto, riquíssimo em dados etnográficos. O que considero relevante para este trabalho é tentar identificar na descrição e análise de Cohen, como são utilizados alguns conceitos chave. Acredito que este exercício nos possibilitará, mais uma vez, incursionar na linguagem como "arquiteta" de mundos diversos, as vezes opostos; outras, contraditórios.

Assim, a categoria escolhida por Cohen para designar árabes e judeus é a de "grupo étnico". À guisa de exemplo, darei um dentre muitos:

³⁰ - Como outras medidas similares, estas também foram justificadas por "questões de Segurança Nacional", ainda que houvesse outras justificativas, como por exemplo, a reticência de ambos os grupos de morar em bairros mistos.

*"The authorities did never actively encourage Jewish-Arab interaction, though **ethnic separation** was not an express policy. Since they are socially and physically separated, each of the **ethnic communities** actually lives in a world of its own. Indeed, when Arabs talk of "Acre", they often refer solely to the Old Town. When Jews speak of the city, they often speak as if the Arabs did not exist and the city were completely Jewish³¹" (Cohen 1973:8).*

Escolhi esta passagem porque a leitura da mesma nos revela, não apenas a terminologia utilizada por Cohen, mas também informa ao leitor do fato que, do mesmo modo em que as autoridades israelenses incentivam o segregacionismo entre árabes e judeus, os dois grupos aceitam e apoiam esta orientação.

Contudo, um fato é interessante salientar aqui: se para Cohen os árabes constituem um grupo étnico (dado indiscutível se levamos em conta expressões tais como: "ethnic merger", "ethnic tensions", "bi-ethnic neighborhoods", "ethnic separation" e "ethnic controversy", entre as tantas utilizadas ao longo do texto), eles não parecem se considerarem uma etnia. Por outro lado, parece que, ainda que com relutâncias, as autoridades israelenses também os concebem de outra maneira.

Vejamos alguns exemplos. No que diz respeito à auto-definição dos árabes, se partimos do pressuposto que esta, ainda que com interferências e mediatizada pela autoridade de Cohen sobre o seu texto, nos é revelada através dele, poderemos, facilmente, observar a diferença entre ambas as visões. Assim, em relação à separação de áreas habitacionais para árabes e judeus, os primeiros se mostram mais favoráveis a dita política que os segundos:

*"This attitude is partly due to the increased reluctance of Arabs to mix with Jews after the Six-Day War; though ethnic tensions were low in 1971, the Arabs still tend to keep to themselves. Partly, it is a consequence of the long-range tendency of local Arabs to preserve their cultural and **national identity**. For both these reasons, the Old Town acquires a particular significance for the Arabs. Indeed, the attitude of the Arabs to the Old Town provides the key to an understanding of their attitude to integration and even resettlement in general. It is essentially, an ambiguous attitude: The Old Town is an important center of Arab life, it is a place where Arabs still enjoy relative, though diminishing, freedom*

³¹ - Os grifos são meus.

from Jewish interference and control. It is also a symbol of Arab national identity, any dispersal of the Arabs would necessarily weaken their feelings of both security and separate identity" (Ibidem, 12)³².

Todavia, segundo os dados fornecidos por Cohen, a superpopulação da cidade velha fez com que as autoridades israelenses planejassem um bairro novo para a realocação de algumas famílias árabes, um projeto arquitetado para ser concluído no ano de 1985. Contudo, como explica em detalhe Cohen, "forças político-nacionais" foram avaliadas no projeto. Entre elas, cabe mencionar as discussões em torno ao status do novo bairro, mais precisamente, se ele formaria parte do município de Acre, ou se seria considerado um novo assentamento árabe (de forma similar às aldeias). A segunda opção foi a escolhida como estratégia para "diminuir" o número de árabes de Acre, tendo as autoridades feito cálculos demográficos segundo os quais, em 1985, a percentagem de árabes na cidade diminuiria de um quarto para um sexto do total de habitantes do município.

Poder-se-ia fazer aqui um paralelismo com o processo de "judaização" da Galiléia analisado por Rosenfeld, nas páginas precedentes? Ao meu ver, a resposta é positiva.

Mas se a segunda opção teve mais adeptos, quando Cohen finaliza o seu trabalho de campo, a resolução no que diz respeito à criação do novo bairro para os árabes ainda não foi decidida, dadas as inúmeras dificuldades imersas no projeto. Como salienta o antropólogo, um problema que poderia ter sido considerado um problema "local" dos árabes em Israel, rapidamente se transformou numa questão nacional, onde o Ministério do Interior e a Secretaria para Assuntos Árabes tiveram uma notável participação.

Já havendo comentado que ao longo do texto Cohen se vale de diversas expressões que não deixam dúvida alguma no que diz respeito à sua classificação dos árabes enquanto "grupos étnicos", o interessante e, talvez paradoxal, é o fato de que através do seu relato da política governamental, os árabes são considerados pelas autoridades israelenses a partir de uma outra perspectiva, a saber: como minoria nacional. Se o antropólogo foi consciente, o não, desta distinção é uma realidade impossível de ser avaliada. Contudo, considero não ser

³² - Os grifos são meus.

um exagero ter chegado a esta interpretação. Vejamos algumas das conclusões às que chega Cohen no final do texto e que corroboram, ao meu ver, a hipótese aqui elencada:

*"The decision for **ethnic separation**, rather than integration, results from a pluralistic approach to the **ethnic problem** on a national level, while the decision on the siting of the separate Arab neighborhood was mainly politically motivated: the claim that no large enough tract of land for an Arab neighborhood could be found within the city was used as an excuse to remove a large proportion of the Arabs outside the city and thus ensure Jewish dominance over it.*

*This proposal to re the Arabs into a new quarter outside the city reflects clearly the tactics as well as the difficulties of the policy of the Israeli authorities, both local and national, regarding the Arabs: **at least in recent years the authorities desisted from a policy of constraint and instead adopted a policy of material inducement intended to help the individual Arab to resolve his personal problems, an thus forego broader symbolic and collective values of the Arabs as a national group...***

*Our case-study has thrown light upon the complex set of factors underlying the process of decision making on the proper mix and the location of public housing in a **bi-ethnic community**"³³ (Ibidem, 17-18).*

Chegamos ao último texto de Cohen a ser analisado. De forma similar à metodologia utilizada para a interpretação da obra de Emanuel Marx e Henry Rosenfeld, o texto a seguir tem como objeto de pesquisa a sociedade israelense judaica, mais precisamente: o movimento de contestação dos marroquinos, acontecido em 1971, e conhecido como o levantamento dos "Panteras Negras". Todavia, Cohen explicita que o seu objetivo não é o estudo da estrutura interna do movimento³⁴, mas os processos que levaram à sua criação, e a relação entre o movimento e a sociedade israelense como um todo.

E como é essa sociedade israelense (judaica)? Segundo o texto de Cohen, ela é apresentada como um conglomerado de "grupos étnicos", "*Ashkenazim*" e "Orientais" que, a partir do ideal do "Reencontro dos Exílios", lograram a reunificação da "nação judaica". Porém, e como foi explicado por outros autores já citados, a realidade senão contradisse o ideal, pelo menos mostrou quão longe estava de atingi-lo. E se a Guerra dos Seis Dias estabeleceu (utilizando a terminologia de Cohen), um "pacto de sangue" entre *ashkenazim* e Orientais, os anos subseqüentes -de relativa calma nas fronteiras- voltaram os olhos dos

³³ - Os grifos são meus.

³⁴ - Este tópico foi pesquisado por Dvora Bernstein, orientanda de Cohen.

israelenses novamente para os problemas internos. E é nesse contexto que os marroquinos encontram o *momentum* para expressar a sua revolta perante ao que Cohen denomina de "ethnic *status quo* in Israel". Um *status quo* caracterizado pela brecha econômica entre "orientais" e "ashkenazim". Vejamos como Cohen entende (e explica) o que separa ambos os grupos:

"It could be asserted that the perpetuation of the gap between Ashkenazim and Orientals is due largely to the very rapid socio-economic progress of the former rather than to any stagnation or lack of progress among the latter; but such an argument is not of much practical importance. The Oriental Jews are not concerned with historical comparisons, which contrast their 'backwardness' at the time of their aliyah with their present position. For them, the significant reference group are the Ashkenazim, and in relation to them most of the Orientals are nowadays almost as disadvantaged as they had been when they immigrated to Israel.

In conclusion, Israel is quickly becoming a highly developed and fairly affluent modern nation, with a large stratum of relatively 'backward' Oriental Jews (and Arabs, but I do not deal with them in this paper)...."
(Cohen 1972:96/7)³⁵.

Quais foram as características dessa revolta e quais as reações da sociedade? Para começar, poderíamos dizer que o fato de judeus se revoltarem contra judeus, deixou estarecida a sociedade israelense, que viu nessa atitude o questionamento do seu princípio fundacional: a reunião de todos "nós", os judeus da Diáspora, num Estado Judeu. E se houve estratos da sociedade que apoiaram o movimento, todavia se mostraram surpresos e intolerantes com as características violentas do mesmo³⁶. Já a visão dos "Pantera Negras" teve no seu bojo não somente reivindicações de índole econômica, mas também uma contestação no nível "simbólico". Assim, perante a massiva imigração de judeus da ex-União Soviética na década de setenta, os Panteras Negras viram no tratamento brindado aos soviéticos pelas autoridades governamentais, uma discriminação positiva em contraste com as estratégias operacionalizadas com seus pais, quando estes emigraram a Israel. Cohen relata a visão deste fenômeno por parte dos integrantes do movimento assim:

"The Orientals claimed that the fuss made of the new immigrants [soviet immigrants] was largely due to the fact that they were Ashkenazim, like the leaders of the establishment. They felt that in Israel, in order to be

³⁵ - Os grifos são meus.

³⁶ - Deve-se salientar que o movimento dos Panteras Negras começou com confrontos violentos entre jovens marroquinos dos bairros pobres de Jerusalém e a polícia.

the leaders of the establishment. They felt that in Israel, in order to be considered a Zionist and a Jew in the full sense, one must be an Ashkenazi. They asserted that not enough was being done for their own social and economic advancement, because they were not the right kind of Jew. The Panther protest was largely intended to give vent to those feelings. 'Golda [Golda Meir], teaches us Yiddish' was one of the slogans.... while a rallying cry was 'Sephardi pride, Sephardi pride'..." (Cohen 1972: 99/100).

Este tipo de "apelos étnicos", se assim posso me expressar, causou grande ressentimento entre a população *ashkenazi*. Ao mesmo tempo, e como salienta Cohen na sua análise, uma característica marcou a resposta das lideranças *ashkenazim* e dos comentadores políticos: o fato de não pensar numa abordagem política para a solução das reivindicações colocadas pelos Panteras Negras, mais precisamente, não se questionou uma mudança que equilibrasse o poder entre "Orientais" e europeus. Segundo o antropólogo, a causa desta relutância esteve na ilegitimidade que, desde a perspectiva da ideologia da "unidade nacional", a etnicidade possui como variável a ser considerada para o tratamento das diversas problemáticas entre as sub-unidades étnicas judias.

Finalmente, apesar da atenção que os Panteras Negras atraíram sobre si através das demonstrações realizadas em Jerusalém e que, rapidamente se espalharam por outras cidades, o fato deles terem desaparecido rapidamente da cena política israelense, é interpretado por Cohen como o fracasso mostrado pelo movimento na criação de um "mito social" alternativo ao sionismo³⁷. Nas suas palavras:

"They themselves [the Panthers] and those they addressed, were still too much attached to the fundamental assumption of the 'unity of the Jewish nation' and had too strong a stake in the survival of Israel as a 'Jewish State', to create a radically separatist Oriental ideology. The Panthers therefore equivocated between identification with the basic premises of Israeli society and a demand for full acceptance in it on the one hand, and the emphasis upon a separate Oriental Jewish identity, with its at least implicit disloyalty to an Ashkenazi-dominated state, on the other. Unable to take a clear stand, they could not go beyond the point of mere social protest.

..... They [the Panthers] emphasized their Jewishness and their wish to belong... But the Panthers also aired their frustration when facing what to them appeared as the Ashkenazi monopoly on Jewishness in Israel... Most Panther leaders stressed that they did not accept the assumption that one has to assimilate to the Ashkenazim in order to achieve full

³⁷ - Contudo, deve se salientar o fato de que amplas reformas, principalmente nas áreas habitacional e educativa foram implementadas após o levantamento.

acceptance in Israeli society; they did demanded the acceptance of Orientals qua Orientals...." (ibidem, 106).

Depois desta longa incursão na obra de Erik Cohen que, espero não haja sido muito cansativa e/ou reiterativa para o leitor, acredito estarmos em condições de dar começo a uma interpretação crítica da obra dos três antropólogos que se tentou resumir e analisar nestas páginas.

Mas a partir de quê perspectiva dar começo a uma interpretação crítica, sendo que são tantos -e tão diversos- os eixos que poderiam servir de base para a realização de tal exercício? De fato, como antropóloga pertencente a uma outra geração, e formada em contextos nacionais e acadêmicos diversos -e diferentes aos dos antropólogos cujos textos aqui se pretende analisar-, poderia iniciar uma discussão da sua obra partindo dessa base. Porém, uma outra alternativa seria remeter-me aos textos da nova geração israelense de antropólogos -dedicada à pesquisa dos árabes- para revelar, a partir das diversas concepções (em grande parte influenciadas pelas marcantes mudanças na política israelense, ainda que também pelas mutações dos paradigmas no seio da disciplina a nível planetário), a diferença das abordagens dos antropólogos mais jovens. Ainda existe uma outra perspectiva ou horizonte, a partir do qual cabe formular uma interpretação crítica: a comparação dos textos acima analisados com aqueles cuja autoria pertence a antropólogos árabes-israelenses. E uma variação desta última alternativa, seria incursionar nos trabalhos de antropólogos árabes-israelenses que tiveram como objeto de estudo a análise crítica da obra dos cientistas sociais israelenses judeus, que se dedicaram à investigação dos árabes. Crítica esta que, como se poderá observar, tem no seu núcleo uma compreensão do sionismo, e como consequência disto, da sociedade israelense enquanto tal, radicalmente distinta da partilhada pelos cientistas sociais judeus.

Pois bem, já tendo refletido na introdução desta tese sobre a posição particular na qual, como pesquisadora estou situada, considero mais significativo dar início à análise deste "capítulo" da antropologia israelense, através do

contraste entre as interpretações feitas por antropólogos árabes-israelenses³⁸, e as elaboradas pelos seus colegas judeus. Desta maneira, a minha situação, enquanto antropóloga judia que morou e estudou em Israel, mas que hoje participa de um outro espaço acadêmico (e nacional), será tangencialmente discutida, fazendo-o só quando considerar esta "interferência" necessária para a compreensão do que se há de narrar.

Assim, no que resta deste capítulo, se fará um percurso pelos textos do antropólogo Khalil Nakhleh, autor de "Anthropological and Sociological Studies on the Arabs in Israel: A Critique", publicado em 1977; do sociólogo Elia Zureik, que escreveu o controvertido The Palestinians in Israel: a Study in Internal Colonialism (1979); do texto escrito em conjunto por Zureik e Aziz Haidar -também sociólogo-: "The Palestinians Seen through the Israeli Cultural Paradigm", publicado em 1987. Finalmente, o texto de Haidar: "The Palestinians in Israeli Social Science Writings", publicado no mesmo ano, também será um referente significativo para a análise.

Os três cientistas sociais supra citados nasceram em Israel. Contudo, só Aziz Haidar se doutorou no Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Hebraica de Jerusalém, exercendo funções como pesquisador no Instituto Truman³⁹. E foi Haidar o único destes cientistas sociais com quem tive oportunidade de conversar⁴⁰.

O encontro foi marcado para finais de fevereiro de 1994, mês muito conflitivo no cenário da vida israelense. Assim, acredito importante lembrar que no dia 25 de fevereiro desse ano aconteceu a massacre de dezenas de árabes em Hebrón, atentado levado a cabo pelo judeu fundamentalista Baruch Goldstein. Uma semana depois, como represália, dois terroristas suicidas árabes perpetraram atentados nas estações centrais de ônibus das cidades de Afula e Hedera, assassinando e ferindo centenas de judeus.

³⁸ - A categoria, se assim posso me expressar, "antropólogos árabes-israelenses", provavelmente não seja aceita pelos cientistas sociais em questão, auto-definidos como "palestinos". Porém, para evitar confusões ao leitor, os denominarei "árabes-israelenses" para salientar a sua condição de serem palestinos cidadãos do Estado de Israel, à diferença do que acontece com os palestinos dos outrora Territórios Ocupados.

³⁹ - O Instituto Truman ou mais precisamente: The Harry S. Truman Research Institute for the Advancement of Peace, está situado no campus da Universidade Hebraica. Porém, funciona como um instituto independente, centrado em pesquisas nos países do chamado Terceiro Mundo. Os pesquisadores que lá trabalham, o fazem como contratados; não existindo uma relação de dependência como a existente entre os pesquisadores que trabalham nos diferentes Departamentos da Universidade Hebraica e a Universidade.

⁴⁰ - Aliás, o sociólogo Majid Al-Haj, que trabalha na Universidade de Haifa, também foi entrevistado. Porém, sendo que ele não escreveu textos cujo objetivo é a crítica das pesquisas sobre árabes feitas por judeus, a sua obra será analisada na Quarta Parte desta tese.

Não seria exagero algum afirmar que a rotina dos israelenses está marcada pela recorrência de atos de violência entre árabes e judeus. Aliás, esta rotina se manifesta nas medidas de segurança adotadas pelos israelenses, medidas que permeiam o cotidiano em diferentes níveis. Assim, os noticiários são ouvidos nos ônibus a cada hora, e assistir a noticiário noturno da TV é considerado um ritual nacional. O patrulhamento das ruas e, principalmente, das estradas consideradas perigosas (i.e., as que passam por aldeias árabes ou pelos outrora Territórios Ocupados), é considerado necessário e natural. No que diz respeito às universidades, da mesma maneira que em todos os espaços de grande concentração de pessoas -tanto públicos como privados- nelas existe um sistema de segurança que é operacionalizado por seguranças privados e pela totalidade de professores e alunos judeus. Estes últimos, rotativamente, ocupam os acessos aos prédios e revistam as bolsas, mochilas e sacolas de cada pessoa que entra aos diferentes recintos universitários. O mesmo acontece com as residências estudantis. E se bem que estas medidas sejam vistas hoje como inócuas, ainda são implementadas como forma de salientar, uma vez mais, a situação de insegurança e perigo dos judeus num Estado acossado por "inimigos internos" e, como consequência desta estratégia, aumentar a solidariedade intra-judaica⁴¹.

Esta realidade, contudo, não deve levar o leitor a pensar que os atentados acima lembrados não constituíram um aumento na "cota de violência", se assim posso me expressar, tolerada pela sociedade israelense. E foi depois do atentado em Hebrón que me encontrei com o sociólogo palestino Aziz Haidar. Da maneira similar a qual, quando iniciei as entrevistas com os cientistas sociais judeus, me interroguei sobre a minha posição *vis-à-vis* a deles, também o fiz antes, durante e depois da entrevista que me concedeu Haidar. À diferença das entrevistas com os cientistas sociais judeus, que na grande maioria dos casos foram realizadas nas universidades ou instituições onde trabalham (com a exceção de uma, que foi feita na residência do entrevistado), com Haidar nos encontramos num espaço público. Mais precisamente, na confeitaria da Cinemateca de Jerusalém, cuja sacada, onde nos sentamos, olha para a muralha que circunda a cidade velha⁴². E foi de um dos miradores mais maravilhosos que existem em Jerusalém mas que,

⁴¹ - Em teoria, os árabes cidadãos do Estado de Israel -tanto alunos como professores- também deveriam fazer parte destas medidas. Contudo, por considerarem que elas constituem uma outra estratégia cujo objetivo é controlá-los, eles não aceitam participar do sistema de segurança, nem das universidades, nem de outros espaços.

⁴² - A cidade velha, situada no leste, é o lugar de maior concentração de árabes em Jerusalém.

paradoxalmente, revela graficamente a separação entre árabes e judeus, que se desenvolveu a nossa conversa.

Se me pedissem que resumisse a atmosfera da entrevista, diria, em primeiro lugar, que fui me entrevistar com um cientista social palestino, como uma judia (israelense?) que carregava uma dose não desprezível de culpa e vergonha pelo atentado de Hebrón. Culpa que aumentou quando soube que o atraso do entrevistado foi consequência de ter sido retido num cruzamento de estradas pelo exército israelense. Era sábado de noite, final do *shabat* para os judeus, mas dia útil para os muçulmanos. E Haidar acabava de ministrar aulas na Universidade Palestina de Bir Zeit, situada nos Territórios Ocupados da Cisjordânia, a vinte minutos de Jerusalém, onde é Diretor do Departamento de Sociologia.

O caráter da entrevista, surpreendentemente, esteve marcado por um intercâmbio de interpretações em relação à situação política dos cientistas sociais árabes na sociedade israelense. Foi essa particularidade da conversa o que, novamente, mas de forma distinta, me confirmou a liminaridade da minha posição nesta pesquisa. Imagino que para um leitor brasileiro, esta apreciação merece uma explicação. Nesse sentido, devo esclarecer que existe um *status quo* nas universidades israelenses, cuja marca distintiva é a existência implícita de um código que omite das conversas entre alunos árabes e judeus (tanto nas aulas como nos outros espaços de socialização) assuntos políticos, fato que lembra a distinção de Weber, entre a vocação do político e a do cientista⁴³. Assim, na primeira estadia em Israel, enquanto estudante latino-americana do Mestrado em Sociologia e Antropologia, me foi difícil compreender esta realidade. Porém, com o tempo percebi que esta estratégia, ainda que provavelmente inconsciente, é o único modo de manter um mínimo ordem no âmbito acadêmico que permita a realização das aulas, em uma sociedade que está em permanente estado de guerra, por um lado; e que vive uma realidade de violência étnica, por outro.

Na entrevista com Haidar descobri que o mesmo acontece entre os cientistas sociais. Todavia, Haidar não mostrou nenhum constrangimento em falar comigo sobre questões nitidamente políticas; além do mais, questões que o tocam

⁴³ - Este *status quo*, porém, não impede a realização de demonstrações de protesto no âmbito das Universidades, tanto se estas são organizadas pela Central árabe de Estudantes como pelo Central de Estudantes judeus.

diretamente enquanto sociólogo palestino "discriminado" numa academia majoritariamente judaica⁴⁴.

Mas, se com os seus colegas israelenses judeus Haidar não discute de forma natural e/ou freqüente os agudos problemas políticos que assolam aos árabes em Israel (ainda que seus textos tenham como um dos objetivos revelar esta situação), por quê falou abertamente comigo sobre estes tópicos; eu, uma antropóloga judia que morou em Israel e estudou Antropologia na Universidade Hebraica? E a quem se referia o sociólogo palestino quando dizia "nós"? As vezes me parecia que o referente desse "nós" eram os árabes; outras, os israelenses em geral e, surpreendentemente para mim -ainda que esta haja sido uma reação irracional-, nesta categoria, ele estava incluído enquanto que eu, não. Esta interpretação das identidades nacionais das pessoas envolvidas na conversa, mais uma vez, salientou a minha liminaridade e, simultaneamente, constituiu uma nova forma de perceber a complexa realidade que estava pesquisando. Assim, se bem Haidar explicou-me a falta de valor da cidadania numa sociedade onde o indicador significativo de pertença é a origem nacional do indivíduo⁴⁵, todavia, percebi que o "nós" tantas vezes por ele usado, em muitos casos se referia aos israelenses, tanto árabes como judeus. Ao mesmo tempo, o fato do "nós" referir-se aos cientistas sociais israelenses em geral, revelou-me até quê ponto Haidar se sente, de alguma forma, parte da comunidade acadêmica que, segundo ele, o discrimina. Este fato foi corroborado quando interroguei o meu interlocutor acerca de seu retorno a Israel, após ter acabado um Pós-Doutorado em USA. Haidar respondeu que voltou porque o Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Hebraica lhe ofereceu um posto e porque, havendo nascido em Israel, não conseguiu se adaptar à vida nos Estados Unidos. Porém, o seu retorno esteve marcada pela decepção, quando, segundo o relato, o posto prometido na Universidade Hebraica, foi desativado. Para Haidar, a causa da não efetivação da "promessa" foi a publicação do seu artigo "The Palestinians in Israeli Social Science Writings"⁴⁶.

⁴⁴ - Segundo os dados que me forneceram os entrevistados árabes, na Universidade Hebraica de Jerusalém há somente um Professor efetivo, paradoxalmente, um Professor de Literatura Hebraica.

⁴⁵ - Esta compreensão da realidade foi ilustrada pelo sociólogo árabe ao me explicar que, apesar de ser cidadão israelense (o que consta na Carteira de Identidades que fez questão de me mostrar), este fato não impede que diariamente seja retido nos postos de vigilância existentes nas estradas, fato que muito raramente aconteceria com um cidadão israelense judeu.

⁴⁶ - O texto foi publicado pela NECEF (The Near East Cultural and Educational Foundation of Canada), cujo objetivo, segundo reza no artigo, é promover entre os canadenses, uma melhor compreensão da cultura e história do mundo árabe. De forma similar, em seu artigo "Anthropological and Sociological Studies On the Arabs in Israel: A Critique", Nakhleh ilustra numa nota de rodapé a reação que o mesmo despertou entre os antropólogos israelenses judeus. Assim, "After presenting some of my present arguments in a departmental seminar at the Hebrew University of Jerusalem, December 1975, some Jewish

A versão de Haidar foi contestada por vários antropólogos e sociólogos da Universidade Hebraica. Não cabe aqui, nem seria possível, chegar à "verdade" no que diz respeito a este episódio. Contudo, o que não deixa lugar a dúvidas é que o texto de Haidar não foi bem recebido (e poderíamos acrescentar, não é sequer visto com respeito) pela maioria dos cientistas sociais israelenses. Mas, o que há no texto que provoque uma reação negativa na comunidade israelense de cientistas sociais (judeus)? Para estabelecer uma ordem nesta etapa do trabalho, considero pertinente desenvolver a análise, seguindo a cronologia da publicação dos textos dos cientistas árabes acima citados. Porém, é preciso salientar que todos eles têm como objeto de estudo as Ciências Sociais do país no período entre 1960 e 1980, e a sua crítica se ancora na mesma base: a definição das Ciências Sociais israelenses como basicamente "ideológicas", i.e., deformadoras da realidade como consequência da influência do sionismo na perspectiva a partir da qual é analisada a realidade do país.

Detenhamo-nos, então, no primeiro texto, "Anthropological and Sociological Studies on The Arabs in Israel: A Critique", do antropólogo Nakhleh. Se a minha leitura foi correta, não posso deixar de mencionar a grande contradição nele implícita. Assim, na introdução à obra, o antropólogo afirma:

"I shall argue in my critique that the methodological and conceptual repertoire on which these studies were based, clearly reflects a peculiar coincidence between ideology and social scientific studies in this instance. In other words, the a priori ideological assumptions held by the investigators (in this case, acceptance or rejection of the validity of political Zionism as the historical and existential ideology justifying the creation of the State of Israel) delimit the range of researchable questions they ask about the Arabs, and, consequently, the conclusions they reach" (Nakhleh 1977:43)⁴⁷.

Partindo deste enfoque, as Ciências Sociais do país, por estarem baseadas na ideologia sionista (que poderia ser definida como a lente através da qual os cientistas sociais olham a sociedade israelense como um todo, e a situação dos

anthropological colleagues were critical of my trust. The general reaction of my academic colleagues at the universities of Haifa and Jerusalem, where some of these views presented, was that of disgust and disbelief. One comment went as follows: "I am frustrated and disappointed by your talk: why is it that whenever I talk to the simple Arab fellahin in the villages I leave with a great hope that we can live together, and when I listen to you, my counterpart, I lose that hope?" (1977:43).

⁴⁷ - Os grifos são meus.

árabes em particular), se transformaram num discurso "ideológico". Porém, é surpreendente encontrar nas conclusões do artigo uma avaliação crítica das pesquisas feitas em Israel sobre os árabes, que as define como "...local, particularistic, apolitical, and unideological"⁴⁸ (Ibidem, 61)".

As duas citações não deixam lugar a dúvidas de que as Ciências Sociais israelenses são caracterizadas como "ideológicas" e "a-ideológicas" ao mesmo tempo. Como compreender esta interpretação? Se lermos com atenção a primeira citação, observamos que, tanto a aceitação como a rejeição "a priori" do sionismo, delimita o campo de interrogações e respostas que o pesquisador se faz perante à realidade árabe em Israel. Além do mais, este "a priori" parece indicar uma valoração negativa por parte de Nakhleh deste tipo de investigações que classifica como "ideológicas"; por estarem influenciadas pelo sionismo. Se esta interpretação é correta, ainda resta compreender o que quer dizer Nakhleh quando, nas conclusões do trabalho, acusa de "a-ideológicas" as pesquisas sobre árabes realizadas por cientistas sociais judeus.

Para tentar chegar a uma resposta, acredito ser necessário incursionar nos dados etnográficos privilegiados nos textos analisados pelo antropólogo palestino, com o objetivo de compreender as conclusões já referidas. Assim, Nakhleh se propõe a análise crítica do que denomina "gaps, discrepancies, or omissions: the areas [that] were not investigated" (Ibidem, 42). O objetivo desse exercício é mostrar que estas lacunas não são "acidentais".

Por razões de economia abordarei exclusivamente as críticas feitas por Nakhleh à obra de Emanuel Marx, Henry Rosenfeld e Erik Cohen. Simultaneamente, tentarei chegar a uma interpretação das análises mais abrangentes encontradas no texto do antropólogo árabe-israelense.

Indicadas estas considerações, o primeiro autor a ser contemplado é Henry Rosenfeld, mais precisamente, a sua abordagem no estudo das mudanças na família árabe tradicional, por um lado; e a situação de classes, dos árabes, por outro.

⁴⁸ - Os grifos são meus.

No que diz respeito ao primeiro tópico, a crítica de Nakhleh se centra no peso marginal dado por Rosenfeld aos processos políticos externos para explicar a desintegração da família árabe, privilegiando na análise as suas contradições internas. Prosseguindo a análise desta temática (e após haver feito um percurso pelas obras de diversos cientistas sociais israelenses judeus), Nakhleh parece partilhar conclusões opostas às deles; aliás, posições defendidas pelo sociólogo árabe-israelense, Sharif Kanaana⁴⁹, a saber: a inexistência do processo de "desintegração da família árabe tradicional". Nakhleh explica as diferentes conclusões como resultado das diferentes abordagens utilizadas para a compreensão de uma mesma realidade. Assim, Kanaana, em contraste com Rosenfeld, ao invés de centrar a análise na variável "geracional", dá prioridade à análise de classes.

Em relação à situação ocupacional dos árabes, Nakhleh recorre à mesma metodologia: a comparação entre as interpretações de Rosenfeld com as de Talal Asad, antropólogo palestino⁵⁰ de grande renome internacional; e os achados das pesquisas realizadas por Zureik sobre a mesma problemática. Partilhando as abordagens dos últimos, Nakhleh afirma que a sociedade israelense pode ser incluída na categoria de "colonialismo interno", uma vez que estimula a transformação da população árabe num *lumpen-proletariat*, à margem e\ou dominada pelas regras da economia de mercado israelense (discriminatórias em relação à minoria árabe).

Já a compreensão da obra de E. Marx revela uma outra faceta deste debate, se assim posso me expressar. Contudo, a leitura "crítica" que Nakhleh faz da obra de Emanuel Marx é para mim tão curiosa como para o antropólogo palestino é o texto do primeiro⁵¹. Assim, explicando ao leitor os objetivos de E. Marx, i.e., a análise das "complexidades da vida social dos beduínos", Nakhleh faz a seguinte observação:

⁴⁹ - Kanaana conclui que não existe uma "desintegração da família árabe" e afirma: "many previously disrupted families have been brought back together and psychological and emotional bonds have been strengthened... (in Nakhleh 1977:49).

⁵⁰ - Nas conclusões desta Parte da tese, pretendo incursionar na tipicidade da relação do antropólogo israelense com seu objeto de estudo, análise que implica na auto-definição (nacional e étnica do cientista social *vis-à-vis* os nativos). O artigo de Nakhleh será um referente fundamental por incluir uma série de definições explícitas da identidade nacional dos antropólogos analisados no seu texto. Isto, por outro lado, uma vez mais, nos levará a questionar as categorias de "antropólogo nativo" vs. "antropólogo estrangeiro".

⁵¹ - O texto analisado, *The Beduin of the Negev*, recebeu atenção nas páginas precedentes deste trabalho.

"It is very curious, however, that 'the complexities of social life' did not include the entire issue of land expropriation of the Bedouin and their placement on reservations" (Nakhleh 1977: 59).

Esta interpretação, senão curiosa, com certeza não deixa de ser singular. Aliás, quando analisei a obra de Emanuel E. Marx (e esta análise foi breve, devido a considerações de espaço), ficou claro como este descreve as mudanças na estrutura socio-econômica dos beduínos como consequência da expropriação de terras e o isolamento destes grupos em "zonas fechadas"; entre outras causas discutidas pelo antropólogo judeu.

Por último, o tratamento da obra de Erik Cohen, na seção que recebeu o nome "Studies on Arab-Jewish Relations and Arab Identity", leva o antropólogo palestino à colocação da crítica mais radical aos seus colegas judeus, crítica que se desenvolve ao longo do texto, a saber: a falta de questionamento dos cientistas sociais do caráter judeu-sionista do Estado de Israel, e o recorrente questionamento da reação dos árabes em relação a esta característica do Estado israelense. E é partindo deste pressuposto que os antropólogos e sociólogos judeus, segundo Nakhleh, definem aos árabes como uma minoria com identidades fragmentadas. Desta maneira, sendo que o termo mais generalizado no discurso antropológico e sociológico para defini-los é o de minorias (*miutim*), silenciando o caráter nacional que as distingue, a questão nacional palestina é omitida nas análises dos textos pelos quais o antropólogo palestino fez uma longa incursão. Para justificar esta afirmação, Nakhleh recorre ao artigo de Cohen sobre as problemáticas dos jovens árabes, salientando a homologação que faz Cohen do nacionalismo árabe com o uso de drogas e a emigração do país. Assim, parece que para os cientistas sociais israelenses judeus, o nacionalismo árabe e o caráter nacional das minorias árabes receberam um tratamento confuso, produto do compromisso destes cientistas sociais com a ideologia sionista. O texto de Nakhleh finaliza com a seguinte observação:

"It is my general conclusion that there is a need for deep and persistent analyses of the basic premises which underlie the majority of this research. Further, such an analysis is more pressing when the researchers, sociologists and anthropologists, adhere to the dominant ideological configurations by which the people under study are subjugated" (Nakhleh 1977: 67).

Cabe aqui uma pausa na interpretação do texto de Nakhleh, que será retomado para a análise das classificações utilizadas por ele para definir "nacionalmente" os cientistas sociais, tanto árabes, quanto judeus. Detenhamo-nos agora na interpretação de Aziz Haidar em relação às Ciências Sociais desenvolvidas na Academia israelense. Se Nakhleh as classifica como "ideológicas" (pelo menos numa das duas interpretações citadas), Haidar vai além e as define como "propagandistas". Assim, nas conclusões finais do artigo "The Palestinians in Israeli Social Science Writings", Haidar não hesita em afirmar:

"The majority of the research [Israeli research on Arabs] is of the 'scientific-public relations' variety. By 'scientific', we mean only that it appears to be scientific and objective while, like all other politically-motivated work, its purpose is to reinforce the policies of the current government. Moreover, these researchers are used by official spokesmen to convey to other Israelis and foreigners that the gap which separates Jews from Arabs is due to cultural differences and the rigidity of Arab society values... Efforts of these academic 'specialists' to 'explain' to Israel and the rest of the world that there is no such concept as the Palestinian nation testifies to the propaganda function of these researchers..." (Haidar 1987:47).

Apesar de não ficar claro para mim se Haidar chegou a estas conclusões após a análise dos textos citados no seu artigo, uma questão não deixa margem para a dúvida: o caráter distorcido das pesquisas examinadas. Esta distorção é produto daquilo que o sociólogo define como as características distintivas das Ciências Sociais israelenses: 1- a abordagem culturalista, que tenta explicar o atraso da população árabe, com base no sistema de valores e na estrutura familiar; e 2- a teoria da modernização, que parte do pressuposto de que todas as sociedades estão destinadas a percorrer os mesmos estágios até se converterem em sociedades, segundo os padrões ocidentais.

Um outro ponto considerado por Haidar, na sua avaliação crítica das pesquisas sociológicas e antropológicas do país, é a compreensão da identidade nacional árabe (palestina) como basicamente fragmentada. Vimos que este é o ponto de partida de Erik Cohen para analisar a situação dos jovens árabes numa cidade mista. Em relação à demarcação do objeto de estudo, da mesma maneira que Henry Rosenfeld, Haidar observa na classificação das distintas sub-unidades árabes, com base na origem étnica ou religiosa (por exemplo: "os beduínos", "os drusos", "os árabes cristãos"), uma estratégia que visa salientar as diferenças

entre elas, em lugar de acentuar as semelhanças dos árabes enquanto "minoría nacional".

Seria um exercício por demais extenso e cansativo assinalar todas as áreas conflitivas que separam -segundo Haidar- os cientistas sociais israelenses árabes dos seus colegas judeus. Os exemplos são inúmeros, tanto quanto os pontos de discussão. Contudo, ainda é preciso destacar que uma das críticas mais agudas aos cientistas sociais judeus é o lugar marginal que atribuem aos árabes na sociedade israelense, sendo que estes não são abordados como parte constitutiva dela. Outras deficiências apontam à metodologia utilizada pelos sociólogos e antropólogos judeus. No que diz respeito à metodologia característica deste período das Ciências Sociais israelenses, Haidar afirma que para destacar a atual realidade dos árabes no país, os cientistas sociais judeus estabelecem comparações a partir da situação deles no passado, omitindo comparações com a população judaica. E é através desta estratégia que chegam a conclusões que salientam a ascensão socio-econômica dos árabes em diferentes áreas, a saber: nos sistemas educacional e habitacional, e na incorporação de tecnologia nas regiões agrícolas. E se este dado é veraz, ainda observa-se certa falta de rigor metodológico nas críticas do sociólogo palestino. Assim, quando na parte final do seu trabalho, interpreta a obra do célebre antropólogo e folclorista judeu, Rafael Patai, autor de The Jewish Mind e The Arab Mind, Haidar é radical na crítica às comparações levadas a cabo por Patai entre árabes e judeus.

Pois bem, de forma similar à Nakhleh, existe aqui uma inconsistência metodológica -ou uma contradição-, já que os cientistas sociais judeus são acusados de não fazer comparações entre as populações árabe e judia em Israel, por um lado; e de fazê-las, por outro. Parece, então, que o eixo da crítica é outro. Retomarei este ponto nas páginas a seguir.

O terceiro cientista social com o qual nos resta tomar conhecimento é Elia Zureik. Em The Palestinians of Israel, a Study in Internal Colonialism, o sociólogo palestino vai além das interpretações já analisadas e afirma que quaisquer tentativas de crítica às políticas implementadas pelos governos israelenses e legitimadas pela Academia -tanto do país, como nos âmbitos acadêmicos internacionais- são acusadas de anti-semitas. Esse fenômeno originou uma situação que é descrita do seguinte modo:

*"This situation has created an unhealthy political, moral and intellectual immunity which, for a long time, put Israel beyond the limits of critical analysis. The result, as far as social science writings about Israel are concerned, has been to produce a nationalistic, inwardly oriented interpretation of Israeli society which reflected preoccupation with Jewish social problems as these problems were defined by the ideologists of Zionism and the Jewish State. It is natural to expect that under such circumstances the Arabs would be assigned a peripheral role in Israeli sociological investigations"*⁵² (Zureik 1979: 8).

Apesar de não concordar com Zureik sobre a existência de uma censura incorporada pelos cientistas sociais de todas as latitudes, no que diz respeito à crítica das políticas implementadas por Israel, e da sociologia e antropologia israelenses⁵³, acredito que é a qualificação deste desenvolvimento das Ciências Sociais do país como "natural", aquilo que nos abrirá o caminho para dar começo à análise.

Dito isto, deveríamos nos interrogar se aquilo que é compreendido por Zureik como "natural" constitui, ao mesmo tempo, o estado de coisas desejável. A resposta não abre espaço para erros de interpretação. É evidente que este estado "natural" de coisas é alvo de uma crítica radical. Mas, o que levou à configuração desse *status quo*?

Antes de tentar dar uma resposta -ainda que seja parcial-, considero ser pertinente esclarecer que nesta pesquisa não se questiona a veracidade dos dados empíricos encontrados nos textos. É apesar de que ao longo da investigação, encontrei-me mais perto de alguns autores que de outros na interpretação da sociedade israelense, correndo o risco de confundir o objeto de estudo destes e o meu próprio, fui obrigada a deixar estas considerações entre parênteses, para dar espaço ao que constitui a proposta do presente trabalho: a interpretação das interpretações dos antropólogos israelenses. Nesse sentido, e para os fins desta

⁵² - Os grifos são meus.

⁵³ - Para chegar a esta apreciação, é suficiente olharmos a bibliografia citada por Zureik, onde constam diversas obras, inclusive de autores judeus, que fazem uma crítica radical ao Estado de Israel em geral; e às Ciências Sociais do país, em particular. Alguns exemplos de textos de intelectuais judeus são: "The Impact of Zionist colonization on Palestine Arab Society before 1948, de Nathan Weinstock; With my Own Eyes, de Felicia Langer; Peace in the Middle East?, de Noam Chomsky; "Zionism, Israel and the Third World", de Albert Memmi.

parte da tese, o que considero ser significativo é a identificação dos pontos de encontro e desencontro entre os cientistas sociais israelenses judeus e os seus colegas árabes. Daí decorre o fato de tentar centrar a análise nas correlações entre os horizontes a partir dos quais falam ambos os grupos, e a compreensão da sociedade israelense que esta posição determina ou, pelo menos, condiciona. Assim, a definição das diversas situações encontradas nos textos é o que orientará a análise e não a minha definição da situação, seja a dos árabes em Israel, ou a dos judeus europeus e não-europeus-. Por outro lado, nem a veracidade nem a validade das proposições dos cientistas sociais considerados são o fenômeno em discussão, e sim, as bases sociais (poderíamos dizer neste caso, as bases étnico-nacionais), que delimitam o universo de interrogações, questionamentos, classificações e objetivizações da realidade. Poderíamos lembrar o sociólogo da ciência Znaniecki, que explica, com as seguintes palavras o que considera que deve constituir a função de quem se propõe estudar de uma comunidade científica:

"The sociologist [of science], however, is not entitled to make any judgments concerning the validity of any systems of knowledge except sociological systems. He meets systems of knowledge in the course of his investigation only when he finds that certain persons or groups that he studies are actively interested in them, that they construct, improve, reproduce, defend, or popularize systems which they regard as true or else reject, oppose, criticize, or interfere with the propagation of systems which they consider untrue. In every such case the sociologist is bound to abide by whatever standards of validity those individuals or groups apply to the knowledge in which they take an active share" (Znaniecki 1986: 5).

Por último, é interessante (e "natural"?) observar que a posição dos cientistas sociais examinados, tanto árabes, quanto judeus, no sistema de relações étnico-nacionais da sociedade israelense, é considerada fundamental para aqueles. Este fenômeno se destaca na recorrente menção que fazem à origem nacional dos antropólogos e sociólogos que analisam em seus textos, esboçando assim uma taxonomia, representada pelas seguintes categorias: "Indigenous Arab writers", "Tunisian Jew⁵⁴", "Indigenous Arab sociologist", "Palestinian-Israeli social anthropologist", "Indigeneous anthropologist", "Indigenous Palestinian sociologist",

⁵⁴ - Em referência ao filósofo Albert Memmi, radicado na França.

"Israeli anthropologist", "Zionist thinkers", entre as mais recorrentes⁵⁵. Retomarei esta questão nas páginas a seguir.

Voltando à colocação de Zureik no que diz respeito à "naturalidade" do estado -então, atual- das Ciências Sociais israelenses. O sociólogo palestino a atribui a uma visão nacionalista, orientada para dentro, e preocupada com os problemas sociais da população judaica, definidos estes, por sua vez, pelas políticas estatais. E se para Zureik, uma das causas que levou à atual situação é resultado de um tipo de censura, o que aqui considero pertinente é nos concentrar no resultado, deixando livre o leitor para com Zureik concordar ou discordar das origens deste processo.

Nesse sentido, nos capítulos precedentes pudemos abordar a preocupação das elites políticas e intelectuais do país em construir uma identidade nacional israelense. Esta preocupação, ao meu ver, teve que se defrontar com dois grandes obstáculos. O primeiro, a superação das identidades particularistas dos imigrantes judeus de diferentes e tão dissímeis origens, com o objetivo de criar uma nova identidade, com base no ideal do "Reencontro dos Exílios", num Estado judeu. Em outras palavras: a construção de uma nação -e de um Estado- com uma identidade própria. O segundo, a afirmação desta identidade nacional-judaica em oposição (contradição?) com a identidade árabe. Eis então, o que me parece ser uma interpretação alternativa à fornecida por Zureik, das características que marcaram as Ciências Sociais do país em geral, e à antropologia, em particular.

Partindo da idéia de que a identidade -quer no nível étnico, quer no nível nacional- é essencialmente situacional e contrastiva, parece ser "natural" o fato dos antropólogos -e sociólogos israelenses- à semelhança das elites políticas, terem concentrado seus esforços em demarcar os limites e salientar as características, da identidade judia em Israel para, somente após a consolidação deste processo, atingir o seu subsequente estágio: o contraste da identidade nacional judaica com a identidade árabe. Dizendo de outro modo, numa sociedade de imigrantes, divididos numa plétora de sub-unidades étnicas, a procura de uma identidade representativa do "nós" (em este caso, os judeus de Israel) teve que ser construída como condição *sine qua non* para contrastá-la com os "Outros";

⁵⁵ - Estas categorias foram encontradas nos textos dos cientistas sociais árabes já citados. Os antropólogos judeus não se mostram preocupados com esta questão, de maneira explícita.

processo exacerbado, uma vez que os "Outros", em menor ou maior grau, foram concebidos como hostis.

Além do mais, o processo de construção de uma identidade nacional israelense teve que se defrontar com um outro Outro (valha a redundância): os judeus da Diáspora, e não somente com as identidades diaspóricas dos que emigraram a Israel e lá estabeleceram a sua residência. Uma outra faceta deste processo de procura de uma identidade nacional no Estado de Israel teve que contemplar a distância, expressada no nível racional e emocional, em relação à estranheza dos emigrantes judeus com o território no qual estabeleceu-se o Estado.

No capítulo I deste trabalho tentei descrever como a arqueologia ocupou um papel fundamental na legitimação do direito do povo judeu ao território, demonstrado este pelas descobertas arqueológicas que, "científica e objetivamente", preencheram o vazio de dois mil anos que separavam "o povo de Israel da terra de Israel".

Se este mapeamento e interpretação da realidade são corretos, poderíamos voltar uma vez mais ao termo "natural", utilizado por Zureik, para descrever o papel legitimador dos cientistas sociais israelenses judeus da ideologia sionista, e da compreensão nela implícita da sociedade israelense, a saber: uma sociedade de colonos (porém, não colonialista), oprimidos e perseguidos nos seus países de origem durante séculos, que viram no renascer nacionalista em Israel a única solução para a "questão judaica". Renascimento nacional que só foi possível de ser concretizado pela motivação ideológica dos primeiros colonos que chegaram à Palestina.

E se esta compreensão da realidade pode ser considerada "natural", da mesma forma poder-se-ia qualificar a definição do Estado de Israel como a "Zionist settler regime" e/ou um caso de "Internal Colonialism" (Zureik 1979), definição esta recorrente nos textos dos cientistas sociais árabes-israelenses.

Se concebemos a ideologia como um articulador de interesses (de classe, nacionais, profissionais e outros) que motiva a participação dos indivíduos, lhes outorgando uma identidade, -e não como uma instância de pensamento para-científico, cuja característica mais significativa é a distorção da realidade, em

oposição ao pensamento científico, hipoteticamente objetivo-, será mais fácil compreender as diferenças que separam cientistas sociais israelenses árabes de judeus. E, paradoxalmente, este exercício nos levará a compreender as diferentes concepções do que é a ideologia, assim como esta aparece nos textos dos cientistas sociais árabes e judeus.

Retomemos, então, o texto de Nakhleh. Vimos como ele qualifica como "ideológicas" as abordagens dos cientistas sociais israelenses judeus; e como "a-ideológicas" as pesquisas feitas por eles sobre os árabes. Porém, num outro trecho da obra, o antropólogo palestino afirma:

*"...I investigated the **ideological** underpinnings of the educational system in Israel as it applies to the Arabs; I investigated the general attitudes of Arab university students towards radical change; and I investigated the role of Arab intellectuals in movements, or organizations, whose explicit goals were pertinent to radical sociopolitical changes. My conclusion in this study was that Arab intellectuals in Israel have not been an efficient resource in the process of radical sociopolitical change. The reason for this, I argued, related to the conspicuous absence of an **ideological** commitment and of a consciousness for a substantial altering of the sociopolitical status quo" (Nakhleh 1977: 54)⁵⁶.*

Assim, parece não haver dúvidas de que para Nakhleh, a ideologia é uma instância que, em posse de um grupo determinado, por definição é passível de chegar a descrições e interpretações da realidade nitidamente distorcidas; enquanto que na posse de um outro grupo, ela é indispensável e, poderíamos acrescentar -sobre a base do trecho acima citado- desejável.

É curioso observar que o fato de que a valoração positiva da ideologia do grupo nacional, ao qual o cientista social pertence, seja o ponto de encontro entre sociólogos e antropólogos árabes e judeus. Nesse sentido, a exaltação do altruísmo dos pioneiros judeus (*jalutzim*) que chegaram a Israel ao final do século passado e princípios deste, se sustentou no caráter ideológico de suas ações, compreendendo assim a ideologia como a condição necessária -ainda que não suficiente- para o estabelecimento do Estado de Israel. Aliás, é em A Sociedade Israelense de Eisenstadt, text-book que como foi explicado, estabeleceu as regras

⁵⁶ - Os grifos são meus.

do discurso sociológico israelense e o que se definiu por longas décadas como sociedade israelense, excluindo desta aos árabes, aquele que se converteu em alvo principal das críticas dos cientistas sociais palestinos aqui analisados, texto, aliás, onde encontramos uma valoração positiva da ideologia⁵⁷.

Se para os cientistas sociais judeus a compreensão da ideologia (pelo menos, da ideologia sionista) leva implícita uma valoração positiva, tanto para Nakhleh como para outros cientistas (e intelectuais) árabes, foi a ausência de uma ideologia clara o que obstaculizou a criação de uma *intelligentzia* árabe capaz de levar a cabo mudanças radicais na situação destes na sociedade israelense.

Indicadas estas dificuldades, não seria exagero afirmar que existe um paralelismo nas interpretações de cientistas árabes e judeus no que diz respeito ao que deve entender-se por ideologia. Interpretação esta que lembra aquela apreciação de Geertz de que "Eu tenho concepções objetivas; você, concepções ideológicas; e ele, concepções políticas". Neste caso, as interpretações em jogo parecem poder resumir-se da seguinte maneira: "nossa ideologia é a variável através da qual é possível descrever a realidade, portanto, desejável; enquanto que a ideologia do Outro é distorsionadora da realidade, portanto, indesejável".

Se aceitamos esta interpretação, poderemos melhor compreender os eixos que regem o mono-diálogo⁵⁸ entre cientistas sociais árabes israelense e cientistas sociais judeus, aliás, diálogo que poderíamos qualificar de triangular, uma vez que tem a Academia americana como intermediário. E as características deste mono-diálogo refletem, como foi esclarecido no começo da análise, uma visão radicalmente diferente, tanto da sociedade israelense, como do ideal que esta deve atingir.

Chegamos à última reflexão que gostaria fazer em relação à crítica dos cientistas sociais palestinos aos seus colegas judeus. Reflexão que nos levará a melhor compreender, como decorrência da análise, a estes últimos.

⁵⁷ - Ao mesmo tempo, os cientista sociais israelenses recorrem ao caráter "ideológico" das pesquisas levadas a cabo pelos seus colegas árabes, para desqualificá-las.

⁵⁸ - Denomino este diálogo "mono-diálogo", uma vez que, apesar de existirem duas partes, só uma delas "fala", i.e., não existem textos de cientistas sociais israelenses judeus que contestem os textos dos palestinos. Uma exceção à regra é um texto do sociólogo Smooha.

Assim, é a minha hipótese que tanto os cientistas sociais árabes, como os judeus, não lograram transcender as ideologias nacionais vigentes, sustentadas pelas respectivas elites políticas. E se bem que ambos os grupos expressem posturas menos radicais do que essas elites, eles ainda estão engajados em tradições nacionais a tal ponto, que mesmo sem aprofundar na análise da diversidade dos respectivos estilos disciplinares, a grande diferença entre uns e outros é quase que transparente.

Todavia, e voltando aos antropólogos israelenses judeus dedicados à pesquisa dos árabes, observamos uma crítica, ainda que implícita em alguns casos, às políticas sociais implementadas pelo Estado de Israel em relação à população árabe. Esta característica das investigações pôde ser apreciada na análise da obra de Emanuel Marx e Henry Rosenfeld. Nesse sentido, enquanto que o primeiro vai além das explicações fornecidas pelas elites políticas, que explicaram a concentração dos beduínos em zonas fechadas como medida de Segurança Nacional; E. Marx tentou demonstrar que esta política constituiu uma estratégia de exclusão dos beduínos do mercado de trabalho. Rosenfeld, por sua parte, não deixou dúvidas no que diz respeito à sua classificação dos árabes como "minoridade nacional" discriminada num estado judeu nacionalista (e "judaizante").

Em relação às abordagens de E. Marx, Rosenfeld e Cohen para a compreensão e explicação da sociedade israelense judaica, as diferenças com os antropólogos examinados no capítulo IV desta tese, que centraram os seus esforços na investigação das sub-unidades étnicas judaicas, são múltiplas. Nesse sentido, cabe-nos aqui destacar as mais relevantes.

A primeira diz respeito à historicidade da sociedade israelense. Parecem-me suficientes os textos apresentados nesta tese para apreciar as diferenças. Assim, o leitor que tiver a oportunidade de ler tais textos se encontrará com uma sociedade multi-étnica complexa, onde a situação de contato entre os dois grandes grupos, que é descrita como uma relação basicamente assimétrica, é a causa de inúmeros conflitos. Nesta mesma ordem de análise, se os textos contemplados no capítulo anterior nos defrontaram com um "grupo étnico" -leia-se: os árabes- que por causas desconhecidas emigrou de e retornou a Israel; a partir da leitura dos textos de E. Marx, Cohen e Rosenfeld, sabemos que houve fugas massivas e significativas expropriações de terras. Ainda no nível da historicidade do Estado de

Israel, pudemos ver nas guerras um fator explicativo, pelo menos, de alguns dos fenômenos analisados por este grupo de antropólogos.

Por outro lado, as causas que estes antropólogos procuram para explicar diversas realidades por eles pesquisadas, apesar de privilegiar a variável cultural, levam em conta os determinantes econômicos. Esta abordagem aparece clara nos textos de Emanuel Marx, que explica a exclusão dos beduínos do mercado de trabalho como estratégia para evitar o desemprego entre os imigrantes chegados a Israel dos países do Oriente Médio, por um lado; por outro, na transformação dos árabes num proletariado, tal como esse fenômeno foi analisado por Henry Rosenfeld.

Finalmente, em relação aos confrontos entre as diferentes sub-unidades étnicas judaicas, E. Marx fez questão de frisar que tais conflitos não devem ser explicados sobre a base do repertório cultural dos imigrantes, explicações caras aos colegas da sua geração, "especializados" no estudo dos imigrantes chegados a Israel dos países islâmicos. Esta diferença nas abordagens entre uns e outros, pôde ser observada na análise das categorias utilizadas para classificar os imigrantes.

Uma outra diferença entre ambos os grupos de antropólogos a ser salientada, em relação à sociedade israelense judaica, é a escolha do objeto de estudo. Nesse sentido, Cohen encontrou no movimento dos Panteras Negras (omitido nos textos de Deshen e Shokeid), fenômeno traumático para a sociedade israelense da época, um objeto de pesquisa relevante. Por sua vez, Rosenfeld dedicou parte do seu texto "The Class Situation of the Arab National Minority in Israel", à análise da transformação do partido laborista MAPAI, em um partido basicamente nacionalista.

O fato destes três antropólogos terem pensado a partir de um outro ângulo a sociedade israelense como um todo, e a sociedade israelense judaica em particular, com certeza se deve, entre outras causas, à formação acadêmica de cada uma das pessoas em questão, e a características que poderíamos chamar de biográficas. Todavia, não é relevante ou, não é possível, nesta tese, incursionar neste nível de análise. O que considero ser mais pertinente é nos interrogarmos em relação ao seguinte ponto, já mencionado nas páginas precedentes, a saber: Poder-se-ia dizer

que tanto Emanuel Marx, como Henry Rosenfeld e Erik Cohen, por terem estabelecido uma relação singular com os árabes, singularidade que se depreende da tipicidade que a relação antropólogo-nativo implica, desenvolveram uma visão diferente da sociedade israelense? Para dizer de outro modo: a distância destes três antropólogos daquilo que a partir de agora chamarei de ortodoxia na antropologia israelense, pode ser explicada por uma proximidade "antropológica" com os árabes?

Uma vez que não conversei com os meus informantes sobre este tópico, que só logrei perceber no processo de escrita da tese, a resposta a esta interrogação corre o risco de cair no que Umberto Eco denomina "over-interpretation" (cf. Eco 1992). Por outro lado, cabe a possibilidade de que o processo haja sido exatamente o inverso, i.e., que por ter uma determinada visão da sociedade israelense, estes cientistas sociais hajam escolhido pesquisar grupos árabes. Seja a relação entre antropólogo-nativo a causa ou o efeito da diferença na construção antropológica da sociedade israelense, ainda ela existe. E se bem, com o passar do tempo, a grande maioria dos antropólogos israelenses pertencentes a esta geração mudou a visão da sociedade israelense, com todas as questões implícitas nesta mudança, ainda foram E. Marx, Rosenfeld e Cohen, os primeiros em abrir o caminho para a mudança. Assim, apesar das palavras de E. Marx -que citarei a continuação- terem sido ditas em 1993, ainda as considero importantes como forma de encerrar este capítulo, e como convite para uma entrada à antropologia israelense desenvolvida na última década, que será objeto de análise da Quarta Parte desta tese. Assim:

"Mudei a minha visão de Israel com o tempo. No início eu também parti desta premissa [da existência de um laço contínuo e primordial entre os judeus e Israel]. Mas com o tempo tive que reelaborar a minha compreensão da sociedade israelense. Isto se deu quando comecei a observar o surgimento do nacionalismo entre os palestinos. Então percebi que assim como o nacionalismo palestino é uma criação, fácil de ser compreendida como tal, porque se desenvolveu diante dos nossos olhos, também o é o sionismo. Foi através dos palestinos que mudei a minha forma de compreender o sionismo"

CONCLUSÕES DA TERCEIRA PARTE

A redefinição das Ciências Sociais na Academia israelense, com a entrada em cena de Gluckman, e o concomitante processo de independência da antropologia, outorgou a esta última uma identidade, cujas características se tentará mapear nestas páginas. Assim, cabe-nos fazer uma pergunta nestas conclusões: poder-se-ia dizer que a redefinição na hierarquia das Ciências Sociais israelenses implicou uma ruptura epistemológica em relação às pesquisas fundamentalmente sociológicas orientadas pelo paradigma eisenstiano?

Para dar uma resposta a estas interrogações, é preciso chegar a uma síntese crítica dos textos analisados nos capítulos IV e V desta tese para, após termos um panorama mais claro do período em questão, elencar as linhas principais do que me parece ser a identidade desta antropologia.

Desde um outro ângulo, pela virada que significou a abordagem do sociólogo Smooha no que diz respeito ao tratamento da etnicidade nas Ciências Sociais do país, tanto em relação aos árabes, como aos judeus do Oriente Médio, e por constituir a etnicidade o tema *par excellence* da antropologia deste período, se fará referência à obra prima de Smooha: Israel: Pluralism and Conflict, publicada em 1978. Acredito pertinente fazer menção à obra de Smooha já que, como foi explicado em outra parte desse trabalho, a superposição entre a sociologia e a antropologia constitui uma das características das Ciências Sociais israelenses. Assim, é minha hipótese de que a sua obra nos ajudará a compreender, desde uma perspectiva crítica e, desde "dentro", a visão da etnicidade que marcou o estilo antropológico do país por quase duas décadas.

Uma vez que a etnicidade -tanto em relação às sub-unidades étnicas judaicas, como aos árabes- foi o Grande Tema da antropologia desta época, dedicada quase que exclusivamente ao estudo da sociedade israelense, resta-nos incursionar nas tipicidades da relação antropólogo-nativo para, a partir da análise desta relação, aprofundar nas características que esta antropologia manifesta. Dito de outro modo: se através do contraste entre os conceitos hebraicos e ingleses utilizados pelos antropólogos israelenses, nos foi dado compreender melhor a

perspectiva (e por quê não, as premissas ideológicas implícitas neles) a partir da qual os nativos foram situados num sistema classificatório binário, i.e., *ashkenazim* vs. "Orientais"; o conhecimento da relação antropólogo-nativo nos abrirá o horizonte para perceber os diferentes níveis de alteridade existentes entre o antropólogo israelense e o seu objeto de pesquisa.

É a análise desta relação o que nos possibilitará, desde um outro ponto de vista, observar o reducionismo das categorias "antropólogo nativo" e "antropólogo ocidental" (e as diversas variantes destas categorias, já citadas e inicialmente questionadas no capítulo III desta tese).

A relação antropólogo-nativo foi objeto de reflexão num artigo de Shokeid titulado "Involvement Rather than Spectacle in Fieldwork"; e de algumas reflexões de Dshen (tanto nos textos, como numa entrevista para a imprensa).

No texto citado, Shokeid focaliza a atenção no que considera ser a atípica relação entre o antropólogo israelense e seu "nativo", porém, neste caso Shokeid centra a atenção nas sub-unidades étnicas judaicas, chegadas a Israel dos países islâmicos, mais precisamente: os marroquinos. Além do mais, como antropólogo *ashkenazí*, Shokeid analisa as dificuldades encontradas como um representante do estrato mais prestigioso da sociedade israelense (leia-se: *ashkenazim*), para desenvolver o trabalho de campo entre os imigrantes do Marrocos.

Este texto será o começo para refletir sobre a escolha dos imigrantes dos países islâmicos como objeto de estudo *par excellence* dos antropólogos deste período. Como decorrência da análise deste tópico, teremos acesso a algumas pistas que nos expliquem a ausência de pesquisas sobre os imigrantes europeus¹ chegados a Israel, em particular; e sobre os israelenses de origem européia, em geral.

Assim, no texto mencionado, Shokeid, após esclarecer a existência de diferenças ideológicas entre os imigrantes marroquinos e a população "veterana"

¹ A categoria *ashkenazim* inclui os imigrantes que diretamente chegaram a Israel da Europa, como assim também aqueles imigrantes do continente americano (tanto da América do Norte como da América do Sul) cujas origens se remontam à Europa.

israelense, na sua maioria proveniente da Europa Central e Oriental, explica a sua escolha do objeto de estudo da seguinte forma:

"It was my great curiosity, therefore, to know about people with whom I have a common bond of ancient history and recent citizenship that prompted me to study the Atlas Mountains Jews. I wanted to know about their culture, and social life, the vision they had of their ancient homeland while in their native country, and the ways they came to terms with their new physical, economic, social, and cultural environment. Therefore, unlike anthropologists who study societies other than their own, I was not as naturally detached from my field" (1974:48)².

Porém, vinte e um anos mais tarde, na entrevista que me concedeu, quando interroguei-o em relação à escolha dos marroquinos como objeto de estudo ao longo de três décadas, e lhe mencionei o trecho acima citado, interrogando-o sobre qual é a história comum que partilha com os marroquinos, o antropólogo acrescentou algumas questões que considero interessantes. Assim, a história comum entre as duas partes é o longo percurso dos judeus na Diáspora antes da criação de Estado de Israel³. Todavia, e de maneira não isenta de confusões, o antropólogo acrescentou que ele, como expoente dos israelenses da sua geração, sentia uma dose não pequena de rejeição à cultura diaspórica.

É a partir destas observações que Shokeid explicou a falta de interesse na pesquisa da população *ashkenazí* por um lado; e da escolha dos marroquinos, por outro. Ao mesmo tempo, devo citar que ele fez questão de lembrar que sempre, em todos os lugares, os antropólogos se interessaram pelo estudo do Outro.

Indicadas estas considerações, não podemos senão nos interrogar sobre algumas contradições nelas implícitas. Assim, a cultura dos judeus marroquinos não constitui uma cultura diaspórica? E se Shokeid partilha com os seus nativos laços de uma história ancestral, por quê logo fez questão de frisar que como ele, os antropólogos em todas as latitudes, dedicaram-se à pesquisa do Outro? Por último, se os *zabras* da sua geração (e poderíamos acrescentar, de todas as gerações) rejeitaram *a priori* a cultura diaspórica, por verem na passividade dos

² - Os grifos são meus.

³ - Considero de soma importância salientar que Shokeid nasceu em Israel.

judeus da Diáspora parte da explicação às perseguições aos judeus, a quem se deve esse interesse na cultura dos marroquinos, ao final de contas, uma variante da cultura diaspórica?

Se bem que algumas colocações de Shokeid ficarão sem explicação, ainda considero pertinente tentar uma interpretação geral da visão do antropólogo sobre este tópico. Assim, parece-me, *grosso modo*, que o que essas apreciações nos revelam é o fato de uma proximidade dos antropólogos *ashkenazim* a seus informantes não-*ashkenazim*, proximidade que ainda não pode ser concebida como uma relação inter-pares ou, se se preferir, uma relação entre iguais. Porém, essa falta de identidade entre a cultura do antropólogo e a dos nativos não deve entender-se como uma relação "nós-eles" (assim como se expressa a relação antropólogo-judeu/nativo-árabe). Acredito que a partir desses dados poderíamos interpretar esta relação como uma relação que, apesar de expressar um nível de alteridade, esta ainda é parcial, fenômeno que nos induz a definir esse Outro como o "Outro Interno".

E se assim é possível interpretar estes dados, devemos identificar quais as características desses imigrantes que se aproximam às de Shokeid; e quais as que os separam dele. Considero que o laço com uma história ancestral (e aqui não me proponho entrar na discussão de em que medida esse laço é mítico ou histórico), i.e., o "ser judeu", é o que faz que Shokeid e seus informantes possam ser incluídos numa mesma categoria. Por outro lado, o que os distingue é uma bagagem cultural expressada nos costumes, língua e grau de pertença à sociedade ocidental, com o seu respetivo *ethos*. Assim, se a minha interpretação é correta, parece ser que a cultura, a língua e a "orientalidade" dos marroquinos foi o que despertou a curiosidade de Shokeid - e a da grande maioria de antropólogos de sua geração- em relação a este grupo, fenômeno que poderíamos qualificar como o "exotismo" que todos os antropólogos, de todas as latitudes, procuram no objeto escolhido para a pesquisa.

Já a visão de Doshen sobre esta problemática é menos equívoca. Assim, no seu Immigrant Voters in Israel, o antropólogo afirma:

"I am an Israeli and I accept the basic ideological premises of Israeli State and society... Since I am personally attached to traditional

Judaism, I felt an affinity with traditional-minded immigrant (particularly from North-Africa countries" (1970: 8).

Mas, quais são as premissas ideológicas básicas do Estado e da sociedade israelenses no que diz respeito à etnicidade (e aos antropólogos)? É a minha hipótese que a cristalização de uma identidade nacional, judaica e ocidental, num estado novo, constituiu-se no grande desafio para a comunidade israelense de antropólogos. Cristalização identitária que só lograria se enraizar a partir do conhecimento do repertório cultural dos imigrantes do Oriente Médio. E partindo do pressuposto que a "ocidentalidade" do país nunca foi alvo de discussões, poderíamos pensar como "natural" o fato destes cientistas sociais (tanto antropólogos como sociólogos) concentrarem seus esforços no conhecimento dos imigrantes dos países islâmicos, não vendo nos europeus um objeto de pesquisa relevante. Como foi dito nas páginas anteriores, só através do conhecimento de quem somos "nós" -os judeus israelenses, categoria que obviamente inclui todas as sub-unidades étnicas judaicas-, seria possível o contraste com o "verdadeiro Outro", ou "Outro Externo" i.e., os árabes. Considero que esta interpretação deixa em evidência o fato de que os antropólogos israelenses deste período, na sua totalidade *ashkenazim*, não se sentiram compelidos à pesquisa dos *ashkenazim*, grupo ao qual pertencem e como consequência disto, conhecem ou pretendem conhecer em profundidade.

Por sua vez, a relação antropólogo-nativo, no que diz respeito aos árabes, esteve marcada por uma outra motivação. E se não está nas minhas possibilidades avaliar o grau de adesão dos cientistas sociais aos mesmos objetivos de Erik Cohen -nos termos da citação abaixo-, ainda acredito que a ambivalência (na qual se expressa a identidade do antropólogo enquanto tal, superposta à sua identidade como cidadão) é um fato recorrente nas pesquisas sobre os árabes. Vejamos como explicita Cohen a sua motivação para levar a cabo a pesquisa:

"I would have refused to do studies on Arabs which were intended to further Jewish national goals at the expense of the Arab minority.... I did, however, agree after the 1967 war to carry out a government-sponsored study in the occupied territory, my reason being that such a study might help to facilitate the administration of these territories and, particularly, to supply information which would enable Jews to better

understand Arab society and thus serve mutual rapprochement in the long run" (Erik Cohen 1968: 410-411)⁴.

As ambivalências e tensões que caracterizam a relação "antropólogo israelense-nativo" (tanto se ele é judeu ou árabe) são múltiplas, porém, têm diferentes causas e se expressam de diferentes modos. O antropólogo holandês Van Teeffelen, avaliou estas relações negativamente ao chegar à conclusão que enquanto os antropólogos israelenses judeus abordam o estudo das sub-unidades étnicas judaicas desde uma perspectiva compromissada, o estudo dos árabes se caracteriza pela falta de compromisso. Assim, de forma similar à observada nos textos de Nakhleh e Haidar, vemos que a antropologia israelense é criticada por seu compromisso, por um lado; e pela falta de compromisso, por outro. Uma vez que esta argumentação -como as outras já mencionadas- parecem ser senão contraditórias, pelo menos reducionistas, gostaria de citar Bellis, que afirma o seguinte em relação a este tipo de argumentação, e tendo como objeto de análise a obra de Van Teeffelen. Assim:

"He [Van Teeffelen] claims that when Jewish anthropologists study Israeli Jews they are overly involved with their subject and are underinvolved when working with Israeli Arabs. This a priori, dammed if you do, dammed if you don't, assertion does not fare well, however, when one gives a thorough examination to the Israeli anthropological record" (Bellis 1978: 707).

Neste mesmo nível de análise, e lembrando as críticas de Nakhleh e Haidar à antropologia acadêmica israelense, é a minha hipótese que esta antropologia não deveria ser criticada (acusada?) de ser "ideológica" ou "comprometida" em relação aos judeus; e "não-ideológica" e "descomprometida" no que diz respeito aos árabes. Se a ideologia é a instância questionada, acredito ser uma explicação mais realista e econômica, a definição da antropologia israelense deste período como basicamente sionista, i.e., influenciada pela ideologia sionista na sua versão hegemônica. E foi esta influência o que contaminou a antropologia em questão, e levou a que o compromisso com os ideais sionistas, construiu o judeu israelense e o árabe assim como fizeram. Para dizer de outro modo: Não são "a-ideológicas" e "descomprometidas" as pesquisas feitas por judeus sobre os árabes senão ao contrário, por compreende-los a partir da visão sionista da sociedade israelense, os

⁴ - No capítulo precedente pudemos observar que foi a mesma motivação a que fez com que Marx e Ben-Porat escrevessem um relatório nos campos de refugiados palestinos sob custódia da UNRWA.

árabes ocuparam uma posição já determinada nos pilares nos quais encontrou a sua base o sionismo, i.e., à margem da sociedade israelense (judaica). Assim, e voltando às críticas mencionadas, o que me parece estar em questão é a falta de compromisso ou a falta de sustentação ideológica destas pesquisas com a "causa" ou o "nacionalismo" árabe. E é em relação a esta "causa" que as pesquisas sobre árabes levadas a cabo por judeus, podem ser caracterizadas como "a-ideológicas" ou "descomprometidas".

A relação antropólogo-nativo, por outro lado, possui um espaço mais importante para os cientistas sociais árabes. Assim, ao longo dos textos nos quais estes desenvolvem uma crítica às Ciências Sociais israelenses, observa-se que cada autor analisado é incluído em categorias, cujo objetivo é salientar a sua pertença a um dos dois grandes grupos considerados: árabes e judeus. Vejamos, novamente, como são denominados os cientistas sociais judeus por seus colegas árabes: "Tunisian Jew", "Israeli anthropologist", "Israeli Sociologist" e "Zionist writers". Já a denominação dos cientistas sociais árabes se expressa nas seguintes categorias: "Indigenous Arab writers", "Indigenous Arab sociologist", "Indigenous anthropologist" e "Indigenous Palestinian sociologist". Assim, não há espaço para dúvidas: para os árabes (sociólogos e antropólogos), os cientistas sociais judeus não são nativos (indigenous), enquanto que eles são.

Porém, se partilhássemos com estes colegas a definição dos antropólogos e sociólogos israelenses judeus, esta tese não teria razão de ser. Aliás, não é o seu objetivo o estudo da comunidade israelense de antropólogos, compreendida esta como uma comunidade científica que cria intelectualmente no âmbito de uma nação à qual pertence?

Pois bem, no capítulo III desta tese, já esbocei o que acredito serem as lacunas das categorias "native anthropologist" vs. "foreign anthropologist". E se é certo que a grande maioria dos pesquisadores judeus aqui considerados não nasceu em Israel, como israelenses se auto-compreendem, e como tais são vistos pela comunidade acadêmica internacional. Porém, para seus pares árabes são israelenses, mas não nativos. O caráter dicotomia "nativo"/ "estrangeiro", ao meu ver, não a torna um instrumento útil para a reflexão, e não reflete a realidade que

aqui se pretende compreender⁵. Assim, se as aceitássemos, para o caso em questão, deveríamos incursionar na data de chegada dos cientistas sociais judeus a Israel, para subseqüentemente, delimitar uma idade acima da qual a pessoa em questão já não seria definida como "nativa". Acredito este exercício ser no mínimo, inútil, principalmente numa sociedade que de maneira constante recebe imigrantes -entre eles, cientistas sociais- que formam parte do quadro de sociólogos e antropólogos. Ainda que as considerações sobre este tópico sejam múltiplas, deixarei para as Conclusões Finais do trabalho a análise do mesmo. Acredito que após tomarmos conhecimento com a nova geração de antropólogos, representativa do que hoje constitui a Antropologia Israelense- e representada por israelenses que nasceram no país-, poderemos melhor refletir sobre estas classificações. Como já mencionei em outra parte desta tese, acredito que o eixo da análise deve-se centrar na formação acadêmica do cientista social influenciada ou, se se quer, contaminada por uma tradição nacional determinada-, e não no lugar de nascimento do antropólogo ou sociólogo, cuja obra e trajetória se pretende compreender.

Numa outra ordem de análise, tivemos a oportunidade de nos aproximar a uma "construção antropológica" da sociedade israelense, que pôde ser apreciada através dos conceitos institucionalizados pelos cientistas sociais. Desta maneira, ficou claro que o termo *edá* é utilizado com exclusividade para a designação das sub-unidades étnicas judaicas, cuja origem se remonta à África e à Ásia. Os *ashkenazim*⁶, por sua vez, são classificados como europeus, sendo que não existem termos ou categorias definidas para a sua identificação. Finalmente, os árabes são organizados "antropologicamente" num sistema classificatório que os divide segundo a religião e/ou a filiação étnica. Também foi possível apreciar como esta divisão das sub-unidades étnicas árabes teve como objetivo salientar as diferenças destas *miutim* (literalmente: minorias), escondendo assim, o que os unifica, a saber: a sua condição de serem minorias nacionais.

Mas, se esta "construção antropológica" do (verdadeiro) Outro aparece nos textos hebraicos, vimos como nos textos ingleses, árabes e judeus são classificados como "ethnic groups". Poderíamos interpretar esta diferença como a

⁵ - Poderia ampliar o que considero ser as lacunas destas categorias, lembrando o fato de que o próprio Presidente da Autonomia Palestina, Yasser Arafat, não é nativo ("indigenous"/"native") já que nasceu no Cairo.

⁶ - O termo *Ashkenazim*, antigamente, referia aos judeus habitantes da região do Reno, para diferenciá-los dos *sepharadim* da Espanha. Porém, com o tempo, este termo foi resignificado e inclui a todos os judeus cujas origens se remontam à Europa.

interferência da Academia internacional, perante a qual os antropólogos israelenses levam a cabo uma "presentation of the Israeli anthropological self", se assim me é dado expressar, que tenta incluir na mesma categoria a árabes e judeus? Considero que a resposta seja negativa. Aliás, a definição dos árabes como "ethnic group" em inglês, teve no seu bojo a mesma causa que a sua definição como *miutim* em hebraico: a negação do carácter nacional da situação dos árabes na sociedade israelense.

Chegamos à última consideração que gostaria fazer em relação a este tópico: a utilização do termo *edá* para designar com exclusividade as sub-unidades étnicas judias chegadas dos países islâmicos. Contudo, neste espaço simplesmente esboçarei uma resposta, uma vez que uma interpretação mais abrangente e conclusiva para a escolha deste termo será elaborada nas Conclusões Finais desta tese. O que aqui considero pertinente destacar é que, uma vez que *edá* pode ser traduzido como "comunitariedade", provavelmente, por estarem os imigrantes dos países islâmicos mais perto de uma organização comunitária, refletida esta na esfera social, familiar e religiosa, hajam sido incluídos nesta categoria; enquanto que os *ashkenazim*, com valores modernos -poderíamos usar a dicotomia de Tönnies e denominá-los de "societários"?, não foram incluídos na categoria *edá*.

Em diversas oportunidades e por diversas razões me vi obrigada a explicar a superposição marcante entre a sociologia e a antropologia em Israel. Basta-nos lembrar aqui que não existem no país Departamentos de Antropologia independentes. Daí decorre o fato de que, como foi dito nas páginas anteriores, a abordagem do sociólogo Smootha será por demais útil para ver se as críticas por ele formuladas (e a de outros sociólogos da Universidade de Haifa, que contestaram, a partir de uma abordagem marxista, o paradigma eisenstiano para a compreensão e a definição da sociedade israelense) à sociologia eisenstiana, podem ser extrapoladas à antropologia desta época. Assim, enquanto os sociólogos marxistas da Universidade de Haifa, entre eles, Svirski, e Bernstein, contestaram a sociologia desenvolvida na Universidade Hebraica, no que diz respeito à abordagem das sub-unidades étnicas judias, para eles, passíveis de serem compreendidas e explicadas através da definição destas como "under-class"; Smootha se contrapõe a ambas as abordagens e desenvolve uma alternativa, por ele denominada "pluralista". Inspirado nas teorias de Kuper e de van den Berghe, Smootha concebe

a sociedade israelense como basicamente conflitiva (não por acaso a sua obra prima foi denominada Israel, Pluralism and Conflict). Contudo, para Smooha, o conflito que caracteriza essa sociedade não pode ser reduzido exclusivamente à análise de classes ou à análise cultural. A proposta do sociólogo é o cruzamento de ambas as variáveis para, assim, lograr compreender tanto a situação das sub-unidades étnicas judias, como a dos árabes.

Seria longo demais incursionar nas características deste debate que ao longo de várias décadas se desenvolveu entre aqueles sociólogos que adotaram o paradigma de Eisenstadt, e aqueles que o rejeitaram, por compreendê-lo como insuficiente e/ou distorsionador da realidade das sub-unidades étnicas judias. Porém, o que é relevante aos fins desta tese, é tentar identificar na antropologia as críticas levadas a cabo à sociologia do mesmo período.

A análise dos textos antropológicos permite afirmar que existem pontos de contato e, como consequência disto, algumas das críticas à sociologia deste período podem ser extrapoladas à antropologia. Assim, a leitura dos textos de Dshen e Shokeid nos confrontaram com imigrantes de países islâmicos que, após um traumático período de adaptação ao país, lograram atingi-la e, segundo o frisado por Shokeid, se transformaram num sucesso social. Entretanto, nada nos é informado no que diz respeito à posição destes imigrantes na escala social a nível nacional. Todos os dados fornecidos dizem respeito à situação dos imigrantes nas pequenas unidades pesquisadas, tanto *moshavim*, como cidades em desenvolvimento. Acredito que essa característica da antropologia desenvolvida por Dshen e Shokeid tem como origem a influência marcante de Gluckman. Porém, o que chama a atenção, é o fato de que ambos os antropólogos, de forma recorrente, fazem menção à bagagem cultural dos novos imigrantes dos países islâmicos para explicar a sua situação no novo contexto social, variável marginal das pesquisas baseadas na abordagem da escola de Manchester. Ao meu ver, é nesta instância onde pode se perceber a influência de Eisenstadt que, como foi mencionado, através da expressão por ele criada, e canonizada nas Ciências Sociais do país: "adaptação através do processo de modernização", viu no repertório cultural dos novos imigrantes um obstáculo para a sua integração na sociedade israelense moderna. E se Weingrod (nos textos estritamente acadêmicos) e Goldberg, fazem menção à variável econômica para explicar a

situação dos imigrantes dos países islâmicos, ainda esta é considerada uma explicação subordinada àquela ancorada no paradigma culturalista.

Poderíamos dizer que esta abordagem foi utilizada sem que os antropólogos mencionados estivessem conscientes das lacunas implícitas na mesma? Se levamos em consideração as palavras de Deshen e Shokeid na introdução de The Predicament of Homecoming, a resposta é por demais unívoca. Assim:

"Those immigrants whose aspirations have not materialized in Israel, or who are otherwise frustraed, present one of the most serious current social problems in Israel. Though we are aware of this problem, we do not approach it frontally in this book" (Deshen e Shoked 1974: 38)

O tratamento da etnicidade por aqueles antropólogos que simultaneamente dedicaram-se à pesquisa dos árabes foi analisado no capítulo precedente. Poderíamos agregar aqui, que entanto que nem Deshen, nem Shokeid, nem Weingrod nem Goldberg, sequer mencionam o Movimento dos Panteras Negras, Erik Cohen não só orientou uma doutoranda na realização de uma etnografia do Movimento, mas também ele mesmo escreveu um texto sobre dito fenômeno. Aliás, sobre um dos fenômenos mais traumatizantes dentro e para a sociedade israelense judaica. E, poderíamos agregar, a descrição de Cohen dessa sociedade, a apresenta como basicamente não-igualitária no que diz respeito à posição ocupada por "Orientais" e *ashkenazim*.

Pois bem, se estas ponderações têm algum sentido, deveríamos estar em condições de dar resposta à seguinte interrogação: até quê ponto a institucionalização da antropologia como disciplina independente implicou uma ruptura com o paradigma eisenstiano, nitidamente funcionalista? A tentativa de dar resposta a esta interrogação terá como base as teorias, metodologias e temáticas privilegiadas pelos antropólogos em questão; e instâncias que, não encontrando uma definição melhor, me aventuro a denominar de institucionais.

No que diz respeito ao primeiro nível de análise, considero que a diferença *par excellence* entre a antropologia e a sociologia do período em questão, que abrange vinte anos, i.e., desde a década dos sessenta até a década dos oitenta, foi a metodologia da qual se apropriaram os antropólogos para levar a cabo as pesquisas. Assim, ao invés de centrar a atenção em tendências gerais (sobre a

base de análises macro e estudos quantitativos), os antropólogos centralizaram os esforços no estudo de pequenas unidades, através do que é considerado o diferenciador da antropologia enquanto disciplina, a saber: o trabalho de campo. Não há espaço para dúvidas no que diz respeito ao papel fundamental que a figura de Max Gluckman exerceu para a cristalização deste processo.

Contudo, as temáticas que despertaram o interesse dos antropólogos parecem ser idênticas àquelas que pelos sociólogos foram pesquisadas desde o estabelecimento das Ciências Sociais em Israel, isto é: as sub-unidades étnicas judaicas, o processo de assentamento dos imigrantes chegados ao país, a adaptação destes imigrantes e a criação das novas cidades ou "cidades em desenvolvimento". Todavia, uma diferença pode ser apontada entre os sociólogos da Universidade de Jerusalém e os antropólogos que nela exercem as suas funções (como Henry Rosenfeld e Erik Cohen); e o antropólogo Emanuel Marx, da Universidade de Tel Aviv, a saber: a pesquisa de grupos árabes e as relações entre árabes e judeus⁷.

O caráter destas pesquisas, porém, ainda não significou uma ruptura radical com o paradigma eisenstiano que, como vimos, foi aquele que estabeleceu as regras do discurso sociológico e a maneira de pensar-se a sociedade israelense. Assim, apesar da abordagem marxista de Rosenfeld conceber os árabes enquanto "minoría nacional"; da focalização do conflito entre *ashkenazim* e "Orientais" no texto de Cohen; e da descrição minuciosa de Marx sobre as complexas relações de contato entre os beduínos e o governo israelense, a sociedade israelense ainda é pensada como a sociedade israelense judaica.

Por último, se a entrada em cena de Gluckman implicou uma redefinição da hierarquia das Ciências Sociais do país, com seu correlato de legitimação da antropologia, ainda aquilo que pareceu ser, ou poderia haver-se constituído numa heterodoxia -em contraste ao paradigma eisenstiano, até então hegemônico-, logo se transformou numa nova ortodoxia, que logrou dominar o cenário da antropologia do país por duas décadas, pelo menos. E se existem diferenças marcantes entre o estrutural-funcionalismo e a teoria da modernização desenvolvidas por Eisenstadt, e

⁷ - Contudo, é preciso salientar que sociólogos da Universidade de Tel Aviv e Haifa dedicaram-se no final deste período à pesquisa dos árabes e/ou da situação de contato entre estes e os judeus. Porém, uma vez que o objeto de estudo desta tese é a comunidade israelense de antropólogos, estes autores não serão contemplados. Acredito que seja suficiente a simples menção de sua existência.

os pressupostos da Escola de Manchester, torna-se fácil destacar os pontos de convergência entre ambas as abordagens. Entre eles, podemos salientar o tratamento dado ao conflito. Deste modo, se para Eisenstadt o conflito é marginal, portanto omitido na análise; as pesquisas ancoradas na Escola de Manchester o concebem como um estágio que, em última instância, tem como função a integração dos sistemas sociais, neste caso, da sociedade israelense holisticamente abordada, e das diversas unidades investigadas pelos antropólogos.

Outros pontos de contato podem ser identificados entre a sociologia e a antropologia. Eles dizem respeito à ausência de pesquisas sobre os seguintes fenômenos que, poderíamos qualificar de típicos e até fundacionais da sociedade israelense. Entre eles, cabe salientar a(s) guerra(s), o fundamentalismo religioso e, finalmente, a ocupação dos outrora Territórios Ocupados logo após a Guerra dos Seis Dias, fenômeno que alterou as bases da sociedade israelense em diversos e importantes áreas. Nada saberá o leitor sobre esses três tópicos se se limitar a ler o material acumulado pelos antropólogos e sociólogos deste período.

Dito isto, parece-me que um fator que nos ajude a compreender as semelhanças entre a antropologia e a sociologia israelenses⁸, deve ser procurado na tradição nacional na qual ambas as disciplinas estiveram profundamente enraizadas, i.e., o sionismo. Dizendo de outro modo, trata-se da impossibilidade de transcender as premissas que sustentaram a ideologia sionista, por uma comunidade de cientistas sociais que desenvolveram uma disciplina numa sociedade engajada num incipiente, ainda que profundo, processo de construção da nação. E esta dificuldade, se assim posso me expressar, em transcender a ideologia nacional, se constituiu na causa, por outro lado, da semelhança entre as pesquisas antropológicas propriamente acadêmicas, e aquelas desenvolvidas pelos antropólogos enquanto que funcionários do Jewish Agency's Settlement Department.

Estas reflexões levam a um ponto muito importante para os objetivos os quais esta tese se propôs alcançar. Assim, uma hipótese complementar para explicar este desenvolvimento da antropologia israelense (ainda que também

⁸ - Aqui gostaria de lembrar ao leitor o fato de Gluckman ter salientado em diferentes oportunidades e através de diversos veículos, que o seu objetivo era "complementar" as pesquisas já em andamento em Israel, através de uma abordagem nitidamente antropológica.

possamos incluir à sociologia), é o fato de que, como cientistas sociais, esses antropólogos não lograram superar a sua identidade enquanto cidadãos. Devemos lembrar, para uma melhor compreensão desta colocação, o fato dos cientistas sociais israelenses, como todos os cidadãos do Estado, estarem compelidos por lei a servir no exército israelense. Assim, numa sociedade cujo estado natural é o estado de guerra, e na qual se desenvolvem inúmeros e trágicos confrontos inter-étnicos, a possibilidade do cientista social de se separar da sua identidade de cidadão deve constituir, pelo menos, um processo não isento de conflitos, que poderíamos chamar de "existenciais". E se a jovem geração de antropólogos assume um posicionamento radicalmente diferente à geração considerada nestes capítulos, ainda assim devemos estar conscientes de que o período 1960-1980 foi caracterizado como aquele que demonstrou aos israelenses a viabilidade do ideal sionista (até a Guerra dos Seis Dias, questionado), através da criação de um estado seguro militarmente, ainda que não igualitário em relação às sub-unidades étnicas judias, mesmo que o ideal de atingir esta igualdade haja se mantido. Em outras palavras: aquilo que denominamos de "milagre israelense", só logrou se consolidar no período aqui contemplado, especialmente, após a dramática vitória do exército israelense na Guerra dos Seis Dias.

Para dar fim ao que pretendi denominar Conclusões deste período da antropologia israelense, ainda é necessário incursionar num outro nível de análise, que denominei de institucional. Assim, parece-me pertinente, mais uma vez, incluir à sociologia nesta reflexão. Isto nos possibilitará delimitar, geograficamente, três espaços acadêmicos diferenciados e hierarquicamente distribuidores de prestígio intelectual. Assim, no período em questão, a Universidade Hebraica de Jerusalém ainda pode ser definida como o Centro das Ciências Sociais do país e, como decorrência disto, a grande distribuidora de prestígio acadêmico e intelectual. A Universidade de Tel Aviv, por sua parte, representando a antropologia propriamente dita em Israel, ainda é considerada como secundária em relação à Universidade Hebraica, porém, não como periférica. Por último, a jovem Universidade de Haifa, com um quadro de sociólogos marxistas e a presença conflitiva de Sammy Smoocha, representa a periferia intelectual do país. De forma curiosa, se nos aventurássemos no exercício de encontrar correlações entre estas universidades e as cidades nas quais elas estão situadas, observaremos algumas surpresas. Assim, Jerusalém, a cidade considerada como a mais conflitiva (em relação às disputas milenárias entre judeus e muçulmanos) é a que abriga a

Universidade mais conservadora. Em Tel Aviv, símbolo da vida ocidental e cosmopolita em Israel, se situa a Universidade que deu impulso ao desenvolvimento da antropologia propriamente dita. Finalmente, a Universidade de Haifa, cidade com uma grande percentagem de árabes, na qual a convivência entre israelenses judeus e árabes é considerada "exemplar", é o espaço onde se desenvolveu a sociologia marxista israelense. Este fato também pode ser interpretado pela grande proporção de estudantes e professores latino-americanos no Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Haifa.

Não cabe continuar mais nossa incursão neste período da antropologia israelense. Todavia, e para revelar uma outra faceta das semelhanças ou superposição entre a antropologia e a sociologia israelenses, poderia fazer menção do texto de Eial Ben-Ari: "On Acknowledgements in Ethnographies", que demonstra como através dos agradecimentos encontrados nos textos antropológicos é possível construir as genealogias que caracterizam os diversos âmbitos acadêmicos. Seria longo demais tentar levar a cabo esta tarefa. Contudo, a leitura dos agradecimentos, prefácios e introduções encontrados nos textos que analisei para reconstruir a antropologia israelense da época, se limitam a um número muito pequeno de nomes, dos quais, é interessante salientar que o nome de Eisenstadt é uma constante. Outros referentes são: Gluckman, Turner, Marx, Handelman, Goldberg, Weingrod, Abner Cohen e Erik Cohen. Desse modo, se tentássemos, seguindo o esquema de Ben-Ari, identificar o que denomina "Intellectual pedigrees: Integration and Differentiation", chegaríamos a um "pedigree" cuja característica marcante é a integração e não a diferenciação.

Em soma, a antropologia israelense, dedicada quase que com exclusividade à pesquisa da própria sociedade, teve que lutar, para legitimar-se enquanto disciplina, contra a forte tradição da sociologia desenvolvida e estabelecida na Universidade Hebraica, representada na figura carismática de Eisenstadt. Contudo, este processo traumático de "independência" ou autonomia, só logrou concretizar-se com a entrada em cena de Max Gluckman⁹. Em outras palavras, a legitimação de uma antropologia dedicada ao estudo da própria sociedade, ainda precisou do

⁹ - Se o leitor ficou surpreso pela ausência de citações de textos de Gluckman sobre a sociedade israelense, é minha obrigação informá-lo sobre a inexistência dos mesmos. Este fato me foi explicado por vários antropólogos como a reticência do antropólogo sul-africano em escrever "antropologia" sobre uma sociedade na qual não desenvolveu trabalho de campo.

prestígio intelectual de alguém de fora, para atingir o objetivo de se legitimizar dentro das próprias fronteiras.

QUARTA PARTE

CAPÍTULO VI

A ANTROPOLOGIA ZABARIT, UMA ANTROPOLOGIA POS-SIONISTA?

During the summer I spent over two months doing fieldwork in Japan. It was only at the end of this period, however, that I finally felt that I could commit my experience to writing (about myself as an IDF's captain during the *Intifada*). I had to literally travel away from my society in order to travel to its edge, to be able to look at it from an external vantage point. Yet I am still very much part of my society. These days I return home dreading to look at the post box: will a new mobilization order be there?

Eial Ben-Ari 1989

Introdução

Nos finais da década de oitenta a sociedade israelense passou por transformações dramáticas que, de diversas formas, fizeram com que uma sociedade -até então segura de si mesma, tanto na esfera da ideologia que lhe deu sustento, como na estrutura de articulação inter-étnica que construiu ao longo de décadas¹ - passara por um agudo processo de re-pensar a sua identidade nacional. Este processo continua até os dias de hoje e é resultado de múltiplas e diversas causas. Entre elas, deve-se mencionar a *Intifada* ou levantamento dos palestinos dos outrora Territórios Ocupados por Israel após a Guerra dos Seis Dias. Assim, pela primeira vez na história do país, os cidadãos do Estado assumiram e/ou assistiram pela TV a experiência de soldados israelenses tomarem o papel de policiais ao entrar aos Territórios Ocupados para se confrontar com a população civil. E pela primeira vez, imagens de soldados israelenses fugindo de civis (e crianças) se espalharam por todo o país. Porém, o que no seus começos foi interpretado como um episódio a mais, entre os tantos episódios de violência inter-

¹ - Se bem a articulação das minorias nacionais na sociedade israelense longe esteve de ser resolvida, os diversos e recorrentes conflitos com os palestinos dos outrora Territórios Ocupados foram compreendidos como um *momentum* que, de algum modo ou outro, estava destinado a se resolver segundo os ditados das lideranças políticas. Deve-se lembrar que desde 1982 até 1991, Israel foi governada pelo partido de centro-direita: Likud, e/ou por coalizões entre o Likud e o Partido Trabalhista.

étnica na sociedade israelense, logo passou a formar parte do cotidiano do país, tanto para a população judaica; como para os árabes, apesar das marcantes diferenças que a *Intifada* ocasionou a ambas as populações. E se bem o governo do *Likud* tentou subtrair importância à *Intifada*, esta mostrou a sua capacidade de alterar algumas das bases fundacionais da sociedade israelense, e perpetuar-se até a assinatura do Primeiro Tratado de Paz entre Israel e a OLP, acontecido em 1993.

Desta maneira, a sociedade israelense se encontrou a si mesma -quase poderíamos dizer, de um dia para outro- dividida em duas partes irreconciliáveis: sendo que uma parte da população defendeu a implementação da força contra os palestinos sublevados, exigindo do governo uma ação mais dura; enquanto que a outra começou a cogitar seriamente a idéia de uma divisão do território israelense em dois (ainda que não se discutisse explicitamente a criação de um Estado palestino). Simultaneamente, e nesta mesma ordem de coisas, uma nova categoria apareceu no vernáculo hebraico: o *sarban shtachim* (literalmente: aquele que se nega a servir como reservista nos Territórios Ocupados)². Os *sarbanei shtachim* (plural) receberam agudas e duras críticas da maioria da sociedade israelense, sendo defendidos e apoiados somente por uma minoria de intelectuais; pelo *Be'tzedek*, Organização de Direitos Humanos israelense; e pela deputada Shulamit Aloni, do Partido *Ratz*. O fato da grande maioria dos israelenses condenarem os *sarbanim* não deve ser compreendido como apoio à política do governo em relação aos palestinos dos Territórios Ocupados. A problemática discutida foi além disto, levando a um questionamento de um dos princípios fundadores da sociedade israelense, que se pode resumir no medo de uma ruptura dentro da "comunidade judaica israelense". Além do mais, uma ruptura no seio da instituição, i.e., do Exército, que representa de forma mais viva a solidariedade entre os israelenses judeus -ou fazendo minha a expressão de Erik Cohen-, o "pacto de sangue entre os judeus", .

² - Os primeiros *sarbanim* foram duramente punidos pelo Exército e a sociedade israelenses. Assim, por se recusarem a servir como reservistas nos Territórios Ocupados, ficaram presos durante o tempo do período da reserva, após terem passado por um processo militar. Contudo, é importante salientar que os *sarbanim* não questionaram seu dever enquanto cidadãos que devem servir no Exército, mas o papel do Exército nos Territórios Ocupados, solicitando serem enviados a outras frentes. Por outro lado, acredito importante destacar que o fato de um homem ser encarcerado durante o período da reserva ocasiona-lhe inúmeros conflitos na esfera da sociedade civil, principalmente na esfera trabalhista; e isto sem entrar na análise de ser estigmatizado como "traidor" ou "covarde".

E se bem com o passar do tempo o fenômeno dos *sarbanim* também logrou se transformar em parte d cotidiano dos israelenses³, outros acontecimentos mostraram até quê ponto uma sociedade até então considerada solidária, em níveis compreendidos pelos nativos como única no universo das nações-estado, se encontrou seriamente dividida. Entre os acontecimentos que revelaram a aguda divisão na sociedade israelense, deve-se salientar o confronto entre os soldados israelenses e os colonos fundamentalistas judeus assentados nos Territórios Ocupados. Assim, as imagens e a **idéia** de soldados judeus lutando contra judeus, estarreceu à sociedade israelense (e aos judeus do mundo inteiro), aventurando-se alguns a profetizar uma guerra fratricida. Um *shock* similar ocasionou a matança de dezenas de árabes em Hebrón por um judeu fundamentalista em fevereiro de 1994.

Está além dos objetivos desta tese fazer um resumo dos fatos históricos acontecidos em Israel entre meados da década de oitenta até 1995, data na qual encerrei o trabalho de campo (e de fatos posteriores, também marcantes, uma vez que, como foi repetido ao longo deste trabalho, nos estamos ocupando de uma sociedade que vivencia um processo de aceleração histórica pouco comum). Todavia, acredito ser importante destacar alguns acontecimentos, cuja simples menção será suficiente para que o leitor possa abranger as transformações ocorridas em Israel no período em questão. Nesse sentido, a década de noventa começou com a chegada de 500.000 judeus da Ex-União Soviética⁴; uma nova ação de resgate dos últimos judeus da Etiópia (aproximadamente 10.000 pessoas), denominada Operação Salomão; e pela volta ao governo do Partido Trabalhista. Esses fatos históricos se desenvolveram simultaneamente com o início das hostilidades entre o Iraque e o Kuwait, e a posterior Guerra do Golfo. Assim, se a *Intifada* fez com que os israelenses se questionaram pela primeira vez a instituição que detém o consenso mais sólido entre os cidadãos judeus do Estado, i.e., o Exército; a Guerra do Golfo mostrou a incapacidade desse Exército para defender os seus cidadãos. Posteriormente, as assinaturas dos Tratados de Paz entre Arafat e Rabin; e do Tratado de Paz entre Israel e a Jordânia, reduziram não

³ - O número relativamente alto -para os padrões israelenses- de *sarbane shtachim*, fez com que o Exército os enviasse a outras frentes, eximindo-os de processo e de prisão.

⁴ - A chegada em massa de judeus da Ex-União Soviética mudou radicalmente a composição demográfica do Estado de Israel, elevando a porcentagem de judeus em relação à população árabe. Ao mesmo tempo, de forma similar ao acontecido nos anos cinquenta -com a chegada em massa de imigrantes dos países islâmicos-, o governo se encontrou perante graves problemas de infra-estrutura, culturais e sociais para o acolhimento desses novos imigrantes.

somente as fronteiras do Estado de Israel de forma drástica, senão que tiveram um impacto social (e poderíamos acrescentar, nacional) de grande envergadura.

Não há como encerrar a história de qualquer sociedade contemporânea, senão através de um ponto final do qual o pesquisador é o único responsável. Este breve resumo do que considero ser marcante para a sociedade da qual pretendemos conhecer uma comunidade intelectual, não seguiu uma ordem estritamente cronológica; nem se deteve em todos os acontecimentos históricos importantes. E se bem a antropologia que aqui se pretende compreender não discutiu todos estes fatos de forma explícita (alguns deles por serem muito recentes e posteriores à publicação de textos que tentarei analisar nas próximas páginas), uma passagem pela obra desta nova geração de antropólogos nos permitirá uma aproximação a uma sociedade israelense diferente, porque numa sociedade diferente foram criados.

Os antropólogos a serem considerados neste capítulo formam parte do quadro do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Hebraica de Jerusalém⁵, espaço onde se está desenvolvendo uma área antropológica que pode ser considerada a criadora de uma vanguarda dentro de antropologia do país. Como foi dito, o caráter das investigações desses cientistas sociais está marcado por uma visão da sociedade israelense diferente à da geração anterior. As origens dessa diferença, com certeza, podem ser encontradas em diversos fatores, tanto macro e micro-políticos; como nas mutações paradigmáticas intrínsecas à disciplina.

Entre os primeiros, me aventuro a pensar na transformação social -e nacional- pela qual atravessou a sociedade israelense durante esse período. No que diz respeito aos fatores micro-políticos, dois fenômenos pareceriam ser fundamentais: por um lado, a perda de poder acadêmico de Eisenstadt⁶; por outro, o desenvolvimento de uma sociologia auto-denominada "pós-sionista" que, de forma radical, pretendeu mudar os fundamentos da sociologia eisenstiana, até então, e como pôde-se perceber, hegemônica na Academia do país. Esse novo olhar à sociedade israelense por parte dos sociólogos, ainda que não seja

⁵ - Contudo, alguma menção se fará a antropólogos que atuam em outras universidades.

⁶ - Apesar de Eisenstadt ter deixado a chefia do Departamento de Sociologia e Antropologia Social da Universidade Hebraica a princípios da década de setenta, todavia a sua influência marcou a linha dele até finais da década de oitenta.

aprofundado neste trabalho, sem dúvidas condicionou as mudanças no seio da antropologia. Não devemos esquecer que em Israel, antropólogos e sociólogos (se é que essa diferença pode ser demarcada de forma taxativa) partilham os mesmos Departamentos nas diversas Universidades. Nesta mesma ordem de fenômenos, acredito interessante salientar o fato de que a sociologia pós-sionista, liderada pelos trabalhos de Kimmerling, Ram e Shalev teve sua fonte de inspiração no movimento denominado "Revisionismo Histórico" ou "História pós-sionista", movimento este que com as obras de Pape e Moris, deu uma virada na historiografia israelense **sobre** Israel (e **sobre** os judeus), principalmente como resultado da abertura de arquivos após cinquenta anos de estarem fechados aos historiadores, segundo o estabelecido pela lei. Este fato nos remete a um fenômeno para o qual poderíamos utilizar a expressão "efeito dominó" dentro das Ciências Sociais e Humanas israelenses, no qual a antropologia pareceria estar na retaguarda.

No que diz respeito às transformações paradigmáticas no seio da disciplina, sem dúvida alguma deve-se mencionar a influência da antropologia interpretativa norte-americana, e a sua preocupação com a auto-reflexividade do cientista social, tanto no posicionamento do antropólogo perante os nativos; como na "construção" dos nativos.

Por último, o fato de que os antropólogos a serem considerados neste capítulo nasceram e se formaram em Israel, talvez detenha algum peso no seu olhar à sociedade israelense, fator este que, mais uma vez, nos levará a refletir sobre as categorias "native/foreigner anthropologist".

VI.1 Repensando as edot

Entre meados da década de oitenta e princípios da década de noventa foi publicado um grande número de trabalhos sobre a etnicidade intra-judaica em Israel, tanto em hebraico como em inglês⁷. Porém, a etnicidade é abordada desde

⁷ - Contudo, como nos períodos anteriores, a maioria desses trabalhos foram publicados em Jornais Científicos internacionais, i.e., em inglês.

uma outra perspectiva e é esta diferença a que tentarei identificar nas páginas a seguir.

Para quem teve acesso ao acúmulo de trabalhos sobre a etnicidade intra-judaica criados nesse período, dois fatos chamam a atenção. O primeiro diz respeito ao posicionamento dos antropólogos em relação aos textos elaborados nas décadas anteriores, no qual destaca-se uma crítica, às vezes implícita, outras, explícita; tanto às políticas sociais (étnicas?) implementadas pelas elites dominantes; como à abordagem através da qual as Ciências Sociais do país tentaram explicá-las e legitimá-las. O segundo fenômeno observado é o fato de que os antropólogos que escreveram textos sobre a etnicidade intra-judaica não se limitaram a esta temática, interessando-se por outras questões⁸. Assim, se a partir dos anos oitenta a etnicidade ainda é compreendida pelos antropólogos israelenses como um tópico de soma importância, ela já não constitui o Grande Tema da antropologia do país. Além do mais, um rápido olhar aos títulos das obras dedicadas à etnicidade intra-judaica, já nos introduz num mundo em aparência inexistente nas décadas anteriores. Desta maneira, se um entrevistado fez questão de salientar que na etapa anterior se auto-censurou e não publicou material sobre os rituais característicos dos imigrantes dos países islâmicos -por acreditar que a difusão desse tipo de rituais acentuaria o estigma de "atrasados" e "primitivos" com o qual os rotulou a sociedade *ashkenazi*-, esta etapa da antropologia israelense é prolífica na análise dos rituais e das estruturas simbólicas que acompanharam esses imigrantes desde a sua chegada ao país até os dias de hoje.

À guisa de exemplo, basta mencionar os seguintes textos, cujos nomes nos indicam, sem margem para confusões, a importância desses tópicos numa das áreas da antropologia israelense contemporânea. Eles são: "Sigmund Freud and Rabbi Yehudah: On a Jewish Mystical Tradition of "Psychoanalytic" Dream Interpretation, de Yoram Bilu; "Visitational Dreams and Naming Practices among Moroccan Jews in Israel" e "In Search of the Saddiq: Visitational Dreams among Moroccan Jews in Israel", de Henry Abramovitch e Yoram Bilu; "Cinderella and the Saint: The Life History of a Jewish Moroccan Female Healer in Israel", de Yoram Bilu e Galit Hasan-Roken; "Torah and Children: Some Symbolic Aspects of the

⁸ - À guisa de exemplo, poderíamos citar os trabalhos de Bilu sobre etnopsiquiatria, com o objetivo de chamar a atenção dos profissionais da saúde mental para o repertório simbólico de pacientes judeus ortodoxos; os textos de Ben-Ari sobre o Exército israelense; os de Handelman sobre rituais nacionais israelenses; o interesse de Erik Cohen nas funções latentes do turismo em diferentes sociedades e; finalmente, os textos de Moshé Shokeid sobre os imigrantes israelenses em Nova Iorque.

Reproduction of Jews and Judaism"; "Saints' Sanctuaries in Israeli Development Towns: On a Mechanism of Urban Transformation", de Eial Ben-Ari e Yoram Bilu.

Nesse sentido, acredito que é possível perceber, ainda que seja apenas através dos títulos dos textos supra citados, que não somente são salientados alguns tipos de rituais, característicos dos imigrantes dos países islâmicos - principalmente marroquinos-; mas também um componente essencialmente judaico aparece como fator explicitado nos textos, fenômeno este ausente nas pesquisas antropológicas anteriores.

Por outro lado, temos os textos que, como já mencionei, têm por objetivo uma revisão crítica da abordagem através da qual os cientistas sociais israelenses construíram o que, a partir de agora, chamarei de "Outro interno", i.e., os imigrantes e filhos de imigrantes de Ásia e África (cf. Cohen 1983; Goldberg 1985, 1987; Weingrod 1985).

Por razões estritamente de espaço -uma vez que acredito ser mais interessante e relevante comentar a antropologia israelense contemporânea que por outros temas interessou-se, além da etnicidade intra-judaica, para assim termos uma visão do que hoje é "fazer antropologia em Israel"- dedicarei esta seção, exclusivamente, à análise de dois textos que considero paradigmáticos em nos revelar a virada dada pelos antropólogos israelenses no que diz respeito à compreensão do "Outro interno", tanto na sua articulação na sociedade geral; como na perspectiva através da qual esse Outro é abordado, e das dimensões mais interessantes que os antropólogos encontram nele⁹. Os textos em questão são os seguintes: "Saints Sanctuaries in Israeli Development Towns: On a Mechanism of Urban Transformation", de Bilu e Ben-Ari; o segundo, um artigo de Handelman denominado: "Contradiction between Citizenship and Nationality: Their Consequences for Ethnicity and Inequality in Israel".

A proposta dos autores do primeiro texto é mostrar ao leitor o processo através do qual cidades em desenvolvimento¹⁰ sofreram uma transformação

⁹ - Contudo, outros textos serão tomados como referentes para esclarecer e/ou destacar tendências gerais no desenvolvimento da antropologia israelense contemporânea.

¹⁰ - Como foi comentado no capítulo III deste trabalho, as cidades em desenvolvimento foram planejadas pelo Jewish Agency's Settlement Department em regiões isoladas dos grandes centros urbanos. O objetivo era assentar os contingentes de imigrantes chegados a Israel na década de cinquenta. Contudo, ditas cidades longe estiveram de transformar-se num sucesso sócio-econômico. Uma das causas para este fenômeno foi o fato de constituírem cidades povoadas, quase que

simbólica radical. Mais precisamente: de serem concebidas pelos seus habitantes e pela sociedade geral como espaços periféricos (com todas as conotações pejorativas desse tipo de povoações), lograram constituir-se em espaços detentores de certo prestígio. Mas, quê tipo de prestígio, ao final de contas, podem possuir centros proto-urbanos, artificialmente programados, sem terem passado por um processo de enriquecimento econômico que permitisse aos seus habitantes uma ascensão social? Pois bem, o que Bilu e Ben-Ari tentam explicar é o que denominam de "processo de santificação desses espaços".

Para explicar o processo de "santificação do espaço", os autores do texto começam frisando que apesar dos prognósticos, segundo os quais, os habitantes das cidades em desenvolvimento não logriam criar laços fortes com o espaço (por terem sido enviados por burocratas a esses destinos sem serem consultados, pela transitoriedade que se pensou esse processo desencadearia e, por último, pelo enraizamento dos imigrantes nos seus lugares de origem), o conseguiram. Este ponto é observado na permanência de várias gerações nas cidades em desenvolvimento, mantendo a instituição da família extensa (ainda que por falta de opções ou pela "passividade" com a qual foram rotulados os imigrantes do Maghreb).

É, então, a partir da "santificação do espaço" que é possível compreender como as cidades em desenvolvimento passam por um processo de resignificação simbólica. Fenômeno que se deu com o estabelecimento de santuários que, por sua vez, nos casos pesquisados por Bilu e Ben-Ari, foram translocações de altares considerados como tais já no Marrocos; ou santificações do espaço através da redescoberta ou renovação do sagrado nas novas localidades, tendo como base crenças folclóricas misturadas com tradições locais¹¹.

Bilu e Ben-Ari ilustram este fenômeno com a história de um operário marroquino de Beit She'an: Abraão. Assim, segundo eles, a visita que o Rabino

exclusivamente, por imigrantes de países islâmicos e, como consequência disto, estigmatizadas como "atrasadas", "primitivas" e/ou "fracassos sociais".

¹¹ - Desde épocas remotas existiu entre os judeus do Maghreb o costume da santificação de Grandes Rabinos -aos quais foram atribuídos diversos tipos de milagres; ou de rabinos que se destacaram pela sua sabedoria e piedade-. Esse tipo de santificação era acompanhado de peregrinações (*hillula*) aos túmulos onde os mesmos foram enterrados. Assim, com a emigração a Israel, os fiéis se sentiram despojados de uma das posses mais significativas no que diz respeito a um aspecto da sua religiosidade e, como consequência disso, desprotegidos no marco de uma religiosidade que, em Israel, está (ou, pelo menos, esteve por longas décadas) marcada pelos padrões *ashkenazim*.

David u-Moshe¹² fizera a Abraão num sonho, marca o começo do processo que levou a uma mudança na concepção que os nativos tinham da cidade. Segundo o relato do informante, o Rabino lhe apareceu num sonho para informar-lhe que abandonou o seu túmulo em Marrocos, solicitando-lhe uma nova "moradia" na sua residência¹³. É através deste fato, da escolha que o Rabino fizera da casa de Abraão em Israel, mais precisamente, em Bei She'an, como nova moradia, que se consuma o processo de "santificação do espaço". Desta maneira, num curto prazo de tempo, a casa de Abrahão transformou-se num santuário, visitado em peregrinações em massa, por fieis não só do Marrocos, mas também do Tunes e da Líbia¹⁴. Similares histórias convalidam o processo de criação de santuários em diversas cidades em desenvolvimento. Mas, por quê este processo se consuma nesse tipo de assentamento e não em outros espaços (rurais e urbanos), majoritariamente povoados por imigrantes do Maghreb?, se perguntam Bilu e Ben-Ari. A resposta é a seguinte:

"The establishment of holy sites in Israel's development towns can now be more fully understood. These holy sites were established in towns which were shaped into two opposing directions by the mechanisms which operated during the decades of their existence. The juxtaposition of the "negative" consequences of the earlier devices of planning and selective migration, and the "positive" outcomes of local activism and creation of a sense of belonging created a dilemma for residents of many development towns. This dilemma (whether to leave or to stay and somehow change the town) was resolved for some people through the establishment of holy sites. It was resolved by the transposition of the "real" contradictory situation onto an other-worldly plane, that is, onto a plane in which persons became decisively "fixed" to their localities" (Bilu & Ben-Ari 1987 261-2).

Assim, de forma similar à encontrada entre os beduínos da Cirenaica, a aparição de um santo na aldeia se constitui numa legitimação, se assim me é dado expressar-me, do laço inextrincável entre os homens e o espaço que habitam¹⁵.

¹² - O mencionado Rabino foi venerado no Marrocos como um dos Grandes Rabinos da comunidade, sendo reconhecido por outras comunidades judaicas ao longo do Maghreb.

¹³ - Os autores fazem questão de salientar que a primeira visita onírica do Rabino aconteceu após a morte do irmão do informante, e foi a única fonte de consolo e o fim do luto. Na segunda aparição, o Rabino aconselha Abraão para não mudar de residência.

¹⁴ - Talvez seja relevante acrescentar que nos dias de hoje, estes santuários também são visitados por grupos de religiosos de origem *ashkenazi*.

¹⁵ - Não devemos nos esquecer que a cultura dos judeus do Maghreb recebeu certa influência dos vizinhos muçulmãs (incluindo os Berebere). Um texto que aprofunda nas funções desse processo de incorporação e empréstimo de rituais e símbolos entre judeus e muçulmanos é o "The Mimuna and the Minority Status of Moroccan Jews", de Harvey Goldberg.

Não pretendo desenvolver aqui uma análise sistemática do texto em questão, texto, aliás, riquíssimo em dados etnográficos. Todavia, algumas questões merecem a nossa atenção para elucidar as precondições que possibilitaram a difusão deste tipo de processo nas diversas cidades em desenvolvimento em Israel. Isto nos permitirá, entre outras coisas, uma aproximação à mudança ocorrida na sociedade israelense e seu posicionamento em relação à legitimidade das diversas situações étnicas no seio da população judia. Entretanto, considero mais relevante -dados os objetivos do presente trabalho- deixar que Bilu e Ben-Ari nos expliquem este fenômeno que, segundo os autores, possibilitou, por um lado, que os imigrantes marroquinos recriassem formas específicas da vida judaica, adquiridas e desenvolvidas no Marrocos. Por outro, que lograssem deixar a sua **marca** do sagrado no mapa de espaços sagrados em Israel (até então, monopólio do judaísmo, assim como este é concebido pelos *ashkenazim*)¹⁶.

Contudo, esse processo só apareceu no cenário da sociedade israelense a meados da década dos setenta (e foi pesquisado pelos antropólogos dez anos mais tarde). Em relação à primeira questão colocada, a resposta nos é fornecida pelos autores do texto, que concluem:

"Contrary to a naive "melting-pot" conception, the relative improvement in the socio-economic conditions of the North African Jews in Israel has facilitated an awareness of their distinctive ethnic identity. The folk veneration of saints and the establishment of their sanctuaries have.... provided many Middle Eastern Jews in Israel with a set of cultural means to deal with their situation. To underscore this by way of example, by furnishing his community with a viable idiom, Avraham's project has become a cultural resource of considerable importance. The appearance of saints in Israel's urban periphery has thus facilitated a process thorough which the inhabitants of these areas (once the reluctant or passive victims of arbitrary policies promulgated by the central government) have actively contended with their situation,

¹⁶ - A **marca** que com o passar do tempo lograram imprimir os imigrantes dos países islâmicos na sociedade israelense no que diz respeito a seus rituais e símbolos específicos, é analisada por Goldberg quem, referindo-se à celebração da *Mimouna* no contexto israelense, conclui: "What has gained in strength over the past two decades is the demand for, and response of public recognition of ethnic practices, and the message of legitimate differences which they carry. The *mimouna* festival celebrated by Moroccan Jews at the end of Passover, which for about fifteen years was observed in the privacy of homes and neighborhoods, burst upon the scene in the mid-1960s, and soon attracted over 100.000 participants who were greeted by official guests such as the President, Prime Minister, Chief Rabbis, and so forth" (Goldberg 1987:45).

become more rooted in their localities, and strengthened local patriotic sentiments" (Bilu & Ben-Ari, 1987:265)¹⁷.

Assim, a "santificação do espaço" é compreendida por Bilu e Ben-Ari como uma "cerimônia de renovação étnica", de maneira similar a como esta é concebida por Gluckman, no seu clássico Order and Rebellion in Tribal Africa.

Tal como Bilu e Ben-Ari, no texto "Contradictions between Citizenship and Nationality: Their Consequences for Ethnicity and Inequality in Israel", Handelman aborda a questão étnica no país desde uma perspectiva inovadora. Contudo, Handelman, como explicitado está no título do texto, pensa este fenômeno desde um outro ângulo. Além do mais, o fato de inquirir na desigualdade intrínseca à etnicidade, leva o antropólogo a contemplar na sua análise, tanto as sub-unidades étnicas judaicas, como as minorias árabes. Vejamos quais são os objetivos de Handelman, e quais as suas propostas e/ou conclusões¹⁸.

O objetivo do texto é demonstrar a manipulação, ao longo do tempo, no uso de termos relacionados com a etnicidade de e em Israel -tanto pelas elites políticas como pelos sociólogos¹⁹-, com o propósito de legitimar relações de igualdade e desigualdade entre os diferentes grupos que compõem a sociedade israelense. Na primeira página do artigo, Handelman explica da seguinte forma a sua tese:

"The Declaration [of Israel] is that of a democratic state in which two ideas are given primacy -citizenship and Jewishness. Each of these ideas has its own cultural logic that poses issues of civic and personal identity. In the context of the Israeli state, these logics are deeply ideological... in both the valorized, Dumontian sense of that term... and in the degree to which they are freighted with affect... Within the Israeli state, the contradictions between these logics contribute to structures of equality and inequality. These structures, in turn, have profound consequences for both egalitarian "ethnic" relationships among Jews, and hierarchical, unequal relationships between Jews and non-Jews.

¹⁷ - Os grifos são meus.

¹⁸ - O texto de Handelman me foi fornecido pelo autor antes de chegar às bibliotecas das Universidades israelenses. Considero pertinente salientar este fato uma vez que, é a minha hipótese, as conclusões às que chega o antropólogo em relação à concepção da cidadania e da nacionalidade na sociedade israelense -categoria esta onde os cientistas sociais estão incluídos- provavelmente despertou ríspidas polémicas no seio da Academia do país.

¹⁹ - Considero interessante salientar que a crítica de Handelman está dirigida à sociologia e não à antropologia. Isto é ainda mais surpreendente sendo que Handelman -como ficara explicitado no capítulo I deste trabalho- foi um dos poucos cientistas sociais da Universidade Hebraica de Jerusalém que se auto-definiu taxativamente como antropólogo. Talvez, esse dado possa ser interpretado pela hegemonia da sociologia no campo das Ciências Sociais do país, fato que fez com que ela assumisse o papel de institucionalizar ou canonizar certos conceitos e, por tanto, transformar-se no referente das Ciências Sociais do país.

Within Israel, citizenship, nationality, ethnicity, and inequality have connections that can be comprehended by examining their relationship to one another. This paper intends to explicate this problematic configuration" (Handelman 1994: 441-2).

As relações entre "cidadania", "nacionalidade" e "etnicidade", e a sua evolução e transformação ao longo da história do país, são re(pensadas) pelo antropólogo, que, para levar a cabo esse exercício de reflexão crítica, valeu-se de material de arquivos²⁰, e dos diversos usos que esses termos adotaram no discurso cotidiano israelense para a classificação dos diferentes grupos (étnicos e nacionais) que co-habitam no país.

Assim, se na Declaração de Independência do Estado de Israel, a cidadania é garantida a todos os habitantes do país, sem distinção de sexo, raça ou credo, o fato do Estado de Israel, simultaneamente, ser definido como um Estado Judeu, criou contradições entre as instâncias "cidadania" e "Judeidade²¹". Para ilustrar como essa contradição construiu uma relação "ontologicamente" igualitária entre os cidadãos judeus; e uma relação hierárquica e desigual -também "ontológica"- entre os cidadãos judeus e não-judeus, Handelman analisa diversos processos que chegaram até a Corte Suprema. E é através dos veredictos e argumentações dessa, onde se expressam as contradições institucionalizadas e "melhor argumentadas" na sociedade israelense.

Para compreender um dos processos investigados pelo antropólogo que considero ser o mais ilustrativo, é preciso salientar que já a partir de 1948, com a promulgação da Lei do Retorno, lei que outorgou o direito a todos os judeus da Diáspora a emigrar a Israel e se converterem em cidadãos, à cidadania é acrescentada a nacionalidade do indivíduo (em hebraico: *le'om*). Categoria esta que, é imprescindível destacar, aparece na carteira de identidade dos cidadãos do Estado de Israel. É a partir da superposição dessas instâncias que Handelman conclui:

"... numerous discussions since 1948 have made an issue over whether nationality signifies the essential identification of the person as a Jew. That is to say, the discourse on nationality has been re-phrased in terms

²⁰ - Os documentos pesquisados incluem declarações da *Knesset* (Parlamento Israelense) e Editais da Suprema Corte do país.

²¹ - O termo utilizado por Handelman é "Jewishness". Acredito que uma tradução mais próxima ao português seja "judeidade" e não "judaísmo", o último equivalente a "Judaism". Se em inglês o primeiro refere à qualidade de ser judeu; o segundo tem uma conotação religiosa.

of whether this person is to be designated primarily in terms of the premise of citizenship, or in accordance with some notion of national essence that irrevocably defines the Jewish being and thereby evokes an idea of inherent sameness in all Jews. In general, le'om as a category has been endowed with increasing authority to define a portion of the Israeli population in essentialist terms" (Ibidem 445).

Após essa reflexão, a história que nos conta Handelman é a de uma cidadã, Y. Shelach, que em 1976 solicitou à Corte de Tel Aviv a mudança na sua carteira de identidade, da categoria nacionalidade (*le'om*), i.e., de "judaica" para "hebraica". O pedido foi rejeitado por considerá-lo uma redundância, uma vez que para o judiciário as categorias "hebraica", "judaica" e "israelense" são intercambiáveis, i.e., constituem sinônimos. A interpretação dos fatos pela Corte Suprema leva Handelman à seguinte reflexão:

*"The logic of argument in the Shelach case makes clear why citizenship and le'om are separated, since Jewish nationality (*le'om yehudi*) is posited as already encompassing and including Hebrew nationality (*le'om ivri*) and Israeli nationality (*le'om Israeli*). Thus an Israeli nationality that includes non-Jews because they have Israeli citizenship could not be actualized, since it would produce, inter alia, contrary categorical transgressions of the order of Arab Jews or Jewish Arabs. Within the Jewish sector of the population there are no contradictions between Israeli, Jewish, and Hebrew. However, although Jews and non-Jews are partners by virtue of citizenship, they must be separated, for example, by *le'om*" (Ibidem 448)²².*

Esta interpretação da lógica e da "ontologia" imanentes às categorizações canonizadas na sociedade israelense para a classificação dos cidadãos do Estado, é reveladora de uma antropologia que já não tem como objetivo a descrição "objetiva" de uma realidade social e politicamente construída. Nem é a sua meta outorgar uma legitimação "científica" a essa realidade. O que Handelman se propõe -e logra- é de(construir)um sistema de categorias construído ao redor de uma desigualdade que pareceria ser essencial ao (e fundacional do) mesmo. E se esta é a interpretação de Handelman no que diz respeito ao sistema classificatório

²² - Considero relevante citar um outro trecho do texto para que o leitor tenha uma idéia mais abrangente de como diferentes classificações que, segundo Handelman, "ontologicamente" separam em categorias contraditórias judeus de não-judeus, se difundiram e institucionalizaram no discurso da sociedade israelense. Assim: "This kind of logic used in the Shelach decision is prominent in everyday talk and in mass media representations, as Israeli Jews increasingly substitute the term, "People of Israel" (*Am Israel*), meaning the "Jewish People", for the term "citizens of Israel". When the term "People of Israel", is used interchangeably with that of "Israeli citizens", the distinction between Jewish nationality and Israeli citizenship is erased, driving non-Jews to the margins of the state and beyond" (Handelman 1994: 448-9).

israelense em relação a árabes e judeus cidadãos do Estado, ainda há uma questão relevante (para a compreensão do texto em questão, e de um trabalho que tem por meta a interpretação da antropologia israelense). De fato, resta-nos incursionar na relação entre as sub-unidades étnicas judaicas, da maneira como ela é abordada pelo antropólogo.

Assim, para Handelman, a relação entre as sub-unidades étnicas judaicas, que designa com a expressão de "*edot ysrael*", constitui uma relação de igualdade. Uma igualdade que decorre da "igualdade essencial" ("essential sameness") atribuída a todos os judeus. Essa visão da etnicidade intra-judaica é por demais inovadora nas Ciências Sociais israelenses. Acredito que o centro desta diferença se situa na análise da etnicidade judaica como parte indissociável de uma articulação de grupos, na qual estão incluídos os não-judeus, mais precisamente, os árabes. Desta maneira, a igualdade entre as sub-unidades étnicas judaicas que salienta Handelman não implica uma análise *naïve* da problemática que atraiu a atenção da grande maioria de cientistas sociais do país por longas décadas. Em outras palavras, se para Handelman existe uma igualdade "ontológica" entre as sub-unidades étnicas judaicas, ainda esta é *de jure* e tem um significado e implicações diferentes às salientadas por outros antropólogos (e sociólogos). Na entrevista que mantivemos em maio de 1994 o antropólogo fez uma observação que pode melhor ilustrar a sua posição no que diz respeito a este tópico:

"Com exceção de algumas categorias laterais²³, o conceito edá se utiliza para a designação dos judeus. O resto [da população] está constituído por minorias. E a maioria é judia. E a diferenciação entre maioria e minoria numa sociedade democrática deve ser, segundo a minha opinião, um conceito que reflita a falta de igualdade, uma vez que é a maioria quem decide as políticas. E quando a maioria é judia, são os judeus quem decidem. E dentro dessa maioria existe uma divisão entre as edot. E essas edot, apesar dos conflitos que existem entre elas no cotidiano, apesar de todas as acusações de falta de igualdade, etc., etc., ainda pode-se afirmar que, o que cria esse conceito, é uma ideologia igualitária. Ninguém vai discutir, a final de contas, que todo yemenita tem os mesmos direitos que qualquer polonês. Mas Ninguém ou uns poucos estarão de acordo em que um não-judeu e um judeu têm os mesmos direitos. Um árabe e um judeu".

²³ - Handelman se refere aqui à difusão do termo *edá* para designar aos drusos e aos chassaros, entre outros.

Não cabe continuar mais nossa incursão na abordagem de Handelman sobre a etnicidade. É meu desejo que a breve passagem pelo texto haja fornecido elementos suficientes para mergulhar numa concepção da sociedade israelense diferente. Diferença esta que se expressa, fundamentalmente, em que já não é definida como a sociedade israelense judaica. Além do mais, a sociedade israelense ou, mais precisamente, os conflitos diversos dessa sociedade e/ou as diversas maneiras nas quais eles se expressam, têm como centro a desigualdade (ontológica?) através da qual são classificadas os diferentes grupos que a constituem.

Dito isto, estou certa de que para uma melhor compreensão do texto, é preciso contextualizá-lo com outras obras criadas no mesmo período. É por esta razão que deixarei para as conclusões deste capítulo, e para as Conclusões Finais desta tese, reflexões sobre as diversas abordagens em relação à etnicidade intra-judaica, que considero ser de soma importância, e para as quais o texto de Handelman será um referente significativo.

Contudo, já nesse estágio do trabalho, uma questão deve ser salientada: o papel do judaísmo ou da religião judaica nas análises. Assim, ainda que a partir de diferentes perspectivas, nesta etapa da antropologia israelense -tanto no texto de Bilu e Ben-Ari, como no de Handelman- o judaísmo parece haver ocupado um espaço que anteriormente lhe foi negado, ou simplesmente, foi ou omitido das análises. Partindo da premissa que este fenômeno é recorrente nos textos que a seguir analisarei, cabe aqui uma pausa para fazer um percurso por outros autores do mesmo período.

CAPÍTULO VII

ISRAEL: UMA SOCIEDADE SECULAR? ISRAELIDADE VS. JUDAÍSMO

Provavelmente o título dessa seção deveria concluir com "Israelidade e judaísmo" ou, talvez, "o judaísmo na israelidade". Esta reflexão parte da premissa que, se a minha leitura dos textos a serem discutidos é correta, não existe um confronto entre "israelidade" e "judaísmo", mas sim uma justaposição de ambos. Além do mais, um entrelaçamento entre as duas instâncias que os autores, desde diferentes perspectivas, e tomando como objeto de pesquisa fenômenos distintos, tratam de revelar. É a partir desses trabalhos que se poderá apreciar um componente judaico essencial na ideologia sionista, e como consequência disso, em diversas e diferentes facetas da sociedade israelense. Como decorrência, poder-se-á observar um componente religioso primordial na base de uma ideologia que se erigiu a si mesma como secular e socialista, ainda que fortemente enraizada no judaísmo.

Mas, até que ponto pode-se falar em sociedade israelense sem ter como fonte de inspiração a religião judaica? Os textos a serem discutidos, todos eles, tentam responder a essa interrogação, i.e., as marcas deixadas pela religião judaica em diferentes áreas do cotidiano israelense. Assim, tanto em diversos rituais e emblemas nacionais (analisados por Handelman e Shamgar-Handelman); como na ideologia na qual se baseou o movimento fundamentalista judeu *Gush Emunim* (O Bloco dos Crentes)¹, pesquisado em profundidade ao longo de duas décadas por Gidon Aran, observa-se essa justaposição entre ambas as instâncias. Finalmente, a relação dos israelenses laicos, i.e., da grande maioria da população, com o território de Israel ou, mais precisamente, com *Eretz Israel* (A Terra de Israel), também parece estar permeada pela religião. Assim, nos começos do assentamento judeu na Palestina, o desenvolvimento de um laço entre os judeus e A Terra (*Ha'aretz*) foi estimulado com o objetivo de criar um vínculo entre imigrantes das mais diversas origens com o território de um país - prestes a

¹ - Gideon Aran escreveu diversos textos sobre o movimento *Gush Emunim*. Porém, uma vez que o autor se auto-define mais como sociólogo de que como antropólogo, e por questões de espaço, não se tratará dar um tratamento à obra de Aran.

ser criado- num espaço alheio pelas suas características, tanto para os fundadores do Estado, como para o resto da população-. Esta necessidade se operacionalizou através da organização de longos passeios ou excursões por Israel. Entretanto, o passar do tempo transformou esses passeios num "ritual nacional" encorajado até os dias de hoje. Como se poderá observar, esse fenômeno está fortemente influenciado por pilares, cuja fonte de inspiração é a religião.

A relação entre os israelenses judeus e o território, pesquisada por Zali Gurevitch e Gidon Aran, será a primeira questão a ser discutida, tendo como base de análise um texto escrito em parceria por ambos cientistas sociais.

O polêmico texto é "*Al Ha'makom (antropologia israelit)*" -cuja tradução literal reza: "Sobre o Espaço (Antropologia israelense)". Ao contrário do padrão existente na Academia do país, a primeira versão do mesmo foi publicada em hebraico em 1991. Uma posterior versão inglesa recebeu por nome "The Land of Israel: Myth and Phenomenon". Como toda obra, esse texto deve ter muitas histórias. Porém, contarei aqui parte de uma delas. Assim, lembro-me que quando li a versão hebraica, tive a impressão de que estava mergulhando numa visão de Israel até então, em grande parte, "conhecida" ainda que não pensada nesses termos. Além do mais, percebi que para uma compreensão do mesmo, até uma judia deveria pesquisar ou reler alguns livros da Bíblia, recurso sem o qual seria impossível, não só a compreensão do texto, mas também um posicionamento perante ele. Ao mesmo tempo, a releitura do artigo me tornou consciente das possíveis críticas que este provocaria. E por certo, várias contestações, todas elas com uma dose não isenta de agressividade, se espalharam pelos jornais acadêmicos e pela imprensa israelense. O fato mais interessante dessas críticas - pelo menos para os objetivos desta tese- é que elas partiram de sociólogos, críticos literários e jornalistas, sendo que os antropólogos não se manifestaram. Fato ainda mais curioso se lembrarmos que o subtítulo da obra em hebraico², tem por nome "antropologia israelense"³.

² - Todas as críticas consideradas neste capítulo provêm de israelenses e foram escritas e publicadas em hebraico.

³ - Uma outra "surpresa" em relação ao texto em questão é que nenhum dos autores, quando os interroguei sobre a sua auto-definição profissional, se definiu taxativamente como antropólogo (cf. cap.III desta tese).

Quando interroguei a um dos autores no que diz respeito à eleição de "antropologia israelense" como subtítulo do texto, ouvi o seguinte:

"Um antropólogo, desde o ponto de vista clássico, quando chega a um Outro que é externo desde todo ponto de vista, começa a partir de uma distância que é quase absoluta para criar uma aproximação, e somente depois desse processo, volta. O primeiro passo é frio. Mas aqui [no texto em questão], o primeiro momento é quente. Mas esse calor, o calor do qual falamos, um calor que queima desde dentro, esse calor constitui um material importante desde o ponto de vista antropológico, porque você está falando de algo que é muito quente. O problema foi filtrá-lo. Por isso "antropologia israelense", que quer dizer: antropologia de israelenses, mas só ou pelo menos desde esse ponto de vista. Não quer dizer exclusivamente [antropologia] israelense. Os israelenses podem escrever quem são os israelenses. Por isso aqui [no texto] existe uma espécie de declaração. E por isso foi escrito em hebraico⁴. A diferença é a de uma antropologia que é sobre as próprias pessoas que a fazem; o tipo de distância que são capazes de criar em relação a si mesmos em uma situação quente, em oposição a uma antropologia que começa desde uma situação fria".

A explicação supracitada não a isenta de uma sorte de justificativa implícita, fenômeno que não surpreende uma vez que, como foi apontado, o texto "*Al ha'makom*" logrou atrair inúmeras críticas. Vejamos, então, o quê há na visão de Gurevitch e Aran, que tantas reações provocou. Considero que o primeiro passo é esclarecer os objetivos do texto, assim como o fazem os autores. Na versão hebraica, estes são explicitados como a necessidade de explorar a relação dos israelenses judeus⁵ com o espaço que habitam, relação que para os autores é problemática desde o(s) começo(s). Assim, a tese que ao longo de várias páginas os autores tentarão defender, é a "ambivalência essencial" que caracteriza a relação do israelense com *Eretz Israel*. Desse modo, se bem existe entre os israelenses um enraizamento no lugar (o que os autores logo denominarão de "localidade" ou "espaço"), este não se prolonga na relação que os habitantes do país mantêm com *Ha'aretz*⁶ que, por sua vez, receberá o nome de "O Espaço". Assim, a diferença do que costuma acontecer em outras latitudes, "O Espaço" não é uma continuação e/ou síntese do espaço (casa, bairro, vizinhança, cidade). Muito pelo contrário, *Ha'aretz*, ao não ser uma somatória de todos os espaços, se erige num espaço além de quaisquer espaços, transformando-se na Idéia do Espaço. Desta maneira, ao constituir o "Espaço" uma idéia⁷ que antecede a

⁴ - Os grifos são meus.

⁵ - Nessa seção da tese, todas menções aos israelenses tem como referência os israelenses judeus.

⁶ - *Ha'aretz* (A Terra) no vernáculo hebraico designa a Terra de Israel, não sendo necessário denominá-la *Eretz Israel* (A Terra de Israel).

⁷ - Ao longo da Bíblia, *ra'ion* (idéia) e Espaço (*makom*) constituem dois nomes para a designação de Deus.

todo(s) o(s) espaço(s) tangíveis e possíveis, se desencadeia uma ambivalência dos habitantes judeus de Israel em relação ao lugar que habitam. É por essa razão que os autores afirmam que a antecedência do Espaço em relação ao(s) espaço(s) leva a que o espaço não possua um valor em si mesmo, motivando as pessoas a ir em procura do Espaço de forma contínua.

Contudo, a problemática analisada por Gurevitch e Aran não provém de uma alienação, produto do fato da maioria dos israelenses serem imigrantes ou filhos de imigrantes; nem constitui uma característica típica da(s) sociedade(s) moderna(s). Menos ainda é monopólio de grupos marginais. O núcleo dessa alienação está no centro cultural-político da sociedade israelense, sendo que a tensão está presente na idéia do Espaço. E é essa tensão em relação à idéia do Espaço, a que produz outras tensões existentes na sociedade israelense. Assim, segundo os autores, quaisquer relações com o Espaço se transformam numa problemática: de fidelidade ou traição; de sucesso ou fracasso; de orgulho ou vergonha. É por isso que cientistas sociais não deixam de acrescentar, para dar força à sua tese, que inclusive a chuva que aparece ou desaparece do céu se torna numa chuva de todos, isto é, se transforma num sucesso ou fracasso da Idéia.

Ainda que o texto em questão não possa ser aprofundado, é preciso sistematizar a análise com o objetivo de que o leitor tenha os dados necessários (que espero poder fornecer) para tentar a sua própria interpretação. Dito isto, acredito ser imprescindível lembrar que a narrativa sionista se construiu sobre a base de uma história, cujos eventos decisivos foram os seguintes: Após a derrota frente aos romanos no século VI D.C., data na qual se consumou a destruição do Segundo Templo, os judeus foram expulsos do seu território (do Espaço) dando começo à Diáspora judaica. Esse fato foi seguido pela peregrinação dos judeus ao redor do mundo que, impossibilitados de retornar a *Eretz Israel*, deveram de se submeter a todo tipo de humilhações e perseguições. Com o surgimento do sionismo, o retorno a Israel se consuma, encerrando-se dessa maneira o ciclo do Exílio, e levando-se a cabo a normalização do povo judeu, soberano politicamente na terra que lhe foi usurpada.

Porém, para Zali Gurevitch e Gideon Aran a história é muito mais complexa e para aprofundar na complexidade que lhe é intrínseca, a abordam como se se tratasse de um mito. O mito da "Terra Prometida", da chegada a ela e do seu

abandono. Mito que, por sua vez, constitui já não um mito sobre uma realidade, mas uma realidade acerca de um mito. Mito que, por outra parte, para os autores, se caracteriza pela recorrência da **chegada e abandono** da "Terra Prometida" (ou do Espaço, ou da Idéia)⁸. Tomando como base os diversos livros da Bíblia, os autores lembram que ouvindo as ordens de Deus, Abrão, como indivíduo, é obrigado a abandonar o espaço no qual morava para ir à procura do Espaço (Espaço, aliás, que lhe fora prometido por Deus, mas que sua possessão é ambivalente, uma vez que Israel pertence a Deus e só por isso também a Abrão). Porém, Abrão **abandona** a Terra Prometida -na qual sofreu grandes penúrias- que logo será reconquistada pelos judeus como povo, com a invasão de Canãa por Jehosuha, seguidor de Moisés, após o exílio no Egito e a longa peregrinação pelo deserto. Contudo, com a derrota perante os romanos, os judeus, mais uma vez deixam atrás o Espaço para ir em procura de espaços onde a continuação da vida (e da vida religiosa) fosse factível⁹.

A análise dos autores é longa e, para quem não está familiarizado com a Bíblia e a sua exegese judaica, os fatos só levariam a confusões¹⁰. Como conclusão da presente argumentação, resta-nos destacar que a "Terra Prometida", i.e., o Espaço, sempre cobra realidade num espaço externo (o deserto, o exílio, onde a voz de Deus é ouvida para concretizar o Seu desejo). Por outro lado, o Espaço não tem limites certos, não é o espaço habitado pelo povo judeu, e sim habitado por outros povos, sendo que o Espaço precisa ser colonizado de forma permanente. Por último, são essas características imanentes ao Espaço as que o constróem como inatingível¹¹.

Se esses são os fatos que caracterizaram longos séculos da história do Povo de Israel, o sionismo foi revolucionário no que diz respeito a esta visão. Como assinalam os autores:

"Against this background, Zionism was revolutionary insofar as it constituted an attempt to transform the meaning of the Land of Israel (Zion) from a metaphysical, magical and ritualistic entity to an earthly

⁸ - Esse ponto é de fundamental importância uma vez que, o mito institucionalizado entre os judeus, se assim posso me expressar, é o da **expulsão** da "Terra Prometida".

⁹ - Não está entre os objetivos desta tese enumerar os vários intentos dos judeus em retornar à "Terra Prometida" para logo, abandoná-la, histórias recorrentes ao longo da Bíblia.

¹⁰ - Acredito ser esta a razão que levou a Gurevitch e Aran a resumir "impiedosamente" esta seção na versão inglesa do texto.

¹¹ - A inasequibilidade do Espaço se corporizou nos centenas de intentos da volta à Terra Prometida, característicos da Idade Média, na qual, grupos de rabinos de todas as latitudes, seguidos por seus fiéis, empreenderam longas peregrinações cujo objetivo era o assentamento em *Eretz Israel*; porém foi uma pequena minoria a que logrou ficar.

totality; from a symbolic entity into a concrete reality as Jews left the diaspora and settled as a people in the place. In other words, the Zionist revolution was an attempt to reunite the place with the Place. The Zionist avant gard, the pioneers (halutzim), who ascended to the Land of Israel, not only left one place to go to another but left one phase of Jewish history for another" (Gurevitch & Aran 1994: 197-8).

Nessa mesma ordem, continua a argumentação, a ideologia que deu sustento ao sionismo se concretizou enfatizando o papel da "terra" (do espaço), e a sua conquista através do trabalho agrícola, mais precisamente, do trabalho agrícola em regiões despovoadas. Entretanto, a emigração a Israel não constitui o abandono de um espaço para troca-lo por outro, e sim se transforma na *alyiá*, na ascensão desde o espaço ao Espaço (cf. Ibidem 198). É desta maneira que Gurevitch e Aran nos explicam uma renovação do mito do Espaço, revelando, ao longo do texto, duas formas através das quais os israelenses incorporaram o mito, transformando-o em parte do seu cotidiano. Dois fenômenos são discutidos pelos cientistas sociais. O primeiro, a força do mito do Espaço na transformação de passeios por Israel (*Ha'aretz*) num ritual nacional, quase que sagrado. O segundo, a sua reformulação, levando-o até suas últimas conseqüências, pelos judeus fundamentalistas assentados nos outrora Territórios Ocupados.

Contudo, nas páginas a seguir, tentarei me adentrar na influência que a ambivalente relação dos israelenses com o Espaço possui no cotidiano da população laica. Isso, por outro lado, nos permitirá ter acesso às críticas radicais levantadas contra o texto em questão.

Para melhor compreender o primeiro ponto, é imprescindível que o leitor seja informado da importância da qual são objeto as excursões em Israel. Longas caminhadas por diversas regiões do país formam parte dos currículos das escolas - desde o jardim da infância até o Ciclo Superior-, e do Exército. Não há turista ou imigrante que não se surpreenda com o conhecimento que os israelenses têm da história do país, das características de sua fauna e flora, e do orgulho que sentem ao narrar o acontecido nos séculos passados nos diversos lugares. Mas qual é a fonte de um conhecimento tão profundo dos habitantes do território que habitam? Poderíamos resumir esta questão voltando à necessidade de preencher os dois mil anos que separaram o Povo de Israel da Terra de Israel. Vazio que as diferentes lideranças políticas tentaram preencher através de várias e diversas estratégias. Já foi discutido o papel da arqueologia nesse processo. Porém, as excursões que, é

preciso destacar, continuam sendo uma das "paixões" nacionais, expressam para Gurevitch & Aran uma outra realidade. Assim:

"Hiking also constituted conquest of the Land in the sense of coming to know it. Such familiarity was a key element of the discipline -closer to a cult than to the academic field of local geography- known as yedi'at haaretz (literally, "knowledge of the Land"). In Biblical terms, "knowledge" may also refer to carnal knowledge; hence, to know the Land was to possess it. The closely related concept of avodat haaretz (working the Land) implied both the sweat-drenched efforts to become entirely natural "sons of the Land" as well as the religious aspect of labor (in Hebrew, the word avodah also means worship, divine service or sacrifice)- namely the voluntary acceptance of a ritual yoke in an expression of adoration and belonging" (Gurevitch & Aran 1994:201).

Por outro lado, se a sociedade israelense pode ser concebida como uma "frontier society", cujo *motus* é atingir a fronteira, ainda existe uma diferença com outras sociedades desse tipo onde ela, apesar de longínqua, está no horizonte geográfico e/ou cognitivo. No que diz respeito a Israel, esse limite não existe pelo fato da fronteira constituir uma idéia: a idéia do Espaço. E essa idéia do Espaço que, por sua vez, constitui uma relação dialética Espaço/espço intrínseca ao pensamento judaico, se transformou, para Gurevitch e Aran, num componente primordial da identidade israelense contemporânea¹².

Ao ler o texto de Gurevitch e Aran, e tentando compreender o que eles consideram serem os pressupostos das relações que os israelenses estabelecem com o território, destaca-se a ambivalência que caracteriza dita relação, expressada na falta de identidade dos israelenses com o espaço, uma vez que o que lhe é anterior metafisicamente é aquilo impossível de atingir: o Espaço¹³. Posto isto, não se pode deixar de observar que na análise dos autores resulta, pelo menos curioso, o fato desse território, que desencadeou múltiplas guerras e continua sendo alvo de sangrentos conflitos nacionais, não seja analisado a partir desse eixo, a saber: o carácter conflitivo de um espaço (Espaço?) que provocou disputas milenárias entre árabes e judeus. Pois bem, na última página da versão inglesa, os autores se remetem, ainda que tangencialmente, a esse tópico, e afirmam:

¹² - Assim: "At each historical phase the problem of place was differently defined and acted upon. Furthermore, the locus of the Place moved, from the barren Land of Israel epitomized in the new forms of agricultural collective outposts erected by the pioneers, to the natural landscapes hiked in and conquered by the sabras and finally, to the Greater Land of Israel signified by the territories occupied by the faithful settler" (Gurevitch & Aran 1994:207).

¹³ - Porém, os autores reconhecem uma mudança nesse padrão de comportamento ao destacarem que: "Today's prime locus of place is the city of Tel-Aviv, which signifies a descent into locality, a Mediterranean life emancipated from Judaic dialectics and pathos" (Ibidem 208).

*"In recent talks with the PLO the place has returned to the front pages, but as of now it is no longer overshadowed by the symbolic charge of the Place. It has become an issue of contention primarily between the government and the settlers, backed by the Right. The plan to create an autonomous Arab area in the West Bank Gaza might well end up as some form of Palestinian state, drawing a final line between "greater" and "little" Israel. In contrast to the relations prevailing in the previous period (from 1967 until today), the current relationship is ceasing to be that of conqueror and conquered. The symbolic notion of *haaretz* is being severed from the mundane and politically negotiable notion of "territories". Israel cannot escape the Place, but it can withdraw from the administered areas... It is our reading of Israel today, however, that the notion of the Land will not be replaced by a simple, local -"normal" entity called Israel. The crux of the transformation will be the shift from the Land and its texts to more "cultural" (literary, linguistic, critical) sources of Israeli identity. It is possible, for example, that the Bible, with which the place/Place dialectic began, will emerge once again as a central text, no as the book of the Place but rather as the Hebrew book" (Gurevitch & Aran 1994:209).*

Depois dessa breve incursão no texto de Gurevitch e Aran, não seria exagero afirmar que a relação dos israelenses judeus com o território que habitam, fenômeno que para os autores é indissolúvel da identidade israelense, constitui uma problemática dos judeus consigo mesmos, i.e., uma problemática intra-judaica. Acredito que poderíamos ir mais longe e afirmar que o centro dessa problemática se situa na relação dos judeus de Israel com a religião judaica, por um lado; e com a nacionalidade israelense, por outro. Em resumo, uma problemática que implica um sujeito e que depende, para ser resolvida, da capacidade desse sujeito em transformar determinados princípios. Mas será possível questionar uma identidade nacional, além do mais, uma identidade nacional (num "espaço" tão conflitivo), sem um Outro como contraparte? Em outras palavras: será possível enunciar a problemática da construção ou reconstrução de uma identidade coletiva que não seja, por essência, contrastiva?

Pois bem, uma das críticas mais fortes ao texto em questão veio de Baruch Kimmerling, sociólogo pertencente, senão à sociologia pós-sionista, pelo menos, à Nova sociologia. E a resposta à interrogação supracitada que o sociólogo de maior renome hoje em Israel nos brinda, é que há legitimidade no questionamento da identidade israelense e da relação dos israelenses com o território que se limite aos judeus. Porém, enfatiza que o discurso sobre essa questão está imerso em três esferas: o diálogo dos judeus consigo mesmos; o dos árabes (ou palestinos) entre si e, por último, o dos árabes com os judeus. E se bem para Kimmerling, a última

"esfera" é a mais relevante, ainda entra e, poderíamos agregar, com firmeza, na "esfera" do diálogo intra-judaico. Além do mais, o mesmo Kimmerling, como judeu laico, participa de uma longa discussão cuja base é a interpretação -para ele errônea- que Gurevitch e Aran fazem da Bíblia e a sua exegese judaica canonizada.

Assim, para o sociólogo, o mito judeu da "chegada-abandono-volta" ao Espaço (isto é, à Terra de Israel) responde a uma leitura "seletiva, elitista e intelectualista" por parte de Gurevitch e Aran, de um livro que recebeu inúmeras interpretações ao longo dos séculos. Posto isto, uma outra interrogação merece ser colocada: poder-se-ia esperar de um judeu, qualquer judeu, indiferença em relação às interpretações da Bíblia às que chegara um outro judeu? O texto de Kimmerling, que leva por nome "Sobre o Conhecimento do Espaço... Sobre a História Social e Sobre a Antropologia Mobilizada de Israel"¹⁴, nos proporciona uma resposta, e esta é negativa¹⁵. Assim, Kimmerling não só acusa os seus colegas por terem priorizado na análise o discurso de e sobre os judeus em relação ao território, marginalizando assim o papel dos palestinos, senão que entra numa pormenorizada discussão no que diz respeito às interpretações da Bíblia realizadas por Gurevitch e Aran.

Seria longo demais aprofundar nas diferentes interpretações sobre as diversas exegeses da Bíblia que permeiam o diálogo entre o texto de Kimmerling e o de Gurevitch e Aran¹⁶. O que acredito importante salientar é o fato de que o judaísmo, que se transformou num objeto de pesquisa privilegiado nessa etapa das Ciências Sociais do país, também logrou permear o próprio discurso sociológico e antropológico, tal como uma meta-discurso. Retomarei esse ponto nas páginas a seguir. Prossequindo com a crítica de Kimmerling, é significativo destacar que apesar de concordar com a ambivalência que caracteriza a relação dos israelenses com território, para o sociólogo, o núcleo dessa ambivalência deve ser procurado numa outra esfera diferente à dialética judaica sobre o espaço. Assim, para Kimmerling dois são os fatores determinantes que originam essa ambivalência. Nas suas palavras:

¹⁴ - Tradução do hebraico feita pela autora.

¹⁵ - Aliás, interpretações e contra-interpretações da Bíblia são freqüentes no cotidiano israelense, tanto entre parlamentares como estudantes laicos; desde policiais (quando se trata de interpretações diferentes da violação das regras do trânsito no *shabbat*), até funcionários públicos; passando pelo Primeiro Ministro e pelos diferentes grupos de rabinos e seus seguidores.

¹⁶ - Por outro lado, acrescenta Kimmerling, não é válida a interpretação dos autores, segundo a qual "o território" foi sempre marginal no pensamento judaico.

"A primeira causa está na visão [dos israelenses] da falta de segurança militar e política em relação à possibilidade de uma sociedade judaica, independente e soberana, existir a longo prazo nessa região... [isto] como consequência de três fatores de conflito com os quais [essa visão] convive de forma permanente: o fator comunitário (israelense-palestino); o fator entre nações (judeu-árabe), e o fator cultural-religioso (judeu-islâmico). É essa angústia "de segurança existencial" a que constitui um dos componentes centrais da cultura israelense, e forma parte da identidade israelense-judaica...." (Kimmerling 1992:63)¹⁷.

O segundo fator é encontrado por Kimmerling na crise produzida pelo questionamento da legitimidade da existência de uma comunidade política judaica, em lugar e em contradição com a comunidade árabe-palestina. Outra crítica elencada por Kimmerling ao texto *Al ha'makom*, diz respeito a que Gurevitch e Aran "se esqueceram" que o papel dos cientistas sociais é revelar de quê maneira o texto bíblico (ou "o mito") é utilizado pelos "imigrantes-colonos"¹⁸ como legitimação da realidade por eles construída. Por último, com o objetivo de dar valor à sua crítica, o sociólogo conclui o texto com as seguintes palavras:

"... Sem dúvida alguma os autores se colocam e colocam o seu texto no mapa cultural e acadêmico, salientando conscientemente a sua especificidade. Contudo, não é esta uma "antropologia universal" e também não uma "antropologia de Israel". É uma antropologia israelense (isto é, judaica, uma vez que o texto todo se preocupa com os judeus de e fora de Israel, e não há lembranças de que também os árabes ou palestinos com cidadania israelense, têm direito a estarem incluídos nesse título... [o de antropologia israelense]" (Ibidem 68)¹⁹.

Quando interroguei um dos autores em relação a qual acredita ser a causa das agudas críticas que o texto despertara, ouvi o seguinte:

"Existem duas coisas: uma questão política que tem que ver com as posições. Porque a nossa posição tentou mostrar um mapa desde dentro, destruir o mito de israelidade desde dentro, não desde fora. Com isso quero dizer, não criticar esse mito e dizer "é somente um mito!", não levar a cabo uma desconstrução desse mito e dizer: olhem, vocês acreditam nesse mito e eu vou lhes mostrar que se trata somente de um mito. Não foi essa a intenção do artigo, senão que foi escrito desde dentro para aqueles que vivem e vivenciam esse mito..., uma situação de precariedade de todos nós em relação ao espaço. Não que nós não acreditemos no espaço, mas que percebemos o contrário: que a gente não consegue compreender o espaço, que não logramos amá-lo até o fim, e então nos perguntamos por quê. E bom, não procuramos

¹⁷ - Tradução do hebraico da autora.

¹⁸ - Acredito ser de soma importância destacar o termo utilizado por Kimmerling para se referir aos pioneiros judeus. Assim, na nova sociologia já quase que não existem *olim* (os que ascendem), e sim imigrantes. Num outro texto de Kimmerling pode-se encontrar o termo "sociedade colonialista" para se referir à sociedade israelense nos seus começos (cf. Kimmerling 1983).

¹⁹ - Tradução do hebraico da autora.

respostas nos nossos próprios problemas psíquicos... também não em problemas maiores como a superpopulação, o terrorismo. Não é nessas dimensões que procuramos a resposta, também não em instâncias folclóricas. Mas sim revelar que o mito está construído a partir da precariedade de Israel em relação ao espaço que, por sua vez, está construído numa falta de prazer, e que aqui existe uma problemática... Mas nós não dissemos desde fora: Escutem, isto não é assim!"²⁰.

Não é o caso de me estender aqui sobre a polêmica que o texto *Al Ha'makom* desencadeou no seio da Academia e a sociedade israelenses. No entanto, não se pode deixar de perceber que o eixo da discussão entre os cientistas sociais sofreu uma grande mudança. Mudança que, obviamente, é consequência das realidades escolhidas para a pesquisa, das abordagens utilizadas e, por último, dos conceitos apropriados pelos cientistas sociais. Poder-se-ia dizer, como decorrência desses dados, que a antropologia israelense (leia-se: antropologia israelense-judaica) esteja passando por uma crise de identidade? E se tal crise existe, como mensurá-la ou, mais precisamente, a partir de que bases defini-la? Para tentar aproximarmo-nos a uma resposta, acredito ser importante incursionar em outros textos que esta nova antropologia criou. Só depois de ter um panorama do que hoje é fazer antropologia em Israel, será possível tentar, em contraste com a antropologia que a geração anterior desenvolveu, identificar os novos pilares da identidade da denominada "antropologia pos-sionista".

Isto posto, considero necessário fazer um percurso por um dos mais expressivos exemplos da transformação que parece estar ocorrendo na antropologia do país, representada nos trabalhos levados a cabo por Handelman, e Handelman & Shamgar-Handelman. A partir do encontro com esses textos, o leitor poderá, mais uma vez, ter acesso à forma através da qual o judaísmo se constituiu num fator explicativo fundamental para as realidades pesquisadas pelos antropólogos desta geração²¹.

²⁰ - Num artigo em resposta ao de Kimmerling, Gurevitch e Aran, entre linhas, acusam à Academia israelense contemporânea de estar politizada, uma vez que discrimina aqueles quem não falam dos palestinos. Porém, segundo ambos cientistas sociais, na questão sobre a qual eles se propuseram refletir, tomar os palestinos como centro da análise implicaria fugir de uma problemática que é, em grande medida, dos judeus com os judeus.

²¹ - O termo "geração" é utilizado neste trabalho como designativo dos diferentes períodos nos quais dividi a antropologia israelense. Assim, a idade dos indivíduos, ainda que relevante, não é condição *sine qua non* para a sua inclusão nessa categoria. No caso em questão, Handelman poderia ser incluído na "geração" anterior, uma vez que participou do "Bernstein Project", época na qual começou a sua carreira acadêmica. Porém, considerei mais pertinente incluí-lo nesta etapa da antropologia israelense. Por um lado, os textos analisados datam da década do noventa; por outro, as abordagens e objetos de pesquisa têm uma proximidade maior com a antropologia aqui considerada.

Assim, a partir de uma análise sistemática de 1- os rituais nacionais; 2- os memoriais mais importantes em Israel e 3- os emblemas nacionais israelenses, ambos os antropólogos tentam descobrir as relações inextricáveis entre a história judaica, o judaísmo e a identidade israelense moderna. É aqui que podemos compreender como o tempo e o espaço israelenses são construídos e modelados segundo as estruturas de uma narrativa que se perpetuou ao longo de séculos, e passou por um processo de re-significação nas últimas décadas com o estabelecimento do Estado de Israel.

No primeiro texto "State ceremonies of Israel- Remembrance Day and Independence Day", escrito em parceria por Handelman e Katz, os rituais nacionais são concebidos como "versões de história" cuja análise tem o valor de revelar a interpretação de uma determinada "ordem social e moral". É essa abordagem a que levará os autores à análise de dois rituais, o do Dia em Memória dos Caídos nas Guerras (em hebraico: *Yom ha'zikaron*) e o Dia da Independência de forma conjunta, uma vez que, segundo eles, ambos os rituais formam parte de uma narrativa, cujas mensagens ou motivações, sem um tratamento holístico, não podem ser abarcadas em sua totalidade de significações. Todavia, o fato de abordar ambos os rituais desde uma perspectiva que os contempla como partes indissociáveis de uma mesma ordem conceitual, não é resultado de uma construção elaborada desde fora pelos cientistas sociais (em contraste com a análise que faz da Matta dos carnavais). É por constituírem ambas as cerimônias um "artefato desenhado" na sua seqüência (temporal e espacial), que são concebidas pelos autores como uma "série semiótica", que só tem sentido se analisada como um todo.

Ao longo do texto, os antropólogos desenvolvem minuciosamente dos dois rituais, desde a data escolhida para sua realização até a parafernália que os caracteriza; passando pelas diferentes etapas de cada um, detalhando os integrantes principais, e os espaços onde se levam a cabo. Se os autores trabalharam esses aspectos de ambas as cerimônias com o objetivo de mostrar como se construiu a cosmologia sionista através da modelação do tempo ("the shaping of time"), para serem fieis ou coerentes com as metas que se impuseram, i.e., conceber ambas as cerimônias como uma "série semiótica", viram-se compelidos a ir além dos dois rituais mencionados e analisar, ainda que seja

sumariamente, outros dois rituais não menos importantes na sociedade israelense. Eles são: a Páscoa judaica e o Dia do Holocausto.

A simples menção desses dados é suficiente para mostrar a justaposição existente no calendário festivo israelense, onde as festas religiosas e as celebrações nacionais estão inextricavelmente relacionadas²². Porém, se as primeiras têm um lugar determinado, para as últimas, as lideranças sionistas tiveram que **marcar um tempo**. A data escolhida para a comemoração da independência do Estado foi o 15 de maio, segundo o calendário gregoriano; e o cinco de *Iyar* segundo, o calendário hebraico. Esta distinção é relevante uma vez que ambos os calendários são independentes entre si. Entretanto, o Dia da Independência é celebrado sempre treze dias após o fim da Páscoa judaica. A escolha da data -entre outras alternativas possíveis- responde ao que os autores denominam de "cosmologia legislada" e revela uma relação entre diferentes instâncias que os fundadores do Estado de Israel quiseram reforçar. Mas uma relação entre quês instâncias? Para responder a esta interrogação é preciso percorrer o texto em sua totalidade. Por enquanto é importante destacar que:

"The identification of Independence Day with Passover was speedy. Just as Independence Day was referred to as the onset of a new period in the history of the nation, the People of Israel (Am Yisrael), so it was perceived in continuity with holidays of national freedom, but especially with Passover. And just as Independence Day was seen to sign the rebirth and redemption of the Jewish nation-state, so too it was compared to the exodus from Egypt" (Handelman 1990: 196).

É possível notar o paralelismo entre a Páscoa judaica e o Dia da Independência, ambos símbolos da redenção e libertação do Povo judeu, mais precisamente, de sua capacidade para reconquistar a soberania política no próprio território. Porém, o moderno Estado de Israel sofreu várias guerras para lograr se estabelecer e se manter independente. Esse fato fez com que se estabelecesse uma data para a recordação dos mortos nas guerras pelas quais passara o Estado de Israel. Todavia, a diferença do que acontece em outras sociedades, as duas comemorações são consecutivas. Assim, uma vez que o calendário hebraico é lunar, o Dia da Independência começa na noite em que finaliza o Dia em memória dos mortos. O início desse, por sua vez, é marcado com a segunda sirene (a primeira tem lugar ao amanhecer) que se deixa ouvir ao longo do país (através das

²² - Talvez seja importante destacar que as três únicas solenidades não religiosas do calendário israelense são o Dia da Independência, o Dia dos Mortos pela Pátria e o Dia do Holocausto.

rádios, televisões e as do exército)²³. A consecutividade entre as duas datas provocou longas discussões entre as elites dominantes, e não poucas reações entre visitantes que chegam ao país, para os quais é difícil compreender como os israelenses conseguem passar num lapso tão curto, de um período de luto nacional, i.e., de perda, a um de celebração de jubileu. Virginia Dominguez, a única antropóloga não-judia que escreveu um livro sobre a sociedade israelense, interpreta esses fatos da seguinte maneira:

"This juxtaposition is however, also forced. The design is to lead Israelis to mourn before they rejoice, to make it difficult, if not impossible, for citizens to wing into a festive mood without first putting it all in perspective, and to remind the bereaved that their loved ones did not die in vain. The combination signals a striving for equilibrium, perspective, respect, and a sense of achievement. But it also signals an attempt on the part of state institutions to channel citizens' emotions by clockwork" (Dominguez 1989: 45).

A interpretação de Dominguez, ainda que com diferença de matizes, é compartilhada por outros cientistas sociais israelenses-judeus e judeus não israelenses que pesquisaram, desde diferentes perspectivas, ambas as cerimônias. Porém, uma questão de importância fundamental merece ser colocada: poder-se-ia dizer que a totalidade dos cidadãos do Estado de Israel foram contemplados no que Handelman e Katz denominam de "cosmologia legislada"? Vejamos como respondem a esta interrogação os autores. Assim, após descrever em detalhe a cerimônia do *Yom ha'zikaron*, que tem lugar no Muro das Lamentações²⁴, os autores analisam a sua simbologia, que é essencialmente judaica. Nesse sentido, apesar da participação de cidadãos não judeus nessa cerimônia (que é preciso salientar, as vezes têm um papel ativo nelas), os autores salientam o fato de que nos diferentes discursos, o público (tanto aquele presente na cerimônia, como o que assiste a ela pelos meios de comunicação) é invocado como *Beit Israel* (A Casa de Israel), entre outras designações similares²⁵. Através desses termos, o que se

²³ - As sirenes, cuja duração é de dois minutos, interrompem as atividades da população durante esse lapso. Por sua vez, essas sirenes são as mesmas que tocam em momentos de perigo, como por exemplo, na Guerra do Golfo. A diferença entre ambas é que em tempos de perigo o som vai do grave ao agudo, enquanto que nos dias de recordação permanece imutável.

²⁴ - Considero importante lembrar que o Muro das Lamentações constitui a marca indiscutível da permanência dos judeus em Israel desde épocas longínquas. Por outro lado, com o tempo e por ser o único vestígio do Grande Templo, transformou-se no símbolo da Terra Prometida. Assim, nos ofícios religiosos, os judeus do mundo inteiro rezam posicionando-se em direção ao Muro.

²⁵ - Existe um padrão recorrente na cerimônia do *Yom ha'zikaron*. Os autores descrevem a que teve lugar em 1984 assim: "The Chief-of-Staff speaks, and addresses his remarks to the bereaved families. This is followed by the single, secular reading of the occasion - in 1984, from the work of a noted Israeli Jewish author, on the theme of dead soldiers gazing down at those left behind, and apologizing for the sadness of the latter; but they, the dead, were obliged to do battle. And Gold receives them as His sons. The chief rabbi of the IDF reads from the Book of Psalms. A bereaved father recites *kaddish*, the mourner's prayer, that praises the greatness of God. And the IDF cantor sings 'God, full of compassion'.... the prayer that

pretende lograr, continuam, é fazer uma analogia entre os cidadãos do Estado a uma família.

O termo família, por sua vez, é utilizado no vernáculo hebraico para designar diferentes situações. Assim, os soldados da mesma unidade se referem a si mesmos como uma família; o mesmo acontece com os cidadãos do Estado em época de crises. Em todos os casos citados, a metáfora da família visa salientar uma ancestralidade comum e relações de proximidade entre pessoas pertencentes ao grupo. Ao mesmo tempo, essas "famílias", como todas as famílias, estão sempre organizada ao redor de um princípio hierárquico, que lhes outorga uma estrutura inter-geracional e, como consequência disso, lhes garante uma projeção futura. Mas, voltando à questão acima colocada, poder-se-ia dizer que todos os cidadãos do Estado de Israel estão incluídos nessa classificação? Ou, nas palavras de Handelman e Katz:

"Is this 'family' a Jewish one? Not an idle question, this, since national ceremonies not only inform us on how the modern nation-state, through its leadership, perceives itself, but also where and on which grounds the boundaries of the collectivity are drawn. In this case the answer is equivocal. In principle there is not exclusivity: the occasion is one of national mourning for all those who fell in the wars of the State of Israel, and these include Israeli Druze, Bedouin, and Circassians. The major symbols (flag, flame, president, chief-of-staff), with one ambiguous exception (the Wall), are statistic. However, the forms of mourning (prayers and reading of psalms) are those of Jewish liturgy.

This ambiguity is highlighted, for example, in an announcement of the Ministry of Defense for Remembrance Day 1979. This calls on 'citizens' to mark the occasion, adding that on this day the 'People of Israel' (Am Yisrael) remember their fallen, and requesting that all of the 'House of Israel' (Beit Yisrael) light a memorial candle at the time the President kindles the flame in the opening ceremony. The term citizen, is unambiguously statistic.

That of the People usually is reserved for the nation of Jews. The House of Israel (that has strong familial connotations) can be used to refer either to the state (and so to the whole of its citizenry) or to the Jewish People" (Handelman & Katz: 1990: 212).

Não é o caso de me estender nesse longo texto onde as diferentes cerimônias oficiais do Estado de Israel são alvo de uma reflexão crítica. Esta breve incursão na obra de Handelman nos possibilitou, mais uma vez, observar como as instâncias "cidadania", "nacionalidade" e "religião" se entrelaçam. No caso aqui considerado, não no cotidiano da sociedade israelense, mas nos momentos em que

asks God to take the soul of the departed into his keeping. The assembled rise, and are asked to remain in place until the President exists....(Handelman & Katz 1990: 204-5).

esta se auto-celebra. Celebração que tem nas suas bases o repertório simbólico do Estado de Israel (e da sociedade israelense) que é, basicamente, judeu. Ao mesmo tempo, foi possível notar claramente a consciência dos cientistas sociais da dificuldade ou impossibilidade de separar as três instâncias de maneira tal que sejam portadoras de um sentido em si mesmas. Desse entrelaçamento, por outro lado, decorre o fato de que as confusões em relação ao referente de cada categoria, i.e., "cidadania", "nacionalidade" e "religião" levem a diversas e diferentes interpretações. Assim, em referência ao ritual do Dia da Independência (no qual, de modo similar ao já brevemente contemplado ritual do *Yom ha'zikaron*, o marco simbólico está permeado por uma simbologia nitidamente judaica, a mesma pergunta ressurge e, novamente, tem como resposta a dificuldade de separar em eixos discretos as três instâncias supracitadas. Porém, para revelar os diversos modos de interpretá-las, os autores se perguntam quê papel representa um cidadão não-judeu, a quem foi lhe encomendado, no ritual, acender uma das doze tochas²⁶, que constituem a parte central da cerimônia. Poder-se-ia afirmar que ele representa a mudança, ao longo do tempo, nas concepções da "nacionalidade" e da "cidadania"? Ou o cidadão não-judeu, momentaneamente, aparece como um "judeu honorário"? Outra interpretação seria a desse cidadão, com a sua presença, corporificar o símbolo das conflitivas posições que dividem o país no cotidiano.

Se bem não há respostas claras e distintas para essas interrogações, ainda ha espaço para afirmar, sem dúvida alguma, que o sionismo construiu uma narrativa cuja fonte de inspiração está na tradição judaica. É por isso que os autores continuarão a análise referindo-se a uma "cosmologia sionista" que teve que moldar o tempo e o espaço além da história ou, fazendo minhas as palavras dos autores, através de uma "etnohistória". Assim:

"The sequence of Holocaust, Remembrance, and Independence Day, reflects the importance accorded to the encoding of cultural time in Israel, and a plethora of examples could be adduced. The cosmology of Zionism (as of Jewish culture, more generally) depends in no small measure on its control and elaboration of time. It is in part through temporal rhythms that national history is generated, and it is within this ethno-history that this nation-state is legitimated in large measure to itself. This hegemony of ethno-history constitutes a moral economy of time, one keyed to innumerable injunctions to remember, and so to remember" (Ibidem 231).

²⁶ - As doze tochas, por sua vez, constituem uma referência às doze tribos de Israel.

Se o Dia da Independência e o Dia dos Mortos pela Pátria constituem uma dupla conceitual que só têm significado se analisada holisticamente, uma vez que é impossível celebrar o jubileu que marca a soberania de um Estado em guerra sem lembrar os mortos (e conscientizar à população da realidade de que futuros mortes poderão acontecer) que fizeram possível o nascimento do Estado, ainda resta mostrar de quê maneira o Dia do Holocausto entra no ciclo da "cosmologia legislada". Assim, se a "cidadania", a "nacionalidade" e a "religião" se justapõe no novo Estado-nação, poder-se-ia esperar que a participação simbólica daqueles que não foram nunca cidadãos do Estado, representa um outro nível da justaposição das três instâncias mencionadas ou, pelo menos, expressa uma problemática não alheia a esta.

Vimos que no texto em questão, apesar dos autores se circunscreverem à análise de dois rituais: O Dia dos Mortos pela Pátria e o Dia da Independência, viram-se compelidos a refletir, ainda que tangencialmente, sobre a Páscoa judaica e ao Dia do Holocausto. Se a primeira foi simplesmente mencionada, o ritual que comemora a matança de seis milhões de judeus na Europa recebeu um tratamento mais detalhado. Contudo, para abrir ao leitor o panorama das obras antropológicas hoje criadas na Academia israelense, acredito ser um exercício mais pertinente incursionar num outro texto, onde a morte dos seis milhões de judeus na Diáspora é contraposto à morte dos soldados israelenses nas guerras acontecidas desde o estabelecimento do Estado.

Entretanto, a inclusão dos judeus mortos no Holocausto europeu, já não no calendário israelense mas nos memoriais nacionais, nos revelará desde uma outra perspectiva a superposição entre "cidadania" e "judeidade" no Estado de Israel, i.e., no Estado judeu. Porém, se o objetivo dos autores do artigo acima analisado foi revelar a construção do tempo na cosmologia israelense, no texto a ser analisado: "The Presence of the Dead: Memorials of National Death in Israel", o que se prioriza é a "construção do espaço" (nacional) israelense. A tese dos autores, segundo o explicitado por eles na primeira página do texto é a seguinte:

"We argue more generally that such memorials [public memorials] are intended to evoke sentiments of national identity and common goals. Thus national unity is solidified through the construction of signs of collective commemoration that signify through death the especially intimate link between the individual and the collective, between nation

and land. In particular we explore certain conditions that influence the degrees to which memorials are elaborated symbolically on the surface of land. In this regard, these memorials are principled rather than contingent constructions" (Handelman & Shamgar-Handelman 1991:3).

Se bem que ambos os antropólogos analisam três tipos de memoriais: o cemitério militar, diversos memoriais espalhados ao longo de Israel e o Memorial de Holocausto, nas páginas a seguir se fará menção exclusivamente ao primeiro e ao terceiro. Esta escolha tem, na sua base, o fato de que são estes dois tipos de monumentos os que refletem de forma mais penetrante a ambigüidade que caracteriza um Estado, que é compreendido e se compreende como o Estado dos cidadãos que o habitam mas, ao mesmo tempo, o Estado dos judeus da Diáspora²⁷.

Dito isto, é imprescindível destacar que o eixo escolhido pelos antropólogos para analisar ambos os memoriais é a relação entre a "presença" e a "ausência" dos mártires, "presença" ou "ausência" que se reflete no espaço mesmo do memorial, ainda que, também, no ciclo da história da Israel moderna. Assim, segundo a sua tese, quanto mais tangível a "presença" dos mártires, menos problemática é a relação que com eles estabelecem os vivos. Relação que, é preciso lembrar, pertence a uma ordem (espacial) arquitetada pelas elites do Estado. Assim, enquanto que no Cemitério Militar existe uma relação de metonímia; no que diz respeito ao Memorial do Holocausto, a relação é metafórica.

O Cemitério Militar israelense está situado no Monte Hertzl (Pai do Sionismo), espaço, aliás, muito próximo ao lugar onde se desenvolve a cerimônia do Dia da Independência. Os túmulos dos soldados mortos nas guerras israelenses são quase que idênticos, sendo que o único que os distingue é o nome do soldado, a data de nascimento e morte e a unidade a qual pertencia. Além desses dados, os túmulos são indistinguíveis um dos outros e como uma grande seqüência de pedra se espalham pela paisagem jerosolimitana. Poderíamos agregar, os corpos enterrados nos túmulos se dispersam num espaço que é símbolo *par excellence* do território que defenderam como soldados. Esse fato levará os dois antropólogos a concluir:

²⁷ - A responsabilidade do Estado de Israel em relação a todos os judeus do mundo ficou clara em diversas oportunidades. Basta lembrar o resgate em Entebbe. E se bem existem vários estados-nação que tem um grande número de cidadãos fora das fronteiras, ainda a característica do Estado de Israel é que a maioria dos judeus ~~se~~ mora em outros Estados e/ou não nasceram no território do Estado de Israel.

"There is a strong sense of continuity here, for each self-sacrificed body put into the soil reproduces and authenticates the nationalist vision of the relationship between the nation-state and its territory... Just as the military cemetery is a version of the entire national territory in the idiom of self-sacrificial death, so too the military cemetery can be broken down into its component gravesites, each of which is the equivalent of all others. Each gravesite, then, is a microcosms of the entire nationalist landscape of self-sacrifice, and therefore its relationship to the whole territory of the nation-state is easily construed as metonymic" (Handelman & Shamgar-Handelman 1991:6).

O cemitério militar, por outro lado, representa o laço inextricável entre mortos e vivos, uma vez que aqueles que permanecem vivos são considerados como a continuação desses, e devem a sua existência ao sacrifício dos primeiros. Em soma, na medida em que os cidadãos do Estado de Israel se converteram em mártires, não há dúvidas no que diz respeito ao espaço no qual eles são enterrados e, como decorrência, o espaço que se erigiu no monumento para a sua lembrança. Porém, em relação aos judeus sacrificados no Holocausto, i.e., fora do Estado de Israel, esta mesma questão teve que ser resolvida desde um outro ângulo que, é preciso frisar, não está isento de ambigüidades.

Entretanto, se bem nos primeiros anos do estabelecimento do Estado de Israel, o Holocausto foi interpretado pelas elites dominantes como um exemplo mais da passividade dos judeus europeus (conduta diaspórica característica, contra a qual os fundadores do Estado lutaram), com o passar do tempo, a própria existência do Estado foi compreendida como uma resposta ao Holocausto. Nessa mesma ordem de reflexão, se argumentou que de existir um Estado judeu antes da chegada dos nazistas ao poder, o mesmo teria salvo a vida de milhões de judeus, que a Israel teriam emigrado. É através dessa argumentação que os mortos no Holocausto são percebidos como parte integrante da Israel moderna. Assim:

"It is in this sense that the dead of the Holocaust are of the remarkable kind that belong to the State of Israel. And yet this kind of belonging is problematic in the case of the Holocaust dead, as they lived and died elsewhere. One difficulty concerns the meanings that are attributed to their death. The other, the relationship between their death and the State of Israel" (Ibidem 10).

Problemáticas estas que, no que concerne à construção de um memorial em sua lembrança, tiveram que se confrontar com o fato de que tanto os corpos dos mártires estarem ausentes, como os espaços onde eles foram mortos, estarem

situados além das fronteiras do Estado. Assim, se na construção do cemitério militar, o estado-nação se ancorou na "presença" que constitui a instância por si mesma evidente, uma vez que os corpos dos mortos enterrados a convalidam; é a "ausência" o que marca o Memorial do Holocausto em Israel. Uma ausência que teve que ser "metaforizada" e "reproduzida" para outorgar-lhe a legitimidade de ser construído em Israel, espaço, aliás, estranho e desconhecido pela grande maioria dos seis milhões que em Europa foram massacrados.

Assim, na detalhada descrição e interpretação que os antropólogos fazem do Memorial do Holocausto (em hebraico: *Yad va'Shem*), tanto na sua localização, como nos veículos através dos quais os horrores do Holocausto são representados, percebe-se claramente a relação entre a "ausência" e a "presença", expressadas de diversas maneiras. A observação desse processo leva os autores a explicar o espaço onde Memorial foi construído da seguinte forma:

"The entry to Yad Vashem is a voyage to otherness - not to another Israel, but elsewhere. The monumental, ornamented gate at the border has qualities of a checkpoint... The outermost path that runs from the parking area along the southern edge of the ridge is called 'The Avenue of the Righteous Among the Nations'. On either side of the long pathway are carob trees planted by gentiles who saved Jews during the Holocaust at the risk to their own lives. In front of each tree is the name plaque of the gentiles so honored, and the name of their country. Within the Israeli landscape the voyage to Yad Vashem is one through discontinuity, to a foreign land whose physical border is marked by gentiles, not Jews..." (Ibidem 11).

Se o objetivo dos antropólogos foi incursionar no papel dos memoriais nacionais como um tipo de representação dos Estados modernos, uma de cujas funções é corporizar a solidariedade entre os cidadãos, i.e., situá-los num passado e destino comum, ainda observam no caso israelense algumas atipicidades em contraste com outros Estados. Assim, a austeridade do(s) cemitério(s) militar(es) em Israel, revela uma correlação inversa entre a presença dos mortos e a sua representação simbólica. Desta maneira, a presença dos mortos substitui quaisquer intentos estéticos magnificentes. Se essa é a tese em relação aos cemitérios militares, o oposto ocorre em relação ao Memorial do Holocausto, onde a dupla ausência que o caracteriza, deve ser preenchida através de sofisticadas estratégias com o objetivo de mitigá-la. Se a essas considerações acrescentamos o fato da grande maioria de sobreviventes do Holocausto (e de familiares destes) terem falecido, uma nova ausência se está desenvolvendo, problemática que leva a

um novo questionamento da identidade nacional israelense. Desta vez, poderíamos identificá-la não somente nas instâncias "cidadania", "nacionalidade" e "judeidade", mas também na relação do Estado de Israel com os judeus da Diáspora. Segundo Handelman & Shamgar-Handelman:

"In conclusion we argue that the correlation between absence and symbolic elaboration is significant for Israeli Jewish nationalism, because it focuses attention on the importance of part/whole relationships in nationalist ideologies. In ideal terms, such relationships are intended as metonymic. This is most problematic with regard to Holocaust memorialism, and underlines how Israeli nationalism would have to change in order to fully incorporate the Holocaust into its narratives of national identity and solidarity" (Ibidem 15).

Num outro texto de ambos antropólogos: "Shaping Time: The Choice of the National Emblem of Israel", o objetivo é revelar o conteúdo (implícito e explícito) das longas discussões acontecidas entre as lideranças sionistas nos anos quarenta em relação à eleição dos emblemas nacionais. Estas constituem um material rico que, mais uma vez, ainda que desde uma situação diferente, manifestam as dificuldades no que poderíamos denominar "a construção simbólica de uma nação-nova" ou, mais precisamente, da nação de Israel. Uma vez que o texto se detém em detalhe nas diversas discussões históricas a respeito (isto é, nas múltiplas argumentações e contra-argumentações sobre diferentes tópicos), e partindo da base que a presente tese se propôs como objetivo interpretar aqueles que fizeram da antropologia um instrumento de interpretação da sociedade israelense, e não a sociedade israelense em si mesma, considero ser mais pertinente -ainda que correndo o risco de cair no "pecado" de "over-quotation", transcrever as interpretações de Handelman & Shamgar-Handelman, do que considerar ser os pontos mais relevantes que envolveram os ríspidos debates para chegar a um acordo de quais emblemas e de quê maneira representariam o novo Estado de Israel. Assim:

"Thus the demands made of the ideal emblem were complicated and at times contradictory. The state insisted that since Israel was the guardian or world Jewry, the emblem had to incorporate symbolism that spoke to Jews everywhere. For this, the touchstone could only be Judaism; and the common ground could only be ancient Israel, which was inextricably intertwined with Judaism as a religion. The emerging national culture of Israeli Jews tended to be secular, yet rooted in ancient Israel, and so again intertwined with religion. Therefore the emblem had to include symbolism of the ancient that would be understood clearly as a source of secular culture. But mainstream, secular Zionism also pointed to an evolutionary future of modern

progress, as distinct from the stagnant, involitional life of the diaspora. Therefore the symbolism has to bring to the fore this break with the past and this new beginning in the modern era. However, since modern Israel was posited as the political and moral center, one that demanded ingathering as the perquisite of material and spiritual redemption, the symbolism also has to refer to these aspects, whose sources were again biblical. To further complicate this strained configuration of the desired, the politics of emblem pitted the Zionist religious parties against the primarily secular ones. In the end, after argument and compromise, the chosen emblematic visage gazed on only part of the Zionist dream and was blind to the rest" (Handelman & Shamgar-Handelman 1986: 203).

Na presente seção tentei trazer ao leitor os textos que me parecem ser os mais eloqüentes no que diz respeito às interpretações dos antropólogos do país em relação ao tipo de sociedade na qual como antropólogos atuam. Nesse sentido, a visão dos antropólogos decorre, pelo menos em grande parte, do trabalho de campo nas diferentes áreas escolhidas como objeto de pesquisa. Assim, se existem nas interpretações deles reflexões das quais os cidadãos leigos do país nem sempre são conscientes, um dado é indiscutível: a sociedade israelense contemporânea está passando por um processo de re-construção ou "re-invenção" da sua identidade, fato que espero haja ficado claro nos diversos textos que aqui apresentei. Porém, é indispensável lembrar que a identidade da nação israelense em construção não constitui um monopólio da geração israelense contemporânea (não da geração dos antropólogos; nem da geração dos israelenses em geral). Todavia, o que diferencia esta geração de antropólogos é a reflexão crítica sobre os pilares que deram substância e forma à identidade israelense, e às mudanças que ela sofreu ao longo do tempo. Assim, de forma similar, nos primeiros capítulos desta tese observamos o papel dos cientistas sociais em explicar a "nova Israel". Contudo, esse processo de interpretação e de explicação que logo transformou-se num processo de legitimação (uma vez que os cientistas sociais aceitaram os padrões de articulação e construção do novo Estado, segundo as pautas estabelecidas pelas elites dominantes), que por ser definido como tal, não questionou criticamente os pilares sobre os quais a sociedade israelense se construiu. Desta maneira, nos textos analisados anteriormente, pareceria ser obvio o fato de que o que distinguiu à sociedade israelense e lhe outorgou a força necessária para subsistir em condições de precariedade (tanto em se tratando da grande pluralidade de sub-unidades étnicas judaicas, como nos conflitos entre os diferentes grupos nacionais e, finalmente, as guerras entre Israel e seus vizinhos árabes) esteve na sua eficácia em cortar todos os laços com a cultura diaspórica. Desde essa perspectiva, a construção de uma sociedade nova, com a

concomitante criação de símbolos e valores novos, possibilitaria atingir aquilo que foi denominado de sociedade israelense, porém, laica e socialista; sociedade, por outro lado, capaz de vencer todos os obstáculos para seu estabelecimento definitivo no Território que lhe pertencia historicamente. Vimos, também, como a ideologia do "melting-pot" se constituiu no marco explicativo no qual todas as interrogações receberam a sua resposta.

Se a narrativa sionista construiu-se sobre esses pilares, ainda que não devam fugir da memória os conflitos desencadeados nos primeiros anos do estabelecimento do Estado de Israel, resumidos, *grosso modo*, em como compatibilizar o "velho", i.e., a tradição judaica milenária, com o "novo", ou o ressurgimento nacional judeu, os graves conflitos contra os quais o novo Estado teve que se enfrentar, deixaram -se assim é legítimo expressar-se- no esquecimento alguns componentes desse conflito.

Esses conflitos são, no entanto, mais problemáticos para a nova geração de cientistas sociais (tanto antropólogos, como sociólogos). Os textos pelos quais fiz um percurso nessa etapa da tese, acredito terem revelado um outro posicionamento perante as mesmas questões. Assim, se bem o Estado de Israel constitui uma nação nova, esta ainda se encontra submersa num intenso e conflitivo- processo de construção de sua identidade nacional. Não seria exagero afirmar, por outro lado, que esse processo de construção de uma nova identidade nacional, parece nos aproximar mais a um processo de re-construção (ou re-invenção), uma vez que a problemática em separar claramente a cidadania, o judaísmo e a nacionalidade, leva em si mesmo uma procura por valores e símbolos bíblicos. Outro ponto de conflito, não menos problemático, diz respeito ao território no qual estabeleceu-se o Estado. Por último os judeus da Diáspora têm um papel *vis-à-vis* os israelenses que, pelo menos, dificulta a demarcação daquilo que denominamos sociedade israelense. Indicadas estas dificuldades, acredito não ser um exagero afirmar a existência de múltiplos problemas para definir, de forma taxante, à sociedade israelense como uma sociedade secular²⁸.

²⁸ - O Estado de Israel, ainda que definido como um Estado judeu (definição que vimos implica numa diversidade de conflitos) ainda é, nos seus princípios, um estado secular. Alguns indicadores dessa característica são a existência de três poderes independentes entre si, por um lado; e das autoridades religiosas, por outro. Finalmente, só um 5% da população se autodefine como religiosa.

Se a comunidade israelense de antropólogos pode ser concebida como uma "sub-community of meaning", deveríamos ir a procura das causas que levaram a uma mudança no sentido encontrado aos mesmos processos pesquisados pela geração anterior. Outro tópico de relevância remete à identificação das causas que fizeram com que fenômenos diferentes da sociedade israelense se erigissem como objetos de pesquisa para a geração contemporânea. Contudo, esta tese não tem como objetivo principal identificar as mudanças de outras "sub-communities of meaning" (partidos políticos, opinião pública, literatura, cinema, imprensa, entre outros) para, assim, observar de quê maneira as transformações acontecidas no seio da disciplina seguiram o caminho dessas outras comunidades. De fato e como fora apontado, o interesse está voltado na procura de diferentes fatores, tanto macro como micro-políticos, como nas mutações paradigmáticas intrínsecas à disciplina, como tentativa de contextualizar e explicar os diferentes caminhos pelos quais esta geração de antropólogos decidiu transitar.

No que diz respeito a esta época da antropologia israelense, para dar começo a uma interpretação que nos permita identificar as diferenças e/ou rupturas com a geração anterior, é necessário incursionar naqueles antropólogos que centraram a sua atenção nas minorias árabes, por um lado; e aqueles que se assumiram como antropólogos **israelenses** perante a Academia internacional, num diálogo não isento de conflito, por outro. Acredito que o último tópico nos permitirá indagar nas relações entre a Academia israelense e a Academia norte-americana, espaço prolífico em paradoxos. Só após termos um panorama dessas pesquisas poderemos incursionar na tipicidade da antropologia israelense deste período e apresentar as conclusões mais relevantes do que me parece ser essa antropologia.

CAPÍTULO VIII

PALESTINOS EM ISRAEL, ISRAELENSES E PALESTINOS: UM NOVO OLHAR OS ÁRABES

Como foi esclarecido na introdução desta Parte da tese, os antropólogos aqui considerados formam parte do quadro da Universidade Hebraica de Jerusalém. Porém, uma vez que no mesmo período, na Universidade de Haifa, vários sociólogos desenvolveram relevantes obras sobre os árabes, e partindo do pressuposto que a distinção entre sociólogos e antropólogos em Israel não é taxativa, alguma menção se fará a esses cientistas sociais, ainda que seja impossível abarcar toda a produção por eles criada.

No que diz respeito à Universidade Hebraica de Jerusalém, quem hoje é o único pesquisador dedicado à questão árabe¹, é Danny Rabinowitz, que se doutorou em Cambridge sob a orientação de Gellner. Em relação a ser rotulado como o "especialista na questão árabe", o antropólogo fez questão de frisar o seguinte:

"Eu não me sinto nem um pouco feliz com a descrição que fazem de mim como especialista em assuntos árabes, isto soa orientalista demais para o meu gosto. Mas ainda é o tema do qual me ocupo... E também quero que os projetos das pesquisas das quais estou me ocupando, dos temas com os quais tenho de me confrontar, não estejam circunscritos a questões inerentes, essencialistas da cultura árabe; mas do sistema de relações e, principalmente, das relações políticas entre os grupos palestinos, ou beduínos, ou quem quer que fosse, e os grupos dominantes ou israelenses..."

O objetivo que se propôs Rabinowitz, i.e., a pesquisa do(s) sistema(s) de relações entre judeus israelenses e grupos minoritários, de fato, marca a linha de dois dos textos que aqui tentarei analisar. O primeiro se aprofunda nas relações entre judeus e árabes israelenses na cidade mista de Natzarat Illit, principalmente

1 - A este respeito, Rabinowitz fez questão de salientar na entrevista que: "Eu não conheço nenhum antropólogo árabe que poderia ter vindo no meu lugar ou ter sido contratado para trabalhar comigo. Eu o procuro. Mas é muito mais fácil encontrar sociólogos do que antropólogos. E houve um sociólogo que se candidatou no último ano, e fui eu quem quis incorporá-lo ao quadro da Universidade. Não vou lhe dizer o nome porque imagino que ele não gostaria que seu nome seja divulgado."

na reação dos primeiros perante o avanço na aquisição de terras por parte dos árabes. O segundo texto incursiona nas diversas variáveis que atuam como pilares entre a comunidade judaica da mesma cidade para a construção de relações de confiança e desconfiança em relação ao seus vizinhos árabes.

An Acre is an Acre is an Acre?, se pergunta Rabinowtiz no título do primeiro texto², insinuando, através desta interrogação, o fato de que nem todos os territórios possuem o mesmo valor. De fato, diversas pesquisas realizadas em cidades mistas ou em povoados judeus próximos a aldeias árabes, convalidam esta tese. Assim, se em alguns casos a presença ou o estabelecimento de árabes em cidades cuja população está composta por uma maioria de judeus provoca a indiferença destes; outros casos revelam o "horror" que novos assentamentos de árabes próximos a cidades ou a assentamentos judeus produzem no seio desses últimos. São essas constatações as que levam Rabinowitz a indagar sobre a causa dessa diferença nas respostas dos judeus em relação à aquisição de terras por parte de árabes.

Para compreender as análises do antropólogo é preciso, ainda que seja sumariamente, explicar as características da cidade por ele pesquisada. Assim, Natzaret Illit foi "criada" em 1957 pelo governo israelense e definida como cidade em desenvolvimento, constituindo desta maneira, parte do processo da "judaização da Galiléia" já analisado por Rosenfeld (cf. capítulo V). A maior parte do território da cidade foi resultado de expropriações em massa de aldeias árabes vizinhas. Porém, à diferença de outras cidades em desenvolvimento, Natzarat Illit logrou transformar-se num sucesso social até a década de oitenta, período em que a grande recessão israelense atingiu-a de forma drástica; fato que teve um papel fundamental na queda dos preços da propriedade. É nesse período que as relações entre árabes e judeus começam a tomar um rumo diferente como resultado da aquisição de um número significativo de propriedades pelos árabes. Esses dados não nos colocam diante de uma realidade atípica em se tratando de dois grupos étnico-nacionais que convivem no mesmo Estado e que mantêm relações pelo menos, problemáticas, em quase todos os níveis de convivência social. Questões similares foram longamente pesquisadas em bairros mistos, por exemplo, nos Estados Unidos. Contudo, um fato chama a atenção de Rabinowitz: a omissão da

² - O título completo do citado artigo é "An Acre is an Acre is an Acre? Differential Attitudes to Social Space and Territory on the Jewish-Arab Urban Frontier in Israel".

região de *Hakranim* no discurso judaico anti-árabe (no que diz concretamente à aquisição que os árabes realizam de propriedades pertencentes a judeus). Aqui é preciso informar que *Hakranim* constitui uma região árabe, de aproximadamente cem acres, cujas terras nunca foram expropriadas pelo Estado de Israel. Por outro lado, é imprescindível salientar que *Hakranim* está situada nas proximidades de Natzarat illit, ainda que só recentemente passou a formar parte desse município.

A omissão do perigo que os árabes de *Hakranim* representam no discurso anti-árabe, em contraposição às reações hostis dos judeus perante a invasão dos árabes em Natzarat Illit, se constituiu num *puzzle* para o antropólogo. Assim, uma resposta que se baseie na reticência de judeus a conviverem com árabes israelenses não é suficiente, uma vez que diferentes pesquisas em diversas cidades mistas, demonstraram, entretanto, que árabes e judeus mantêm um convívio bom. Segundo Rabinowitz:

"... Jewish Israelis are not particularly apprehensive regarding Arab territorial advances within Arab towns and villages in Israel. The phenomenon, fuelled by the Arab tendency to build relatively few residential units per unit area, brought about substantial physical expansion of most Arab communities in Israel... The Jewish public is generally aware of this development and is critical of it, but does not display any signs of urgency in the matter. Public reaction is generally weak, and seems to revolve around the blatant disregard which Arabs display towards planning procedures..." (Rabinowitz 1992a:78).

Todavia, e como foi já apontado, nem todos os territórios possuem o mesmo valor. E para demonstrar esse ponto, Rabinowitz lembra que todas as solicitações de árabes para fazerem parte como membros permanentes de *kibutzim* e *moshavim* (ainda que estas hajam sido poucos) foram rejeitadas *a priori*. A rejeição teve como base a necessidade de afiliação étnica judaica como condição *sine qua non* para a admissão nesse tipo de cooperativas. Argumentação que o antropólogo faz questão de salientar, contradiz os princípios socialistas e universalistas que deram impulso à criação desse tipo de assentamentos³.

³ - No que diz respeito a essa questão, Rabinowitz, criticamente chega à seguinte conclusão: "Some Arab citizens of Israel (Bedouin, Druze, Christian and even non-Bedouin Muslims) serve in Israel's defence forces. And yet, the fact that Arab candidates for membership in *Kibbutzim* and *Moshavim* have included ex-servicemen has had no bearing on the decisions reached by the general assemblies in their cases. The barrier against Arab participation in *Kibbutzim* and *Moshavim* is clearly and consistently more rigid than the deep-rooted notion of Jewish exclusivity in the sacred realm of national defense" (Rabinowitz 1992a: 79).

Quais, então, as variáveis que "constróem" os territórios segundo distintas categorias, que produzem nos judeus israelenses diversas atitudes em relação aos mesmos? Para chegar a uma resposta, Rabinowitz toma como base a teoria desenvolvida pelo sociólogo Kimmerling, nos seus já clássicos "Sovereignty, Ownership and "Presence" in the Jewish-Arab Territorial Conflict" e Zionism and Territory⁴. É a partir da abordagem teórica de Kimmerling, quem define o "controle total" dos judeus sobre o território como decorrência da "presença", da "propriedade" e da "soberania" sobre o mesmo, que a interrogação colocada por Rabinowitz será parcialmente respondida. Desta maneira, na cidade pesquisada pelo antropólogo, *Hakranim* se distingue de outras regiões de Natzarat Illit no que diz respeito à extensão e à natureza do controle que sobre ela têm os judeus. Assim, se bem *Hakranim* se encontra sob a soberania do Estado de Israel e forma parte do mesmo município que Natzarat illit, a presença de árabes não desperta nos judeus sentimentos de hostilidade. Já em outras regiões povoadas por uma maioria judaica e propriedade do Estado -à diferença de *Hakranim*, por exemplo- os judeus observam com reticência e desconfiança a aproximação deles. O caráter das diversas atitudes perante os árabes parece, segundo Rabinowitz, ser o resultado dos diferentes modos nos quais as variáveis "soberania" "presença" e "propriedade" se articulam, eixos que têm o valor de diferenciar significativamente a natureza desses dois tipos de territórios⁵. Como salienta o antropólogo:

"This variance in control over territory... can account for the variance of Jewish reactions to the Arab presence. In the predominantly Jewish parts of town, where Jewish control is virtually complete, the Arab advent is viewed with fear and apprehension. In Hakranim, where Jewish control is only nominal anyway, the Arab presence meets milder Jewish sentiments" (Ibidem 81).

Mas esse padrão de "controle total" sobre o território não se expressa somente em conflitos inter-étnicos pela posse de territórios específicos e tem, como pano de fundo, a essência da ideologia sionista em relação ao território ou, mais especificamente, à importância da "presença" judaica nele (pelo menos, segundo as interpretações de Rabinowitz e Kimmerling). Para melhor ilustrar esta colocação, considero pertinente citar uma parte do discurso do prefeito de Tel

⁴ - A teoria de Kimmerling tenta identificar as variáveis (em relação ao território) que marcaram a ideologia sionista desde seus começos.

⁵ - Deve se salientar que as terras incluídas em *Hakranim* são propriedade dos árabes e por eles são trabalhadas (cf. Rabinowitz 1992a:80).

Aviv, proferido no período da Guerra do Golfo, cujo objetivo foi evitar a fuga em massa dos cidadãos da cidade⁶. As suas palavras (incluídas no texto de Rabinowitz) nos possibilitarão observar a atualidade das interpretações do antropólogo. Assim:

*"We must stay put. If our contribution to the state is to get hit by Scuds, then that is what we must do... People must not act just to save their own individual skins. Today people leave Tel-Aviv, tomorrow they will leave Jerusalem. Next they would leave Israel all together. This is what Saddam wants"*⁷.

É a minha hipótese que a citação anterior no texto de Rabinowitz teve como objetivo ressaltar uma outra instância -não contemplada por Kimmerling- no que diz respeito à relação que os judeus estabelecem com o território, relação que o antropólogo leva à esfera do simbólico. Assim, não são somente a "soberania", a "presença" e a "propriedade", compreendidas desde seu aspecto material, a tríade que faz dos territórios sob "controle total" judeu, territórios concebidos por eles como mais vulneráveis à penetração árabe. Para Rabinowitz, são a *alyiá* e a *hityashvut*, isto é, o assentamento judaico no território da Palestina, encorajados desde antes do estabelecimento do Estado de Israel, o que concede a esses espaços a característica de serem **essencialmente** judaicos. Assim, o antropólogo conclui:

"Only those parts which have or are being transformed through Hityashvut, creates a complex jigsaw. Only those parts which have or are being transformed through Hityashvut are affectively (and hence effectively) perceived by Jews as "Jewish" or more accurately, "Israeli" territory. Once qualified, such places become core sites of the new mythology, usurping specific figurative loads. As perceived incarnations of progress and redemption, they carry the imperative to be protected at all costs from intrusion by non-members. Mixed settlement on such sanctified sites is abhorrent for Israeli Jews because it signifies the ultimate evil they dread so deeply: the deterioration of collective achievements through rapid dissolution of control over the entire territory" (Rabinowitz 1992a: 85).

Se a análise de Rabinowitz constitui uma abordagem inovadora para a explicação da problemática por ele colocada, ainda considero haver nela uma lacuna ou omissão. Assim, uma interrogação não pode deixar de ser formulada, a

⁶ - É preciso lembrar que a cidade de Tel Aviv foi a mais atingida pelos mísseis iraquianos na Guerra do Golfo, fato que provocou o êxodo de parte da população a regiões consideradas mais seguras.

⁷ - Cita extraída por Rabinowitz do jornal *Ha'aretz* do 17 de fevereiro de 1991.

saber: o quê acontece com as cidades como Jerusalém e Hebrón, ambas encarnações "vivas" do horror dos judeus perante a penetração árabe nesses territórios? Em outras palavras: esta problemática não é passível de ser explicada segundo a abordagem de Rabinowitz, uma vez que, tanto Jerusalém como Hebrón⁸ não são territórios que estejam sob "controle total" dos judeus, i.e., não se expressa nelas a "presença", "a propriedade" e a "soberania". Entretanto, ambas as cidades, por serem concebidas como "santas", são percebidas pelos judeus -e pelos árabes- como territórios nos quais, a aproximação de um grupo em detrimento do outro, causa o "horror" do qual nos fala Rabinowitz.

Não cabe continuar mais nossa incursão nessa área específica de fricção inter-étnica entre os árabes e os judeus de Natzarat Illit. Entretanto, um outro texto de Rabinowitz: "Trust and the Attribution of Rationality: Inverted Roles amongst Palestinian Arabs and Jews", nos apresenta uma outra faceta das intrincadas relações entre ambos os grupos na mesma cidade. A obra em questão tem por objetivo revelar os estereótipos sobre os árabes mais difundidos entre os judeus ou, mais precisamente, a diferença na atitude dos judeus quando o estereótipo tem como objeto o indivíduo árabe, e quando o alvo é o povo árabe.

Para demonstrar a sua tese, Rabinowitz faz uma distinção entre o que denomina "esteréotipos negativos". Assim, enquanto que existem aqueles que se caracterizam por salientar qualidades inerentes aos indivíduos (por exemplo, no caso americano, o esteréotipo negativo em relação aos negros, concebidos como menos ambiciosos e menos eficientes); existem também os "esteréotipos negativos auto-referenciais", cuja função é a de destacar determinadas intenções dos sujeitos incluídos nesta categoria. No caso israelense, a tese de Rabinowitz é que:

"... in the eyes of the Jewish Israelis, the stereotypical Arab is not so much one who is inherently stupid or incapable, as one whose first priority is to harm Jews at all times, regardless of costs and benefits" (Rabinowitz 1992b:518).

Se é esta a visão dos árabes mais difundida entre a população israelense judaica, ainda há variações significativas, e estas se expressam em situações onde

⁸ - No que diz respeito a Jerusalém, este fenómeno se expressa de forma mais clara na parte Oriental da cidade, povoada, principalmente, por árabes, e reconquistada pelos judeus após a Guerra dos Seis Dias em 1967. Em relação a Hebron, os confrontos violentos entre árabes e judeus começaram a se desenvolver logo após o assentamento dos colonos fundamentalistas, a partir da década de setenta.

existe uma inversão de status entre ambos os grupos. É a partir dessa situação particular que Rabinowitz indagará nas características e nas diferentes formas de expressão do estereótipo negativo em relação aos árabes. Os casos pesquisados pelo antropólogo são dois: o de um pediatra árabe, cuja clientela é majoritariamente judaica; e o do treinador (também árabe) do time de basquete de Natzarat Illit, composto exclusivamente por jogadores judeus. Ainda que nos dois casos considerados, a inversão de status é clara, uma vez que o controle da situação e a autoridade estão em posse de árabes, algumas diferenças não deixam de aparecer. Porém, uma vez que estas dizem respeito a dados etnográficos que não são necessários para a compreensão da tese central de Rabinowitz, e por razões estritamente de espaço, tentarei resumir o mais brevemente possível a primeira situação.

Na seção do texto que leva por nome "An Arab or a Doctor?", Rabinowitz explica o fato da grande maioria de mães judias da cidade terem escolhido um pediatra árabe para seus filhos. Poder-se-ia dizer, como decorrência disto, que essas mães judias têm uma outra visão dos árabes? O antropólogo, através de uma anedota, ilustra -e responde- à presente interrogação. Assim:

"Dina Hirsch... herself the mother of a one-year-old child, she was one present when a friend who had recently given birth in the medical center in Afula described her experience. The narrator had apparently seen an Arab woman who had given birth to a stillborn baby. 'She was so stupid and primitive, that Arab woman', she told her listeners, 'that she completely lost control, and the baby ended up suffocating'. To this Dina reacted instantaneously: Dh good. One less Arab. This notwithstanding, Sa'adawi [the Arab doctor] was Dina's ultimate authority on child-care..." (Ibidem 521-2).

Na tentativa de explicar a ambigüidade na reação da sua informante em relação aos árabes, Rabinowitz se baseia na abordagem de Luhman, e afirma que o perigo intrínseco que os árabes representam para os judeus pertence à esfera "cosmológica", porém a interação no cotidiano faz com que esta visão seja substituída por aquilo que denomina de "solução tecnológica"⁹. O que sugerem esses dados? A análise do antropólogo é incisiva e incursiona em múltiplas esferas de convivência entre árabes e judeus: desde as relações entre os cidadãos do estado, até a relação entre os Estados árabes e o Estado de Israel, passando pelas

⁹ - Assim, Rabinowitz explica a tese de Luhman nos seguintes termos: "...[He] specifies that space as the transition zone between *cosmology* -where the world is assigned with distinct, fixed dangers -and *technology*- where the sensation of precariousness gives way to a new belief in technical solutions" (Rabinowitz 1992b:531).

conflitivas relações entre palestinos e israelenses judeus. Porém, no que diz respeito a esta tese, o que considero mais relevante salientar é a conclusão à qual chega Rabinowitz em relação à existência da possibilidade -e as suas respectivas causas- de projetar a confiança da qual é produto o indivíduo árabe aos árabes em quanto que grupo nacional. No que diz respeito a esta questão, o antropólogo conclui:

"...do people generalize from specific interactions involving ad hoc trust to the wider arena of Jewish-Arab relations? My observations of HN basketball players, of Jewish patients treated by Arab physicians and of Jews who have ongoing economic ties with Arabs provide no evidence to suggest such generalizations. No shift has been observed on the part of the Jewish parties to such interactions towards milder attitudes regarding Arabs" (Ibidem 532)¹⁰.

Porém, uma questão ficou transparente nas situações (poderíamos dizer: cotidianas?), pesquisadas por Rabinowitz: o estereótipo em relação aos árabes - analisado em profundidade ao longo do texto- é sempre "negativo". No entanto, está imbuído de uma ambigüidade que, poderíamos afirmar, seguindo a abordagem de Bhabha (cf. Bhabha 1994) que é o que distingue o estereótipo enquanto prática -discursiva ou não discursiva- de dominação. Se partirmos do pressuposto que o estereótipo, como estratégia discursiva, constitui uma forma de conhecimento e identificação para representar o Outro, quês tipos de estereótipos, se assim posso me expressar, permearam o discurso israelense em relação aos árabes, discurso do qual as Ciências Sociais do país se apropriaram em maior ou menor medida. Esta questão é analisada por Rabinowitz num outro texto -escrito em hebraico-, denominado "Nostalgia orientalista: como se transformaram os palestinos em árabes de Israel?"¹¹.

No começo do artigo, o antropólogo narra as dificuldades e dúvidas que observou entre os seus informantes (de Natazarat Illit) para designar os "palestinos cidadãos de Israel"¹². Como decorrência deste fato, os rótulos mais difundidos

¹⁰ - Uma outra interpretação das atitudes dos judeus em relação aos árabes foi investigada por Smooha (cf. Smooha 1989).

¹¹ - Tradução do hebraico é da autora. Porém, acredito imprescindível alguns esclarecimentos para melhor compreender o texto de Rabinowitz. Assim, existe uma forma idiomática hebraica que denota posse, como por exemplo, "os árabes de Israel" (em hebraico: *arabiei Israel*), à diferença de outras expressões similares que não tem essa conotação de posse. No caso em questão "arabim israelim", isto é, árabes israelenses constitui uma expressão mais neutra ou, pelo menos, uma forma não implica que esses árabes pertencem a Israel.

¹² - "Palestinos" é a categoria escolhida por Rabinowitz em contraposição a "árabes". Assim, continua o autor numa nota de rodapé, a canonizada dicotomia "árabes"/"judeus" é substituída por ele pelo par "palestinos"/"israelenses". Ao longo do texto ficará clara a escolha desses termos.

que logrou identificar são os seguintes: "árabes de Israel", "árabes israelenses", "primos"¹³, "ismaelitas", "eles" e, incluso, "o problema". Contudo, ainda que o sistema classificatório para designar os árabes é extenso -e variado-, duas são as expressões mais recorrentes: "árabes" e, principalmente, "árabes de Israel". Para Rabinowitz, a causa da proliferação de tantos termos e a preferência pelos dois últimos não é contingente, nem expressa uma mera confusão. Sobre a base do subtítulo do já célebre *Writing Culture*, de Clifford & Marcus) afirma:

"A minha tese é, que nesse caso, como em outros casos similares, a questão da classificação não se reduz a seu sentido gramatical, ou de estilo, em relação a este ou aquele conceito. A interrogação que se abre dentro da nebulosidade semântica que caracteriza a escrita sobre os palestinos cidadãos de Israel é essencial, e se refere a um objeto vivo e descoberto. A poética da representação está relacionada à política da representação... A poética é a política: ambas, decorrem de relações de poder de uma realidade, e a reproduzem de forma cabal" (Rabinowitz 1993:143)¹⁴.

Embora diversos cientistas sociais hajam refletido sobre este tópico, isto é, sobre os diferentes modos de objetivação dos árabes no discurso israelense (cf. Dominguez 1982, Kimmerling & Migdal 1993), a análise de Rabinowitz me parece ser a mais original uma vez que, um ponto central da sua tese, é que a dificuldade da classificação dos "palestinos" tem como pano de fundo o conflitivo processo de identidade pelo qual está passando a sociedade israelense judaica. Assim, explica o antropólogo, a definição dos árabes enquanto palestinos é por demais problemática, uma vez que esse termo insinua a existência de indivíduos que vivenciam o Estado de Israel como uma instituição frágil e que, por sua vez, denota a sua "verdadeira realidade" em relação ao território que habitam. Uma realidade que para os israelenses é concebida como "autêntica" e, como conseqüência disto, como um fator competitivo em relação a eles (Ibidem, 145). Mais precisamente: o fato dos "palestinos cidadãos de Israel" terem permanecido no território ao longo de gerações; terem se dedicado à agricultura e construído pequenos centros urbanos e, finalmente, não terem fugido em 1948, faz com que o Estado de Israel se veja "ameaçado" perante uma realidade definida ou concebida a partir desta perspectiva, cujo componente relevante é a "autenticidade". São estas as

¹³ - O termo "primos" é usual no vernáculo hebraico e se ancora no fato de que Jacó e Ismael se separaram para fundar dois povos diferentes. Assim, Jacó (em hebraico, sinônimo de Israel) deu começo ao povo israelita; entanto que Ismael foi o Pai do povo árabe.

¹⁴ - Tradução do hebraico da autora.

razões que, segundo Rabinowitz, fizeram com que os termos "árabes israelenses" e "árabes de Israel" tenham se difundido no discurso israelense desde o estabelecimento do Estado¹⁵.

Formula-se assim uma situação não isenta de certos paradoxos, uma vez que, apesar de serem os israelenses os mais sensíveis no que diz respeito à classificação do Outro; esse Outro haja reagido passivamente perante essa realidade, isto é, apropriando-se, se assim é possível expressar-se, dessa sensibilidade. Em outras palavras, se para os israelenses a definição do árabe é problemática, uma vez que aprofunda nas bases fundacionais do que pode-se chamar de identidade israelense; os "palestinos cidadãos do Estado", apesar de terem logrado alguns avanços na sua situação na sociedade israelense, ainda reagem a esse tópico de forma pragmática, pesando os prós e contras de cada uma das categorias, nas diferentes situações nas quais têm que se valer de alguma delas.

Imagino que a citação de alguns trechos da entrevista que mantive com uma doutoranda em sociologia, segundo a classificação de Rabinowitz: "palestina cidadã de Israel", poderá ilustrar em algumas dimensões os diferentes matizes, implícitos e explícitos, no que diz respeito à auto-definição dos "palestinos cidadãos de Israel". Todavia, devo esclarecer que as minhas perguntas tinham por objetivo procurar a auto-definição "nacional-profissional" da entrevistada. Assim, segundo a informante:

"Antes que mais nada eu sou uma árabe-israelense. E sou muçulmana... Sou do centro [do país], nasci perto de Netanya, do centro propriamente dito. Lá há várias aldeias árabes circundadas por moshavim e kibbutzim... Agora, se eu sou uma socióloga nativa? Eu tenho não poucos problemas em relação ao conceito nativo. Esse conceito só diz que você nasceu aqui e que por isso é nativo. Eu posso ter nascido aqui mas nem por isso ter uma relação com a cultura d'aquí. Se você define "nativo" assim, então eu não sou nativa"

Como resposta à minha pergunta de se a sua definição como "socióloga israelense" seria suficiente para representá-la num âmbito acadêmico internacional, ouvi o seguinte:

¹⁵ - Talvez seja interessante lembrar a pouca feliz declaração de Golda Meir que, nos anos setenta, afirmou taxativamente "o povo palestino não existe, é uma invenção".

"Claro, por qué não seria suficiente? Eu sou uma pesquisadora israelense, não é?... Sim, sou uma pesquisadora israelense, nasci em Israel, tenho a cidadania israelense. Eu não vou dizer... não vamos a começar com tudo aquilo de... Não gosto dessas categorias de pertença, esses rótulos. É por isso que trato de me auto-definir como indivíduo e ponto. Em sério, não quero tudo isso de israelidade, arabiedade, nacionalismo palestino e todo o que se segue. Porém, se me convidaram a um Congresso Internacional sim, diria que sou uma socióloga árabe-israelense e ponto".

Seria impossível fazer qualquer generalização sobre a identidade dos "palestinos cidadãos de Israel" tendo como base um depoimento. O depoimento supracitado teve por objetivo mostrar de forma "viva" aquilo que me parece ser o que Rabinowitz denomina de "sensibilidade" que os "palestinos cidadãos do Estado de Israel" revelam para se auto-definirem segundo o amplo espectro de categorias criadas na sociedade israelense para se referir a eles.

Contudo, a identidade coletiva desse grupo foi alvo de diversas pesquisas, principalmente por sociólogos da Universidade de Haifa. Ao longo do tempo, as interpretações em relação a este tópico permanecem constantes e dizem respeito a "dupla identidade" que caracteriza os árabes israelenses. Num artigo publicado em 1993, cuja autoria é partilhada por três cientistas sociais, um deles, pertencente ao grupo do qual estamos nos ocupando, salienta o fato de que os árabes israelenses mantêm uma relação com o Estado de Israel que é basicamente "contratual". Isto, em oposição à relação dos judeus com o Estado, que é definida como essencialmente "comunal". Assim, em referência aos primeiros, os autores afirmam:

*"Since the establishment of the state of Israel, the collective identity of the **Arabs living there** has been affected by several contradictory factors. On one hand, they are part of the Arab world, particularly of the Palestinian people, in terms of language, nationality, and cultural symbols. On the other hand, they are Israeli citizens struggling for civic equality and promoting their status. In this sense, the **Arab citizens** have two main reference groups. At the national level, they are affected by the **Palestinians** and those who live in Arab countries that are in continuous conflict and tension with Israel. At the citizenship level, they are affected by the Jewish majority that controls the national power*

center and determines the division of resources" (Al-haj, Katz e Shye 1993:620)¹⁶.

Esta citação ilustra, simultaneamente, dois tópicos discutidos por Rabinowitz. O primeiro diz respeito à dificuldade dos "palestinos cidadãos do Estado de Israel" em se auto-definirem em termos nacionais de forma taxativa. Acredito que isto ficou claro na entrevista anteriormente citada. O segundo, remete ao fato de que no artigo -do qual o trecho supra-citado foi extraído- publicado em 1993, a categoria escolhida para se referir aos "palestinos cidadãos do Estado de Israel" é a de "cidadãos árabes"; enquanto que "palestinos" tem como referente àqueles que moram além das fronteiras do Estado de Israel, i.e., nos outrora Territórios Ocupados. Esses dados confirmam a tese de Rabinowitz, que salienta as dificuldades dos judeus para utilizar a categoria "palestinos cidadãos do Estado de Israel", e, ao mesmo tempo, o efeito que nestes últimos essas dificuldades criam. É preciso lembrar que um dos autores do texto citado pertence a dita categoria¹⁷.

Supera os objetivos desta tese abarcar todas as perspectivas e abordagens desenvolvidas na sociologia israelense para pesquisar os árabes e os judeus, ou os árabes e a sociedade israelense. Tal conclusão parte do pressuposto que a "divisão intelectual do trabalho" na Academia Israelense sofreu uma transformação, sendo que "a questão árabe", em todas as suas dimensões, se constituiu quase que em monopólio da sociologia contemporânea e não da antropologia. Para validar esta informação, basta olhar a quantidade de textos sociológicos publicados na última década, que têm como objetivo a análise desse tópico. Esta constatação nos remete a uma mudança no seio da Academia israelense, uma vez que até a década de oitenta, aproximadamente, a "divisão intelectual do trabalho" estava representada de outra maneira, sendo os orientalistas¹⁸, *par excellence*, aqueles especializados na "questão árabe".

Para encerrar este capítulo da antropologia israelense contemporânea, considero interessante voltar uma vez mais às colocações de Rabinowitz quem, de

¹⁶ - Os grifos são meus.

¹⁷ - Contudo considero ser necessário salientar que Al-haj, quando entrevistado e interrogado em relação a sua auto-definição profissional-nacional, foi taxativo e disse: "Eu me defino a mim mesmo como palestino-israelense, isto: como palestino-israelense".

¹⁸ - Estes formam parte do Departamento de História do Oriente Médio. O discurso dos orientalistas israelenses foi objeto de uma tese de Mestrado (cf. Gil Eyal 1993).

fato, ainda que de maneira "pouco feliz" para si mesmo, é considerado o antropólogo especialista em assuntos árabes. Assim, na entrevista que mantivemos em 1995, explicando a problemática no uso dos termos para designar à população árabe israelense, o antropólogo acrescentou um dado que acredito ser de soma importância para revelar, mais uma vez, as diferentes maneiras de objetivar ou "construir" o Outro, se esse Outro é objetivado ou "construído" em hebraico, ou em inglês. Em outras palavras: ser antropólogo israelense para uma audiência israelense e ser antropólogo israelense para uma audiência internacional, tópico que será discutido no capítulo a seguir. No que diz respeito a esta questão, as palavras de Rabinowitz são por demais ilustrativas. Assim:

"Quando comecei meu doutorado, ainda escrevia "árabes". Isto é, em 1992, ainda utilizo o termo árabes. Mas nos artigos que publiquei recentemente escrevo palestinos cidadãos de Israel. Contudo, sou consciente que quando comecei a escrever em hebraico isto se tornou muito mais difícil. Eu não publico muito em hebraico mas escrevo no jornal Ha'aretz¹⁹. E lá mantenho uma luta porque eles não aceitam escrever "palestinos cidadãos de Israel" e me pressionam para que escreva "árabes". Eu tento convencê-los e as vezes logrei que não escrevessem árabes de Israel e sim árabes em Israel que, no final de contas, é o máximo que fazem. Toda esta questão está inserida num contexto político e social. Eu lembro que nem 1992, época na qual eu mesmo tinha essa dificuldade quando escrevia em hebraico, em inglês era muito mais fácil, ia muito mais rápido. Eu acredito que a questão da língua está relacionada com o sionismo, uma vez que um de seus objetivos foi criar uma distância com os palestinos. E isso é uma coisa que não tem fim"²⁰.

No capítulo IV desta tese tentei mostrar o valor da língua na criação de mundos diferentes ou, mais precisamente, o papel da língua hebraica -em contraste com a inglesa- na contaminação do estilo antropológico israelense, através da consagração de determinados termos e expressões. A análise privilegiou os termos para designar às sub-comunidades étnicas judaicas. A partir do contraste entre os termos escolhidos em ambas as línguas, foi possível observar algumas inconsistências na tradução dos mesmos. Outro ponto que mereceu atenção diz respeito a uma aparente neutralidade nos textos escritos em inglês para designar diversos fenômenos fundacionais da sociedade israelense. Através dos dados

¹⁹ - Jornal de opinião, o mais prestigioso no país, com uma marcada tendência esquerdista

²⁰ - Os grifos são meus.

colhidos e interpretados neste capítulo, parece ser que um fenômeno idêntico acontece em relação à designação das minorias nacionais israelenses. Assim, Rabinowitz, que se propôs seriamente deconstruir os diferentes usos na terminologia para designar essas minorias na língua hebraica, reconhece uma dificuldade maior na escolha de conceitos precisos -e menos ideológicos- na língua hebraica.

Este ponto, sem lugar a dúvidas, deve ser considerado como fator explicativo para tentar dar uma resposta ao por quê da grande maioria de material antropológico criado pelos cientistas sociais do país estar escrito em inglês. Para tentar incursionar nas causas que levaram a esta estratégia de difusão das obras acadêmicas dos antropólogos israelenses, é preciso incursionar em outras questões. Essas dizem respeito às relações particulares que mantêm a Academia israelense junto à Academia internacional. Relações que me parecem ser sumamente atípicas, se contrastadas com outras comunidades de antropólogos, definidas como comunidades **intelectuais** e **nacionais**. Nas conclusões desta Tese pretendo incursionar nas questões que me parecem ser as mais relevantes para tentar elucidar este fenômeno. Antes, é necessário examinar o diálogo entre antropólogos israelenses e seus colegas de além as fronteiras, tópico que analisarei no capítulo a seguir.

CAPÍTULO IX

CIDADÃOS ISRAELENSES OU ANTROPÓLOGOS

ISRAELENSES?

O epígrafe que iniciou a Quarta Parte da tese foi extraído do texto de Eial Ben-Ari "Masks and Soldiering: the Israeli Army and Palestinian Uprising", publicado em 1989 em Cultural Anthropology. O antropólogo explica os objetivos do artigo da seguinte maneira:

"What I am proposing, in other words, is the need to view service in Israel's army reserves from what is perhaps a novel perspective: that is, as an activity through which different meaning systems are produced and reproduced. More specifically, I will attempt in this analysis to situate some of the more individual-centered mechanisms and small-group dynamics by which reservists cope with their tours of duty during the uprising, within three wider processes: the construction of (male) identities through military service, the transition between civilian and army lives, and the workings of the interpretive schemes that underlie military activities" (Ben-Ari 1989:373).

Assim colocadas os alvos do citado texto, podemos observar claramente que estão motivados por uma curiosidade científica, isto é, antropológica. Porém, em outros momentos, Ben-Ari incursiona em problemáticas que poderiam ser definidas como uma sucessão de explicações "científicas" sobre o que significa ser reservista israelense durante o período da *Intifada*, misturadas com perguntas e reflexões em relação aos sentimentos contraditórios (éticos, de culpa, de identidade coletiva e patriotismo) que caracterizam esses reservistas, entre os quais, o próprio Ben-Ari está incluído. Não por acaso o antropólogo menciona no texto a reação de um colega, a que lhe fora apresentado o rascunho do texto, que salientou o profundo sentimento de culpa que permeia toda a análise de Ben-Ari.

Se a culpa e, como consequência, diversas tentativas de justificar os atos que a causam se espalham pelo texto, poderíamos pensar que este exercício tem como objetivo abrir ao leitor os diversos níveis de conflito que marcam a

experiência dos reservistas israelenses nos outrora Territórios Ocupados, fenômeno que provocou inúmeras e profundas controvérsias no seio da sociedade israelense. Porém, uma vez que o texto foi escrito em inglês, também poderíamos partir da hipótese de que esse processo de auto-reflexão tem como alvo um público externo aos acontecimentos narrados por Ben-Ari. Em outras palavras, apesar do texto citado constituir uma análise antropológica de uma situação típica de uma sociedade com níveis de "exotismo" suficientes para ser abordada desde a perspectiva que imprimiu o caráter da disciplina por longas décadas, ainda há espaço para interpretar o texto de Ben-Ari como a fala de um cidadão israelense que se justifica, se assim posso me expressar, perante um Outro (cidadão?, antropólogo?) que lhe é alheio, pelo menos, em certo grau.

A leitura deste e de outros textos de antropólogos israelenses me levaram a pensar numa categoria na qual incluí-los para analisá-los de forma conjunta. A categoria escolhida é a que poderíamos denominar de "diálogo" entre duas comunidades de antropólogos. Entretanto, o estilo ou o tom que permeia esse diálogo, em algumas oportunidades não isento de certa agressividade, fez com que cogitasse a possibilidade de que o centro do debate não está na antropologia enquanto disciplina, e sim em outras instâncias que dizem respeito ao questionamento do sionismo e do nacionalismo palestino e, como decorrência, ao questionamento dos antropólogos israelenses enquanto israelenses (e/ou sionistas). Em outras palavras: nos textos a serem analisados, a antropologia parece ter se transformado num pretexto para discussões de tópicos puramente políticos.

Para dar uma ordem na exposição, a análise que me proponho fazer será cronológica. Dito isto, darei começo a este exercício expondo os acontecimentos mais relevantes da história de um texto de Shokeid que foi reiteradamente rejeitado por diferentes revistas acadêmicas americanas. A história começa em 1981 e o texto em questão é uma "resposta" ao artigo do antropólogo holandês Van Teeffelen¹, "The Manchester School in Africa and Israel", publicado em 1978 em Dialectical Anthropology. Diversas cartas entre o

¹ - Já mencionei em outra parte da tese que Van Teeffelen escreveu uma monografia sobre a antropologia israelense, publicada em 1977. A reação da comunidade de antropólogos ao texto de Van Teeffelen é assinalada por Virginia Dominguez (quem escreveu um livro sobre a sociedade israelense e trabalhou no Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Hebraica) desta maneira: "Israeli anthropologist, however, with few exceptions, do not have many kind things to say about Van Teeffelen's work. Almost without exception the charge is that he misrepresented vast majority of the anthropologists whose work he examined, and that his overall conclusion was derived not from his encounter with his "data", but rather from the ideological baggage with which he entered the scene. The critique is made -again almost without exception- with great emotional investment" (Dominguez 1989:31).

antropólogo israelense e os editores da mencionada revista cruzaram as fronteiras, sendo que o artigo de Shokeid não foi aceito. Finalmente, Shokeid logrou ver publicado seu texto, porém, "em casa", isto é, na Israel Social Science Research, publicação da Universidade de Beer-Sheva. Na obra em questão, o antropólogo israelense narra as peripécias aqui resumidas para a aceitação do mencionado texto na prestigiosa Dialectical Anthropology, cujo editor, acredito ser interessante lembrar, é Satnely Diamond, judeu americano que realizou diversas pesquisas em Israel na década dos cinquenta, principalmente em e sobre o *kibbutz*.

Após haver narrado a história da publicação do texto, resta contar qual o argumento da história, isto é, o porquê da não aprovação do texto do antropólogo israelense. E isto é contado por Shokeid (já "em casa", porém numa língua estrangeira) da seguinte forma:

"In February 1985, I finally received a letter from Stanley Diamond, who informed me that on reading the manuscript more carefully, it was decided not to publish it on two grounds: "1) We do not turn our pages to debates but rather to comprehensive critical analysis, theoretical or research based. 2) Disagreement with your position was sufficient for us not to publish your paper"" (Shokeid 1989: 9)².

Provavelmente, a decisão da recusa do texto de Shokeid não deva ter sido responsabilidade exclusiva de Diamond, ainda assim, foi ele quem explicou ao antropólogo israelense as causas da decisão da não publicação do artigo. Acredito ser este um dado de soma importância para a questão sobre a qual me proponho refletir aqui, isto é, o entrelaçamento entre a identidade do antropólogo israelense enquanto cientista social, por um lado; e como cidadão, por outro. Assim, apesar de não partilhar a definição de Shokeid sobre as motivações dos antropólogos israelenses para a pesquisa da sociedade israelense³, mais importante que isto é o fato dessa visão da antropologia israelense se contrapor à que dela tem Van Teeffelen. Assim, segundo o antropólogo holandês, enquanto que a antropologia israelense legitimou as políticas governamentais em relação aos judeus; com os árabes a omissão é o que caracterizou o posicionamento dos antropólogos perante as políticas estatais implementadas com eles. A tese do antropólogo holandês pode ser resumida assim: a característica da antropologia israelense se depreende

² - Os grifos são meus.

³ - No texto, Shokeid se refere a antropologia israelense desenvolvida até a década de oitenta, uma vez que este foi o objeto de estudo de análise de Van Teeffelen.

do que considera ser aquilo que define as pesquisas realizadas a partir da abordagem da Escola de Manchester. Nas suas palavras:

*"Although irrelevant to transformative political practice, Manchester anthropology certainly was 'relevant' in a system sustaining sense. The focus on the **strength** of systems neatly coincided with the administrators for efficiency, order and practicality. Both the anthropologist and the colonial government shared basic assumptions: the emphasis on order, the concern for the viability of the colonial system..."* (Van Teeffelen 1978: 71-2)⁴.

Já vimos que a discussão entre ambos os antropólogos enfrentou diversos obstáculos para lograr converter-se num diálogo. Vejamos agora, qual os eixos desse controvertido diálogo. Uma forma de nos aproximarmos a ele é ter acesso à resposta de Shokeid em relação à tese do seu colega holandês. Assim:

"Jewish anthropologists have indeed refrained from an explicit evaluation of government policy toward Jews and Arabs alike. Israeli anthropologists were trained in, and have identified with, the British and American professional tradition which socialized anthropologists to study society in its struggles with the existing order, but not to pass judgment on that order. This approach may well reveal a moral deficiency, but it is not particular either to Jewish anthropologists or to Manchester-trained anthropologists. The Nuer and the Tallensi studied by Evans-Pritchard and Fortes under British colonial regime, as well as Java and Sefrou studied by Geertz under independent Indonesia and Morocco, were approached through the same delimited field definitions and analytical tools which aimed neither to evaluate the policies of its governments nor to reform society" (Ibidem 12).

Não cabe aqui aprofundar nos infinitos debates sobre as relações entre a denominada "antropologia clássica" e o colonialismo. O que nos interessa é o fato de que Shokeid -através da homologação entre antropólogos israelenses e antropólogos de outras latitudes- tenta explicar a motivação estritamente "científica" dos primeiros e como decorrência, dos segundos, uma vez que estes, da mesma forma que aqueles, não tiveram como função "avaliar as políticas governamentais", nem "reformular a sociedade".

A interpretação de Shokeid da antropologia israelense desenvolvida entre a década de cinquenta e a década de setenta é, pelo menos, curiosa. De fato, não

⁴ - No controvertido artigo, Van Teeffelen afirma o seguinte: "Gluckman, himself a Jew and born of a prominent Zionist family in South Africa, had strong familial links with Israel. The so-called Bernstein Scheme gave him the unique opportunity to combine his anthropological interests with his concern for the well-being of the country" (1978: 73).

foram os antropólogos da sua geração, aqueles convocados pelas autoridades do Jewish Agency's Settlement Department para "avaliar" as políticas em relação à absorção dos novos imigrantes chegados em massa a Israel nos anos cinquenta? Além do mais, não foram contratados por dito Organismo para tentar procurar soluções aos graves problemas desencadeados na sociedade israelense como resultado dessa imigração? Por último, não foi Shokeid um desses funcionários que logo, como antropólogo da Universidade de Tel Aviv, escreveria diversos textos acadêmicos, nos quais se depreende o seu convencimento no que diz respeito ao sucesso social dos assentamentos que, vale a pena lembrar, foram alvos da assessoria ministrada por esses cientistas sociais? Pois bem, acredito que essas interrogações, cujas respostas são por demais transparentes, nos remetem ao fato da dificuldade do antropólogo israelense em se distanciar do seu papel enquanto cidadão. Esta interpretação foi assumida em diversas entrevistas com os antropólogos que nessa época se dedicaram a fazer antropologia em Israel.

Contudo, Shokeid, quatro décadas mais tarde, no texto aqui discutido destaca, uma vez mais,² característica típica da antropologia israelense. E esta diz respeito à relação antropólogo/informantes (judeus). Assim, afirma, ainda que os antropólogos israelenses "não julgam a ordem da sociedade que pesquisam", encontram uma dificuldade em se distanciarem do objeto de estudo, uma vez que com ele partilham problemáticas relacionadas com a sobrevivência judaica e a procura por uma identidade israelense, também judaica. Entretanto, para Shokeid, à diferença de Van Teeffelen, são estas as características da antropologia israelense, e não "deficiências" a ela intrínsecas como resultado da abordagem da Escola de Manchester, na qual encontrou a sua inspiração. Nas suas palavras: "The Manchester School is not to blame for detachment, nor Zionism the main cause for involvement and commitment" (Shokeid 1989:16)⁵.

Se este posicionamento de proximidade (existencial?, primordial?) entre antropólogos e informantes israelenses judeus é o que caracteriza à antropologia israelense, vejamos como é interpretada a antropologia sobre a sociedade israelense judaica, realizada por judeus americanos. A reflexão sobre este tópico pertence, curiosamente, a Diamond, quem afirma:

⁵ - No capítulo V desta tese, quando discutidas as críticas dos cientistas sociais árabes-israelenses às pesquisas realizadas pelos seus colegas judeus, observamos uma crítica similar à sustentada por Van Teeffelen. Nesse contexto, mencionei como um outro antropólogo analisa as contradições inerentes a este tipo de crítica.

"I was just fully beginning to realize that anthropology had become a privileged way of maintaining distance in the name of science, not only from the people one studied, but from one's own cultural predicament, from oneself. This had not been tested by my experience in an Israeli kibbutz, where my identity as a Jew, my total participation in the community and the need to define my antagonism to Zionism and relation to Israel broke through the abstraction of my role as an anthropologist" (em Shokeid 1989:15)⁶.

Os dados até aqui colhidos são fundamentais para compreender algumas questões que me parecem estar diretamente relacionadas com os diferentes papéis assumidos pelos antropólogos israelenses. Além do mais, acredito que a reflexão de Diamond é a que nos ajudará, em grande medida, a chegar a algumas conclusões. Assim, o que não deixa de chamar a atenção na reflexão do antropólogo americano é que o "antagonismo frente ao sionismo", que constitui um juízo de valor *par excellence*, não tem que se disfarçar por medo de qualquer eufemismo, e pode se apresentar como um fato dado. Poder-se-ia dizer que por ser um judeu o autor de tal julgamento, ele constitua uma variável relevante na facilidade encontrada para assim se pronunciar? Contudo, não é meu objetivo aprofundar este ponto. O que me parece importante é tentar refletir sobre as possibilidades que tem um antropólogo que pesquisa a sua própria sociedade de evitar, fazendo minhas as palavras de Diamond, "to brake through the abstraction of his role as an anthropologist".

A experiência de Diamond constitui uma de tantas, recorrentes entre antropólogos que, por uma questão ou por outra, não logram, "em nome da ciência" ou da razão científica, atingir uma distância em relação ao objeto de estudo. No que diz respeito à antropologia israelense, no capítulo III desta tese, quando analisei o papel dos antropólogos e sociólogos no Jewish Agency's Settlement Department, discuti o papel dos cientistas sociais, que me pareceu se aproximar mais ao de "legisladores" que ao de "intérpretes". No mesmo capítulo dei começo à discussão das categorias "native/foreign anthropologist", visando observar a utilidade destas para separar em dois grandes grupos àqueles que se dedicam à antropologia israelense em particular, e à antropologia em geral. Mais uma vez, os dados colhidos nesta parte do trabalho nos revelam a irrelevância da dicotomia "native/foreign anthropologist" para melhor compreender uma

⁶ -Os grifos são meus.

comunidade de antropólogos, abordada como uma comunidade **nacional** de intelectuais. De forma similar, dados apresentados no capítulo anterior parecem indicar, desde uma outra perspectiva, i.e., a partir da auto-definição dos cientistas sociais, que a categoria "nativo" é pouco relevante para o caso em questão ou, dizendo de outro modo, só complica a compreensão da antropologia israelense. Porém, para retomar a discussão deste tópico, ainda devemos incursionar no diálogo entre antropólogos israelenses e antropólogos não israelenses. Acredito ser este um exercício pertinente para termos uma visão das diferenças e/ou semelhanças que dividem e/ou separam a ambos.

Assim, resta nestas páginas incursionar em três "diálogos", todos eles diferentes entre si na sua forma, sendo que o primeiro está representado por três textos nos quais dois antropólogos discutem sobre os seus próprios textos; o segundo é a revisão de um texto e, o terceiro, o já mencionado artigo de Ben-Ari. Não pretendo dar aqui um tratamento sistemático a cada um das obras em questão, tentativa que nos afundaria num mundo pletórico de dados etnográficos contraditórios e não menos acusações. Contudo, considero relevante tentar identificar as causas que levaram a que o "diálogo" entre antropólogos israelenses e não-israelenses siga um padrão similar; padrão que tentarei identificar nas páginas a seguir.

O primeiro "diálogo" iniciou-se com um texto de Ted Swedenburg, publicado em Cultural Anthropology em 1989, denominado "Occupational Hazards: Palestine Ethnography". O objetivo do mesmo é ^areconstrução da memória popular, mais precisamente, dos palestinos camponeses, em relação à revolta de 1936-39 contra as autoridades britânicas, dirigida pelo líder nacionalista Shaykh 'Izz-al-Din al-Qassam⁷. Sobre a base das teorias de Gramsci e Foucault, a tese central de Swedenburg é que a memória dessas revoltas opera através de "condensações locais" -expressadas em silêncios plenos de significado-, produto da imposição do "discurso sionista oficial". É a partir desta visão que o antropólogo encontra espaço para narrar em detalhe as dificuldades por ele enfrentadas para que seus informantes lhe narrassem os fatos, assim como por eles são lembrados. Dizendo de outro modo, a hegemonia e a ubiqüidade do discurso sionista produziram, segundo o antropólogo americano, um estado em que qualquer tentativa de

⁷ - Talvez seja interessante lembrar que o braço armado do Movimento Islâmico na Autonomia Palestina, autor de inúmeros atentados terroristas contra israelenses, leva o nome desse líder.

conceber as revoltas de 1936-39 desde um outro ângulo, seja concebida como perigosa para quem tenta levá-la a cabo. Assim, a reticência dos informantes em fornecer dados é atribuída, principalmente, ao medo deles perante as autoridades israelenses. Mas, se o objeto de estudo é a reconstrução da memória de fatos acontecidos cinquenta anos antes da elaboração do texto de Swedenburg, por quê o título escolhido salienta fatos contemporâneos, i.e., a *Intifada*? Pois bem, é aqui que começa o debate e, também, o texto de Swedenburg. Assim:

*"One of the first days after I had moved to Nablus, in November 1984, I had an experience that has now become a daily routine for Israeli settlers in the West Bank. I was driving downtown, when suddenly, bam! the car shook under the impact of a heavy blow to its side. A Palestinian youth, whom I never saw, had darted out of an alley, hurled a large stone, and rapidly vanished... I was so shaken that I was ready to give up fieldwork and go straight home. My immediate thought was that I, of all people, should never have been stoned. After all, unlike those other Westerners one saw in the West Bank -the settlers, tourists, and embassy officials- I was a **good** foreigner, working in the best interests of the Palestinians"* (Swedenburg 1989:265)⁸.

Porém, Swedenburg não decidiu "voltar para casa" e como estratégia para evitar futuros apedrejamentos, decidiu cobrir a sua cabeça com a *kefiá* (diacrítico típico dos árabes). Dessa maneira, os seus dias no "campo" se sucederam com mais tranquilidade, ainda que a preocupação do antropólogo ao longo do texto, é transmitir a seus leitores potenciais, as injustiças das quais são vítimas os palestinos, perseguidos pelos soldados e colonos israelenses. Relatar a situação atual dos palestinos, por sua vez, se constituiu numa "missão" para o antropólogo americano uma vez que, segundo ele, a imprensa americana, dominada pela visão israelense do conflito no Oriente Médio, não abre espaço para os cidadãos do mundo perceberem as perseguições e violações recorrentes dos direitos humanos pelas que passam os palestinos nos outrora Territórios Ocupados. Assim, ainda que o objetivo de Swedenburg, enquanto antropólogo, foi a reconstrução da memória popular em relação aos acontecimentos já mencionados, o texto inteiro está permeado (contaminado?) pela explicação de sua situação pessoal, fazendo da auto-reflexividade a *quintessência* que guia o texto. Vejamos um outro exemplo:

"This perpetual cycle of putting on and taking off the kufiya could be taken as an allegory of the uncertainties of my position as a fieldworker under military occupation. Although for reasons of personal history,

⁸ - Os grifos são meus.

having chiefly to do with the 11 years I spent studying and working in Lebanon between 1964 and 1976, I identified strongly with the Palestinian cause, I now found myself identified, for historical reasons beyond my control, with the same forces of violence that I hoped my research might, in some small way, help undo..." (Ibidem 266).

Em 1992, na mesma revista acadêmica, um texto de Shokeid, "Commitment and Contextual Study in Anthropology" analisa criticamente o papel da antropologia e, como consequência disto, a visão de Israel ou do Sionismo (e dos cientistas sociais israelenses) que explícita e implicitamente permeia o texto de Swedenburg. Simultaneamente, Shokeid aproveita este espaço para contestar o artigo de Van Teeffelen que, como vimos, foi rejeitado sucessivamente pelo editor de *Dialectical Anthropology*. Assim, na seção que tem por nome "Swedenburg's commitment", Shokeid dá começo ao "diálogo" entre ambos os antropólogos, afirmando:

"Assuming that the aim of anthropology is to describe and analyze -as honestly and compassionately as possible- the social manifestations of human experience as well as the work of other anthropologists, I sighed in despair when I first read Swedenburg's exposition of his work as guided by his commitment to the Palestinian cause. My despair was compounded by a feeling of impotence. How could I dare to express my indignation at an abuse of professional ethics that it meant to support the cause of the Palestinians who are suppressed by my own government? Who would seriously consider criticism by an Israeli anthropologist who is supposedly a partner to the policies and gross injustices carried out in the West Bank?... I know, however, that unless I set myself on fire or emigrate to a safe haven in America or Europe, I shall not escape my association with a colonial regime..." (Shokeid 1992: 465-6)⁹.

Pois bem, após esta breve incursão no diálogo entre Swedenburg e Shokeid (que inclui a resposta do primeiro ao antropólogo israelense num terceiro texto titulado: "Occupational Hazards Revisted: Reply to Moshe Shkeid"), o leitor se defronta com uma seqüência de acusações e defesas de duas posições **irreconciliáveis**. Estas incluem a natureza e validade do posicionamento de cada um dos antropólogos perante seus respectivos objetos de estudo; a possibilidade

⁹ - Considero pertinente acrescentar que no mesmo texto Shokeid explica a sua posição política em relação à *Intifada* nos seguintes termos: "Although I have always rejected Israeli occupation of the West Bank and Gaza, until the start of the Intifada in December 1987 I was not politically active. I naively assumed that Israeli politicians would take advantage of any opportunity for a peace settlement, an example unexpectedly set by Mr. Begin, who wins the peace treaty with Egypt and gave up the Sinai. But at the outbreak of the Intifada, I came to the shocking realization that, regardless of my personal position, I am a silent partner to the subjugation of another nation. Since then, together with other colleagues, I have emerged from the mainstream of academic silence" (Shokeid 1992: 465/6). De fato, na Universidade de Tel Aviv se criou um grupo denominado *Ad Kan* (literalmente: até aqui), que apesar de não recebido grande repercussão, se fundou com a meta de contestar a política do governo israelense nos Territórios Ocupados.

ou impossibilidade de contextualizar a revolta de 1936-39 dos palestinos em relação à situação dos judeus na Europa nazista¹⁰; a atenção que a mídia ocidental deu à *Intifada*; a situação dos palestinos em Israel; a censura da Academia Americana, mais precisamente da AAA e de revistas e editoras científicas americanas, a pesquisadores interessados na "questão palestina" e, finalmente, o papel do antropólogo na sociedade contemporânea.

Entretanto, se há interpretações também contraditórias no que diz respeito à metodologia usada por Swedenburg para a reconstrução da memória dos camponeses palestinos, este, não seria exagero afirmar, é um tópico quase que marginal no debate. Além do mais, as referências ao mesmo, estão "contaminadas" pelas diferentes interpretações dos autores no que diz respeito ao uso e benefícios que tal reconstrução levaria aos palestinos.

Assim, um debate que "deveria" ou poderia haver se centrado em discussões teóricas e metodológicas que são o que, no final de contas, permite que uma disciplina se enriqueça e desenvolva, acabou se transformando num "diálogo" entre dois antropólogos, ou mais precisamente, entre cidadãos de Estados diferentes e com posições políticas, também diferentes, que parecem fazer uso da antropologia como instrumento para justificar a suas respectivas visões de mundo. Ou, mais precisamente, as suas respectivas visões do conflito no Oriente Médio. E se bem nesta visão de mundo, a antropologia representa uma lente para olhar esse mundo, (assim, Shokeid advoga por um "estudo contextual" em lugar de uma "antropologia comprometida"¹¹), é mais o que saberá o leitor que leia esses textos sobre Swedenburg e Shokeid, e as suas posições em relação à causa palestina, do que sobre as diferentes abordagens e metodologias para a reconstrução da memória entre grupos marginalizados.

Porém, não é o objetivo -explícito- de nenhum dos dois antropólogos refletir explicitamente sobre a causa palestina e o sionismo. Aliás, já vimos qual foi o

¹⁰ - Ainda que a revolta em questão haja sido dirigida às autoridades britânicas na Palestina, os alvos foram os judeus que lá estavam estabelecidos, desencadeando-se uma matança de dezenas deles e a expulsão daqueles que desde séculos viviam na parte Oriental de Jerusalém.

¹¹ - Assim, para Shokeid "Anthropologists feel they have scrutinized their role in the field and their ethnographic writings through the screen of reflexivity and textual analysis. But these personal ventures of self-searching, as well as the more penetrating examination of texts, do not replace a need for a disciplined approach to the contextual study of ethnographic work, writing, and publication. The development of this approach, which seems to have started with the revelation of Malinowski's diaries (1967), requires that we further deepen our understanding of the processes and the constraints in the construction of anthropological knowledge" (Shokeid 1992:474).

objeto de pesquisa de Swedenburg. Qual, então, a causa desse fenômeno? Parafraseando Gellner que, por sua vez, parafraseia Marx, poderíamos afirmar que "A specter is haunting the intellectual scene: reflexivity in anthropology".

Partindo desse pressuposto, ainda que acredito haverem outros fatores que condicionam este fenômeno, considero pertinente fazer uma pausa neste "diálogo" e introduzir o segundo, i.e., a resenha de Harvey Goldberg sobre um livro de Jonathan Boyarin: Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory, publicado em 1992. O texto de Goldberg nos apresentará uma outra faceta do modo de dialogar entre antropólogos pertencentes a diferentes comunidades nacionais. Porém, à diferença de Swedenburg e Shokeid, Goldberg logra encontrar uma forma para desenvolver um intercâmbio de idéias que, apesar de refletir sobre as diferentes posições de ambos os cientistas sociais, ainda tem como objeto de discussão privilegiado a antropologia enquanto disciplina.

Nas primeiras páginas, Goldberg destaca a importância de um trabalho antropológico, cujo objeto de estudo é realizar uma etnografia do judaísmo¹². Porque se bem que para Boyarin, modos de ligação temporais devam coexistir com metáforas espaciais para demarcar "etnicidades e coletividades", ainda assim aceita o desafio de levar a cabo o seu objetivo. Os tópicos e a metodologia escolhidos pelo cientista social americano (judeu) são discutidas criticamente por Goldberg. Porém, acredito que o "verdadeiro" início do diálogo tem lugar nas seguintes palavras de Goldberg:

"This reviewer, who shares many of the perspectives of the book, finds its final chapter ["Palestine and Jewish History"] to be the least satisfactory. The tight connection between an attempt at cultural reflection and anguish over a specific political configuration does not serve the former well. The analysis appears based on the assumption that the broad Zionist project, calling for the creation of a Jewish state, inevitably leads to the concrete policies of Israel's previous government. A majority of Israelis, it would seem by the recent elections, wants to end the painful conflict between them and Palestinians, without having had the benefit of critical theory.

A review of a book should not be a political debate. Those of the critical persuasion might not accept this distinction, objecting that any

¹² - isto tem como causa o que Goldberg explica nos seguintes termos: "The expansion of anthropology's purview notwithstanding, there is one "group", simultaneously Eastern and Western, which has only minimally attracted the attention of the discipline: that is the Jews. With few exceptions, those anthropologists who have studied Jews and Judaism were and are Jewish themselves... Thus, despite the fact that a number of central figure in the history of the discipline, and many current practitioners, were and are Jewish, the place of Jewish societies and culture within the matrix of the discipline's concerns is far from simple" (Goldberg 1992:2).

writing ultimately is grounded in politics, broadly conceived. They can easily point to the fact that I, born an American Jew like Boyarin, have decided to live in Israel while the author has not. But indicating that intellectual endeavor never is totally free of "situatedness", does not mean that this weakness has to be celebrated and cultivated" (Goldberg 1992:7)¹³.

É a partir dessa reflexão que Goldberg, ao salientar a sua "posição nacional" como antropólogo -e a de outros colegas- entra num longo debate com Boyarin que, mais uma vez, tem como centro as diferentes interpretações do sionismo, do movimento nacionalista palestino e do papel que compete ao cientista social perante estas realidades. Porém, e como já foi assinalado, Goldberg encontra o "ponto médio aristotélico" para não transformar este diálogo num intercâmbio político de idéias. Este posicionamento se observa tanto nas polémicas sobre fatos propriamente ditos, como na sua visão da disciplina, que é resumida da seguinte forma:

"The pretense of objectivity, even when accepted as a temporary scaffolding, may be an indispensable ingredient to stimulating communication in the region which causes our author intellectual anguish and the people who live there various forms of pain" (Ibidem 23).

Finalmente, Goldberg se interroga por quê todos os textos antropológicos sobre Israel devem **necessariamente** abordar a questão palestina, sendo que esta não representa de forma alguma o único conflito no Oriente Médio. E se bem fica claro para ele o interesse que esta "oposição binária putativa" desperta entre os antropólogos contemporâneos, ainda considera que deve ser abordada seguindo a razão científica, e não através de metáforas e análises supostamente comparativas que só mostram a simplificação através da qual esta problemática é abordada. O exemplo que melhor ilustra o posicionamento dos cientistas sociais perante a questão palestina, está representado, segundo Goldberg, numa expressão utilizada por Boyarin para se referir aos campos de refugiados da ONU, definidos por ele como "campos de concentração". A isto Goldberg, responde:

"I find difficult to understand how someone speaking in the name of a discipline (rather than as a preacher or politician) which prides itself on ethnographic detail and the importance of context can seriously make such a comparison. Consider one ethnographic scenario. Stone-throwing and graffiti-writing Palestinian youths know well that normally they will "survive" police billy clubs, arrests, and imprisonment. In fact

¹³ - Os gritos são meus.

it seems, in recent years, to detract from one's budding manhood and patriotism if one has not been arrested. Are there parallels in the ethnography of Auschwitz?" (Ibidem 12)¹⁴.

Por último, cabe retomar o texto de Ben-Ari sobre a transformação que os cidadãos israelenses sofrem quando são chamados a servirem como reservistas, mais precisamente, como reservistas nos Territórios Ocupados¹⁵. Vários e diferentes questionamentos se sucedem ao longo do texto, mas o principal diz respeito ao processo de transformação que ocorre entre os reservistas. Em outras palavras, se como cidadãos eles têm uma postura perante a *Intifada* (no batalhão de Ben-Ari, do qual ele é o capitão, a maioria dos integrantes se identifica com o espectro político da esquerda ou centro-esquerda israelense), o simples fato de dar começo a suas atividades nos Territórios Ocupados, produz uma mudança radical nesses indivíduos. Mas, como explicar esta transformação?

O texto é conciso e os dados fornecidos não tentam poupar os reservistas de nenhuma atividade que lhes tenha sido encomendada. Assim, Ben-Ari explica que no primeiro dia em Hebron, ficou claro para todos que o papel que a partir desse momento deveriam cumprir era o papel de policiais perante a população civil da cidade. E se bem que na unidade por ele comandada duas pessoas se negaram a servir em Hebron, a reação dos camaradas foi, primeiro, tentar convencê-los; logo, de apoio a sua decisão¹⁶. São estes alguns dos fatos que levam Ben-Ari a concluir que os *milum* (o período de reserva) estão regidos por uma estrutura de conduta particular, governada por diferentes regras, na maioria das vezes, contraditórias com as que organizam a vida civil das pessoas. Porém, o que o antropólogo se propõe é a identificação dessas regras particulares.

Observações etnográficas proporcionam ao antropólogo parte da resposta. Assim, não deixa de salientar que no primeiro dia da reserva, o simples fato de colocar o uniforme, receber as armas e os papéis específicos de cada um dos integrantes da unidade, desperta nos soldados comentários que salientam o fato de

¹⁴ - Em relação à crítica de Goldberg ao texto de Boyarim, acredito que numa época de proliferação de obras acadêmicas que negam a existência do Holocausto; e de outras que de forma reducionista fazem uma analogia entre este e qualquer sistema despótico, a observação de Goldberg, é de soma relevância.

¹⁵ - Pertencente a um dos batalhões mais importantes do Exército israelense, Ben-Ari e os outros integrantes deste, foram recrutados por longos períodos durante a *Intifada*. Contudo é importante assinalar que Ben-Ari é o único antropólogo israelense que serve no Exército do país numa unidade bélica. O resto dos cientistas sociais se desempenham no Exército em diferentes áreas de assessoria (eg. psicológica, estatística, etc.).

¹⁶ - Decisão que, narra Ben-Ari, culminou num processo militar e no encarceramento de ambas as pessoas durante todo o período para o qual foram convocados.

estarem se "fantasiando" (desguising) e colocando mascaras. Estes dados são interpretados por Ben-Ari da seguinte maneira:

"What I would suggest is that this metaphor illuminates how the transition to soldier involves more than a "mere" transition to a new social role and its attendant norms and expectations. This is because the use of masks or disguises involves a special potential for behavior which is at one and the same time normatively different from civilian life and in a special sense also nonnormative" (Ben-Ari 1989:378).

Se bem que o fato de se sentirem "mascarados" explica parte das questões colocadas por Ben-Ari, ainda não constituem uma explicação necessária e suficiente para iluminar a transformação por a que passam os reservistas. É por isso que o antropólogo vai a procura de teorias que lhe proporcionem uma resposta. Assim, o conceito de "dessensibilização" de Lifton (cf. Lifton 1973); ou o "ritual de encantamento" de Stanley Cohen, segundo o qual os reservistas decodificam as suas ações como parte de uma ordem militar, cuja missão é o restabelecimento da lei e da ordem até que uma solução política seja acordada, conferem um instrumento a mais ao antropólogo para explicar o processo de transformação dos reservistas.

Contudo, Ben-Ari acredita que a cultura militar específica, com seus próprios valores e regras é a que proporciona uma explicação mais pertinente à questão por ele colocada. Não deve se esquecer que a participação dos cidadãos na reserva define a extensão do indivíduo no sistema social de valores da sociedade israelense. Ao mesmo tempo, tendo como base as pesquisas de Liebllich (cf. Liebllich 1987), Ben-Ari salienta o fato de que a identidade militar constitui um componente central na identidade masculina dos israelenses.

Na conclusão do texto, o antropólogo cita depoimentos dos reservistas que, de volta à situação civil, lembram os dias nos Territórios Ocupados. Os mesmos se caracterizam por reflexões de estarecimento perante as ações que levaram a cabo; misturadas com certa "empatia" com os palestinos; sentimentos de orgulho por terem levado a cabo da melhor maneira possível a missão a eles encomendada, e lembranças em relação ao alto nível de solidariedade entre os integrantes das unidades.

Quê nos dizem esses dados? Pois bem, para Ben-Ari, são reveladores de diversas problemáticas que estão essencialmente relacionadas com conflitos intrínsecos à sociedade israelense, e aos seus cidadãos enquanto indivíduos. Assim:

"Telling this tale -or more precisely relating my personal story to the more distanced analysis- has provided me with a means for confronting the experience of Hebron as well as for facing some of the deeper implications of my actions and those of my friends and comrades. This, of course, has been far from easy. I state this in no way in order to minimize the sufferings of the Palestinians or to overstress the "psychology" of the rulers at the expense of the oppressed. Rather, I believe that in order to understand the complexity of the situation one must take into account both the patterns of thought of those Israelis who are charged with managing the occupation of the territories, and the process through which someone such as I begins to tell you such a tale.

Although I was rarely in direct contact with Palestinians while in Hebron, I found myself in a state of turmoil for weeks after my return... Above all, however, I was very defensive about any criticism of the army and of the actions of soldiers in the territories. As I then only vaguely sensed and now more explicitly realize I took these criticisms and questions person-ally: that is, as attacks touching upon my identity as an army officer and through that as an Israeli, and as assaults upon my commitment to the army and by was of that of my own society" (Ben-Ari 1989: 385-5)¹⁷.

Considerarei pertinente citar em extenso o texto de Ben-Ari, partindo do pressuposto de que ele nos possibilitará incursionar em diversos tópicos. Assim, ainda que o texto em questão não seja um "diálogo" entre dois antropólogos, mesmo assim constitui um tipo de diálogo. Nesse sentido, vemos que o antropólogo refere-se a seu texto como a uma história que tem uma audiência: o antropólogo com um outro "tu" dialoga. Analisando o texto, pareceria ser que o diálogo principal é o do antropólogo consigo mesmo, porém, todavia e como fora mencionado, também observa-se uma sorte de ato de confissão que tem um Outro como destinatário. O texto em questão foi publicado em Cultural Anthropology. Isto nos remete ao fato de que a audiência de Ben-Ari está constituída por colegas estrangeiros, norte-americanos, mas não somente norte-americanos¹⁸.

Esta reflexão leva a um ponto importante para os objetivos desta tese. Assim, ainda que de diferentes formas, o diálogo entre antropólogos israelenses e

¹⁷ - O texto de Ben-Ari conclui com a frase que foi utilizada no epígrafe desta Parte da tese.

¹⁸ - Até onde logrei pesquisar, não houve respostas ao texto de Ben-Ari.

antropólogos estrangeiros existe, é dinâmico e, mais importante do que isso, é atual. Em outras palavras: os textos discutem fatos contemporâneos. Poderíamos imaginar um diálogo similar entre antropólogos bôsnios, chechenios, armênios ou russos com seus pares no estrangeiro? Ou um diálogo entre os antropólogos argentinos que fizeram pesquisa na época da ditadura militar com colegas além das fronteiras do país? A resposta, sem lugar a dúvidas, é negativa. Qual, então, as condições que permitem que o diálogo entre os antropólogos israelenses e os antropólogos não israelenses esteja marcado pelas características acima mencionadas? Acredito que a resposta diz respeito ao espaço que tem a Academia israelense como um todo, e a comunidade israelense de antropólogos em particular, nas revistas e editoras americanas e inglesas. Espaço conquistado pelo fato da grande maioria de textos acadêmicos israelenses serem escritos na língua inglesa¹⁹. Vimos na Introdução desta tese como, desde o início da Sociologia e Antropologia em Israel, os cientistas sociais foram orientados (e pressionados) a escrever seus textos em inglês. De fato, se não fosse esta uma característica da antropologia israelense, a monografia do antropólogo Van Teeffelen -e o debate entre este e Shokeid- não teria existido, uma vez que Van Teeffelen não conhece o hebraico.

Indicadas estas considerações, ainda é preciso lembrar que o tom do diálogo entre antropólogos israelenses e não-israelenses está marcado por uma dose não desprezível de agressividade. Ou dizendo de outro modo: os antropólogos israelenses são criticados por legitimarem a ideologia sionista. É aqui que cabe fazer duas interrogações. Primeiro, se os cientistas sociais do país encontram inúmeras dificuldades para se distanciarem do objeto de estudo e da ideologia que deu sustento à criação do Estado de Israel, por quê a recusa a fazer próprio um dos símbolos mais representativos desse estado, isto é, a língua hebraica?²⁰ Segundo, quais os fatores que levam os antropólogos israelenses a uma situação na qual as fronteiras que separam o seu papel como cientistas sociais do seu papel entanto cidadãos, sejam tão indefinidas?

¹⁹ - Se na Academia norte-americana existe o adágio "publish or perish", poderíamos afirmar, sem lugar para dúvidas, que aquele que orienta os acadêmicos em Israel é "publish in English or perish at home".

²⁰ - Talvez seja pertinente lembrar aqui que esta estratégia de difusão de obras se contrapõe com aquela defendida pelos escritores, jornalistas e integrantes da *intelligentzia* israelense, que lutaram e continuam lutando pela publicação de suas obras em hebraico, e pela criação de editoras, revistas e jornais para tal fim.

Pois bem, se as dificuldades para separar o seu papel como cientistas sociais do seu papel como cidadãos é concebido pelos antropólogos israelenses como uma problemática que precisa ser refletida, "defendida" e aprofundada na esfera ideológica -e ética- da disciplina; a escolha da língua inglesa como veículo *par excellence* para a difusão de suas obras é avaliada desde uma perspectiva estritamente pragmática. Os depoimentos em relação a este tópico são idênticos e dizem respeito às vantagens que tal estratégia reporta à comunidade de antropólogos. Vejamos alguns deles.

"Existe uma questão muito prática aqui. As pessoas publicam em inglês ainda se algumas delas prefeririam publicar em hebraico; isto é parte das regras. Si você não publica em inglês... É verdade que a Universidade se chama Hebraica mas a orientação é anglófona"

"Ninguém aqui está preocupado com a questão de se o hebraico é o símbolo do sionismo, pelo menos não na escrita de suas obras. Se você considera isso importante, peça uma audiência com o Senado da Universidade e lhes explique isto. Mas os critérios internos da Universidade são outros. Como consequência disto, as nomeações e os melhores postos são dados aos cientistas que se destacam no mercado internacional, tudo gira ao redor da competência internacional. É por essa razão que não se incentiva a escrita em hebraico, nem a criação de revistas científicas em hebraico"

"Aqueles israelenses que dizem que não conseguem escrever em hebraico ou são snobs ou são ignorantes. Acaso não estudaram em escolas hebraicas? Eles não escrevem em hebraico simplesmente porque aspiram a se relacionar com a comunidade internacional e querem avançar na sua profissão segundo os standards internacionais. Agora, eu escrevo também em hebraico porque há uma tendência em mim a escrever em hebraico, é uma questão biográfica. Na atualidade eu já não preciso do reconhecimento internacional, posso fazer o que quero e neste momento é para mim muito menos importante escrever em inglês... Outra consideração a se ter em conta é o tamanho da comunidade intelectual israelense. Essa política data do início da Universidade. E é por isso que nós temos um espaço respeitado na comunidade acadêmica norte-americana. Nos convidam a ministrar cursos e palestras, somos muito respeitados lá. E eu acredito que uma das razões pela qual a nossa posição lá é tão boa é consequência dos Pais Fundadores da Academia israelense. Esta é uma das coisas mais positivas que fizeram. Não tem que se olhar sempre as coisas desde um ponto de vista crítico. A razão pela qual as nossas Universidades não são como as Universidades de Rabat Amon, Kuwait e Irão é exatamente resultado dessa política"

A política à qual se refere o último entrevistado é a necessidade de evitar o que Ben-David denominou de "provincialismo acadêmico". Mas; poder-se-ia

afirmar que o simples fato de escrever em inglês e ter um espaço privilegiado na academia anglófona -tanto norte-americana, como inglesa²¹ -constitui uma condição necessária e suficiente para superar o "provincialismo acadêmico"? Entretanto e numa outra ordem de análise, uma conclusão parece depreender-se dos dados até aqui colhidos: a língua inglesa, como veículo de expressão principal dos antropólogos israelenses, lhes dá não só vantagens institucionais, mas os prove de um instrumento que neutraliza ou objetiviza algumas das complexas situações por eles pesquisadas. Isto último pôde ser apreciado na facilidade, por exemplo, em encontrar no inglês termos, expressões e categorias para a designação das minorias nacionais. O depoimento de Rabinowitz foi claro em relação a este tópico. Um fenômeno similar foi analisado em relação à classificação das sub-unidades étnicas judaicas (cf. capítulo V). Porém, acredito que as questões aqui apresentadas precisam de uma interpretação mais abrangente. Deixarei para as Conclusões Finais desta tese a tentativa de levá-la a cabo. No que resta da Quarta Parte, tentarei identificar as características da justaposição entre os diferentes papéis dos antropólogos israelenses, enquanto cientistas sociais, por um lado; e como cidadãos, por outro. Este fenômeno ficará mais claro após um resumo crítico desta etapa da antropologia israelense.

²¹ - Um relevamento bibliográfico das principais revistas acadêmicas publicadas nos Estados Unidos e na Inglaterra, mostram uma alta freqüência de publicação de textos de cientistas sociais israelenses.

CONCLUSÕES DA QUARTA PARTE

Um resumo crítico da antropologia que hoje se faz em Israel nos possibilitará compreender o duplo papel do antropólogo israelense. Porém, acredito que se comparamos esta geração com a anterior, poderemos melhor compreender esta questão. Assim, se os antropólogos que escreveram suas principais obras no período que vai da década de cinquenta até a década de oitenta, abordaram o estudo da sociedade israelense sem questionar os pilares sobre o qual esta se construiu; a geração da qual nesta parte da tese tentei aproximar ao leitor, já apresenta um posicionamento diferente perante essa sociedade. E se bem não se possa falar de uma ruptura radical, no que diz respeito à separação dos papéis dos antropólogos enquanto que cientistas sociais e cidadãos, observa-se uma mudança em relação ao posicionamento do antropólogo, que da sua própria sociedade se ocupa. Dizendo de outro modo: os textos antropológicos publicados nos finais da década de oitenta e no início desta década se caracterizam por um questionamento daquilo que é característico da sociedade israelense. Além do mais, é este questionamento o que levou a que a sociedade israelense já não seja concebida e definida como a sociedade israelense judaica. Assim, a sociedade israelense com a qual se defronta o leitor dos textos antropológicos produzidos nos últimos anos, é uma sociedade pluri-nacional, na qual a cidadania; a etnicidade; a nacionalidade; a relação dos habitantes com o território; os laços desses mesmos habitantes com a judeidade diaspórica e com o judaísmo; a participação dos cidadãos judeus no Exército no período da reserva; a ocupação dos outrora Territórios Ocupados e, finalmente, a relação entre as duas minorias nacionais que coabitam nessa sociedade, já não são realidades óbvias e sim questões que por sua complexidade (poderíamos acrescentar, construída em grande parte como consequência do que antes obvio parecia) são alvos de um questionamento crítico por parte dos antropólogos.

Se a anterior geração de antropólogos refletiu em sua obra à ideologia e o *ethos* da sociedade à qual pertence; as denominadas Ciências Sociais pós-sionistas expressam uma visão da sociedade israelense e do sionismo que, se bem longe está de ser hegemônica na sociedade geral, nela encontrou a sua inspiração; mais precisamente, na "Nova Historiografia" e na literatura. É sobre esta base, ao meu ver, que se pode compreender melhor o duplo papel dos antropólogos

israelenses. De fato, ainda que críticos da sua sociedade, os antropólogos, cujos textos foram analisados nesta parte da tese, de forma inequívoca se apresentam à Academia internacional como cidadãos do Estado de Israel e parte constitutiva da sociedade israelense. É a minha hipótese, que a análise do diálogo entre antropólogos israelenses e estrangeiros, constitui um exercício interessante para iluminar a forma diferente através da qual, nestes últimos anos, se expressa a justaposição do duplo papel que "carrega" o antropólogo israelense.

Nesse sentido, considero que os quatro "diálogos" analisados no capítulo IX expressam de formas diversas esse fenômeno. A "situacionalidade" ("situatedness") dos antropólogos israelenses *vis-à-vis* antropólogos judeus não-israelenses, como Diamond e Boyarin, está não só no posicionamento (ideológico?) dos cientistas sociais, mas também no espaço geográfico de onde elaboram as suas interpretações esses antropólogos. Não por acaso, Goldberg explica, se contrapondo a Boyarin, o fato de que, como antropólogo judeu americano, escolheu Israel como moradia.

No que diz respeito ao diálogo entre antropólogos israelenses e estrangeiros-não-judeus, verifica-se a mesma tendência. Aliás, não salienta Shokeid o fato de morar em Israel, e não nos Estados Unidos ou na Europa, quando descreve quão atônito o deixou o compromisso de Swedenburg com a causa palestina? Por sua parte, Ben-Ari explica a necessidade de tomar distância geográfica de Israel para aprofundar nos conflitos da sociedade israelense. Finalmente, os antropólogos não-israelenses, a exemplo de Van Teeffelen, Swedenburg e Diamond também, implicitamente, deixam transparecer as vantagens de não formarem parte da sociedade israelense, na qual desenvolveram diversas pesquisas.

Se prestarmos atenção a estes dados, poderíamos inferir que uma das características dos antropólogos israelenses -em contraste com seus colegas estrangeiros- é o fato de que enquanto estes desenvolvem a disciplina, nas etapas denominadas por Geertz de "being there" e "being here"; os primeiros, enquanto pesquisadores, parecem nunca diferenciar "realmente", i.e., geograficamente (pessoal e existencialmente?) estas duas etapas da investigação. Um depoimento de um antropólogo ilustra esta questão que, por sua vez, nos possibilitará compreender melhor o quê significa fazer *miluim* na sociedade israelense e, como conseqüência disto, entender, desde um outro ângulo, o texto

de Ben-Ari. Contudo, devo esclarecer que a pergunta que fiz ao meu interlocutor foi se a experiência dos *miluim*, através da qual os cientistas sociais de forma recorrente abandonam o claustro acadêmico para se inserirem em outros contextos sociais, exercessem uma influência nos antropólogos. A resposta foi a seguinte:

"Os miluim não constituem a única situação na qual os acadêmicos deixam a torre da Academia para aterrizar na sociedade israelense. Eu não definiria os miluim como uma passagem obrigatória ao povo (à diferença do que acontece em outras comunidades de intelectuais que ficam quase que completamente fechadas em si mesmas). Numa sociedade como a nossa, tão conflitiva e tão pequena, isso acontece todos os dias, através do rádio, da TV, dos atentados... Eu acredito que o que fazem os reservistas é uma passagem a uma coisa que se chama miluim. E os miluim constituem um fenômeno em si mesmo, um mundo em si mesmo. Não se trata de uma realidade na qual todos estão lá e eu, professor ashkenazí da Academia, entro como um estranho. Todos têm que entrar a nessa situação particular que possui valores particulares, relacionamentos íntimos particulares, que conferem uma perspectiva diferente desses homens para com as suas famílias. Nos miluim existe uma transformação. Eu vejo isso em mim. E vejo no motorista de taxi de uma cidade em desenvolvimento. Há alguma coisa que nos transforma e nos faz parecidos uns aos outros, e essa coisa que nos transforma são os miluim... Não sei se existe uma analogia com outras comunidades de intelectuais. Na Suíça?... Não passaram por guerras. É verdade que na Suíça se fazem treinamentos, mas me parecem ser mais parecidos com os Scouts. Aqui você vai a Gaza. Você de forma concreta está na guerra, não é que houve guerra: há guerra. Você vai ao Líbano, à Cisjordânia, a Ramallah: os que fazem miluim estão na Intifada. É uma história muito especial, muito próxima à sua própria casa"¹

Se bem que esses dados nos reportem a uma das desvantagens características de antropólogos que pesquisam a sua própria sociedade, uma vez que formam parte da cultura que tentam conhecer e como decorrência estarem menos imunes a fazer distorções (cf. Cernea 1982); ainda assim podemos afirmar que os antropólogos estrangeiros também estão imersos numa visão de mundo que é plausível de produzir não menos distorções. A história da disciplina é prolífica em reflexões que têm como objetivo analisar as distintas e diversas estratégias

¹ - Os grifos são meus.

através das quais os antropólogos ocidentais "construíram" o Outro. Como já mencionei, no que diz respeito a "situacionalidade" geográfica aqui discutida, poderíamos acrescentar que os antropólogos estrangeiros que pesquisam a sociedade israelense, têm a vantagem de fazer das dimensões "being there" e "being here", na forma como estas são compreendidas por Geertz, duas etapas nitidamente separadas da disciplina. Este fenômeno parece estar ausente no exercício da antropologia em Israel, principalmente neste período, no qual os antropólogos pesquisaram realidades que lhes são muito próximas. Considero relevante destacar este fato pois marca uma diferença entre a antropologia israelense e outras antropologias. Nesse sentido, me atrevo a afirmar que, na maioria das vezes, os antropólogos que estudam as suas sociedades, incursionam em grupos étnicos, etários, regionais e outros, diferentes ao qual pertencem². No que diz respeito à antropologia israelense deste período, os tópicos que despertaram a curiosidade científica dos cientistas sociais são parte constitutiva da sua própria realidade em tanto que cidadãos. Assim, Rabinowitz pesquisou as relações entre árabes e judeus em Natzarat Illit, cidade onde viveu por muitos anos; Ben-Ari questionou o papel dos reservistas, sendo ele próprio um dos reservistas que tenta compreender; Handelman e Shamgar-Handelman tentaram deconstruir rituais nacionais dos quais, como cidadãos israelenses, participam em maior ou menor grau; Gurevitch e Aran se aprofundaram nas relações conflitivas que os cidadãos judeus laicos de Israel (grupo ao que pertencem) mantêm com o território e, por último, Handelman, na sua análise sobre como as instâncias "cidadania", "nacionalidade" e "judaísmo" se justapõe em diferentes áreas da sociedade israelense, refletiu sobre um fenômeno discutido no cotidiano da sociedade israelense em diversos níveis. E se bem que como profissionais da disciplina, o trabalho de campo (o "being there"), seja regido por regras e pela lógica a ele intrínsecas, é possível imaginar que uma coisa deve é escrever sobre a *Intifada* em Califórnia ou Amsterdã, e outra, bem diferente, fazê-lo em Jerusalém.

Estes dados conduzem a um ponto muito importante no que diz respeito ao posicionamento desses antropólogos *vis-à-vis* aos antropólogos estrangeiros que desenvolveram pesquisas em Israel. Assim, considero que abordando o diálogo entre eles desde uma outra perspectiva, será possível aprofundar uma outra faceta

² - E se bem há uma tendência cada vez mais acentuada na disciplina de negros pesquisarem negros, chicanos pesquisarem chicanos, muçulmanos pesquisarem a Índia; ainda a antropologia israelense deste período é uma antropologia levada a cabo pelo estrato mais prestigioso da sociedade israelense (leia-se: *ashkenazim*) que se ocupa em pesquisar realidades nas quais os *ashkenazim*, ainda que não abordados na sua dimensão étnica, possuem um papel relevante.

da antropologia israelense e da antropologia em geral. Como foi salientado no segundo capítulo desta tese, acredito que uma etnografia cujo objetivo de estudo é uma comunidade de intelectuais, deve indagar não somente sobre as dimensões propriamente científicas da disciplina, mas também sobre o mundo de símbolos, mitos e valores éticos que orientam o desenvolvimento da atividade intelectual que se pretende compreender. Foi nesse contexto que me remeti a Eisenstadt, que destaca a importância da "solidariedade social e justiça", entre os intelectuais, na "construção carismática" da realidade. Considero ser este um ponto chave para compreender melhor o diálogo e as diversas posições dos antropólogos israelenses e não-israelenses no que diz respeito à sociedade israelense. Os dados até aqui colhidos e em parte já interpretados, ao meu ver, dizem respeito à dimensão ética - da disciplina?, dos sujeitos conhecedores?-, implícita e explícita nos diálogos entre antropólogos israelenses e estrangeiros.

Um texto de Segerstråle: "The (Re)Colonization of Science by the Life-World: Problems and Prospects", poderá nos ajudar a melhor interpretar a dimensão ética, do(s) diálogo(s) entre antropólogos israelenses e não-israelenses. O texto em questão tem como um dos seus objetivos apresentar uma abordagem alternativa à de Habermas em relação à Ciência. Assim, em lugar de equalizar a Ciência a uma "estrutura idealizada de discurso", a proposta de Segerstråle visa abordar a Ciência como uma "atividade real" produzida por expertos denominados cientistas. Esta abordagem, aliás, parece estar próxima à de Geertz no seu clássico "The Way We Think Now, Towards an Ethnography of Knowledge". É por isto que o autor afirma:

"... I am going to examine the conditions under which scientific discourse, despite its ostensive emphasis on cognitive aspects, does -or could in principle- represent a forum for practical discourse (i.e., discussion about norms and values)" (Segerstråle 1989:246).

O objeto de estudo de Sagerstråle está constituído por dois grandes debates que se desenvolveram na Academia norte-americana, o primeiro em relação ao QI, e o segundo, em relação às recentes descobertas da socio-biologia, sendo que o núcleo da controvérsia de ambos se enquadra na tradicional dicotomia "natureza/cultura". Ao longo do texto, o autor demonstra como esses debates extrapolaram as supostas fronteiras da ciência para se adentrar num âmbito, cuja característica, é a argumentação política, sobre a base de visões de mundo

divergentes em relação à Ciência, visão que, por sua vez, tem no seu bojo concepções éticas contraditórias. Porém, essa incursão em dimensões que geralmente chamadas de "não científicas", representa, para o autor, uma estratégia de acumulação de capital simbólico, característica do mundo acadêmico propriamente dito, i.e., do âmbito científico. Inspirado na abordagem de Bourdieu, Segerstråle amplia a categoria de capital simbólico, criando uma outra que denomina "capital moral". E é a luta pelo acúmulo de "capital moral" o que leva os cientistas a entrarem em debates que não discutem questões cognitivas propriamente ditas, e sim concepções da vida ("life world conceptions") que, segundo ele, constituem o núcleo de grande parte das controvérsias científicas contemporâneas.

Não é o caso de aprofundar nos debates analisados por Segerstråle. O que considero relevante para os objetivos desta tese é a seguinte reflexão do autor:

"... the coupling of scientific and moral "error" is not only a cognitive process, but it is done in the strategical interest of a participant in a controversy. If scientific and moral error is perceived as going together, then any convincing demonstrating of the error of the opponent will bring victory in two realms at the same time. It is thus not only the "positive" contribution in science that bring reward: Efficient criticism can bring in ample symbolic capital (more than the possibly meagre scientific reward) if the target is carefully chosen" (Segerstråle 1989: 254).

Se as comunidades científicas dedicadas às chamadas Ciências duras são plausíveis de serem analisadas segundo esta abordagem, não mais fácil será encontrar, nos debates entre cientistas sociais, estratégias para a acumulação de "capital moral"? Como pôde ser observado no capítulo IX desta tese, muitas delas foram encontradas. Além do mais, partindo desta mesma base, poder-se-ia se acrescentar que nas Ciências Sociais o interesse moral possui a capacidade de gerar conseqüências epistemológicas. Porém, e como constata Segerstråle, a possibilidade de uma comunidade científica obter reconhecimento moral está relacionada com "the make-up of that community at the point of time". Assim, na Academia norte-americana, continua, pesquisas reveladoras de distorções sexistas ou racistas trazem grandes benefícios a esses investigadores, principalmente

levando em conta a fácil "expansão" da culpa social nesse país³.

Se esses são alguns dos pressupostos e achados de Segerstråle, o que poderíamos afirmar sobre os debates entre antropólogos israelenses e antropólogos estrangeiros? Pois bem, considero que seguindo a sua abordagem -que me parece sumamente útil para o objetivo aqui proposto- não ficam dúvidas em relação ao benefício moral que pode acumular um antropólogo que pesquisa os palestinos durante a *Intifada*. O mesmo poderia se afirmar de aqueles antropólogos que "denunciam" o colonialismo israelense, como fazem Diamond, Van Teeffelen e Boyarin. De uma maneira similar, poderíamos afirmar que para um antropólogo israelense judeu, refletir sobre o "estereótipo negativo" dos judeus em relação aos árabes; indagar nos diversos e contraditórios mecanismos que operam entre os reservistas; ou explicar e se justificar pelas ações do governo frente aos palestinos, também pode se enquadrar na estratégia para o acúmulo de capital moral, principalmente, numa época denominada de pós-sionista. Estratégias que me aventuro a incluir na luta num campo intelectual específico, entre diferentes antropólogos para obter um duplo benefício no âmbito acadêmico.

Se esta interpretação é correta, talvez possamos pensar nos jornais norte-americanos como o "campo" onde se desencadeiam as lutas pelo otimização de capital moral entre os antropólogos israelenses⁴ e os antropólogos estrangeiros que pesquisaram a sociedade israelense. Vejamos, à guisa de exemplo, um trecho do texto de Shokeid, quando este dialoga com Swedenburg. Nas últimas páginas, Shokeid afirma que se bem Swedenburg e Van Teeffelen se aprofundaram nas motivações pessoais e na ideologia que, segundo eles, orientam as pesquisas dos antropólogos israelenses, é pouco o que se sabe sobre as suas próprias motivações e ideologias para pesquisar os palestinos⁵. A insuficiente informação no que diz respeito a este tópico leva Shokeid a tentar uma interpretação própria. E ela tem

³ - Em oposição ao que acontece na Academia norte-americana, o autor afirma: "In a country like England, for instance, with a stronger political tradition and with less of a tendency to personalize matters, scientific and moral issues tend to be viewed separately (except by some moral philosophers)" (Segerstråle 1989:258).

⁴ - E ainda que este não seja o único "campo" no qual os cientistas sociais israelenses entram numa luta para acumular diferentes tipos de capitais (acadêmico, científico, moral), partindo da base que a grande maioria de obras por eles escritas são publicadas em inglês, os jornais acadêmicos internacionais são, ao meu ver, um "campo" de significativa importância.

⁵ - Assim, em relação a Swedenburg, Shokeid dirá que somente sabemos que a sua motivação para pesquisar os palestinos é parte de uma história pessoal, mais concretamente, de ter vivido onze anos no Líbano. Em relação à Van Teeffelen, Shokeid resume uma conversação entre ambos num encontro na Holanda em 1975, da seguinte maneira: "At the end of our meeting he was fair enough to give a direct answer to my query about his political inclinations. He said he was sympathetic to the Palestinian cause and wanted to go to Israel to find out about things for himself. Although the Israeli anthropologists he introduced in his theses, and the subsequent article, were candid about their personal background and their position in their fields, Van Teeffelen provided no clue about himself" (Shokeid 1992:470).

por base o background ideológico de Van Teeffelen, como pertencente à geração de antropólogos formados numa universidade que, após 1970, sofreu uma transformação hierárquica. Desta maneira, o movimento por uma reforma democrática no seio da Academia holandesa, inspirado no marxismo, é o que explica, para Shokeid, a posição de Van Teeffelen perante os antropólogos e a antropologia israelense. Assim:

"The students lent their support, albeit only symbolic, to the disadvantaged and oppressed in Vietnam, the Middle East, and elsewhere... Their support of the Palestinian cause seemed to me also to be partly related to their relationship with their parents' generation. The younger generation was relieved of the guilt carried by those born before the Nazi occupation of Holland who witnessed the deportation and subsequent annihilation of the greater part of Dutch Jewry. These young people sought moral causes at home and abroad as well as some change and excitement in their life experiences. But, whatever the sources of Van Teeffelen's complaint and sympathies, these dovetailed with the growing malaise in anthropology" (Shokeid 1992:471).

O fato de Shokeid interpretar as motivações de Van Teeffelen como decorrência de causas morais, ainda não é suficiente para refutar ou omitir os julgamentos éticos implícitos nas suas próprias interpretações e explicações. Assim, a lembrança do Holocausto pretende fornecer à argumentação de Shokeid um peso em si mesmo fora de qualquer discussão. Todavia, restam algumas considerações sobre o diálogo entre antropólogos israelenses e não-israelenses. Infelizmente, o fato de que este se desenvolveu, nos casos aqui analisados, entre duas pessoas, torna impossível avaliar o papel que teriam, de existir, aqueles denominados por Segerträle de "mediadores" e "un-couplers", i.e., aqueles que desde uma outra perspectiva seriam capazes de fazer uma ruptura com os vícios que permeiam este tipo de diálogo. Desta maneira, os debates entre antropólogos israelenses e não-israelenses, judeus e não judeus, podem ser enquadrados num debate a dois. Com a exceção do texto de Ben-Ari, são dois os parceiros que dialogam, e o centro da controvérsia é o mesmo: a legitimidade da "causa palestina" e do sionismo. Estas considerações me parecem relevantes no que diz respeito ao tempo escolhido pelos diferentes antropólogos para fazerem públicas as suas interpretações em relação a estas realidades. Isto, aliás, nos remete ao que Segerträle denomina "o tempo e tipo de Academia preparada para acolher e beneficiar este modo de debates". Poderíamos imaginar um diálogo similar nos

anos sessenta ou setenta? A resposta, parece ser negativa, e as causas para isto se encontram, provavelmente, no fato de que nesse período, o Estado de Israel, ainda que forte militarmente, estava num processo contínuo de guerras, e foi concebido como um "milagre" que ergueu-se por trás da sombra do Holocausto dos judeus na Europa.

Se os antropólogos aqui considerados acreditaram que o momento de tornar públicos tais questionamentos chegou à Academia, provavelmente hajam avaliado os ganhos "morais" e simbólicos de sua ação. Seguindo a abordagem de Segerstråle, poderíamos utilizar as suas palavras para descrever e compreender as características do diálogo entre antropólogos israelenses e não-israelenses da maneira pela qual ele foi trazido ao leitor, ainda que, por questões de espaço, muito resumidamente. Assim:

"Successful scientists tend to choose the area and line of research that promise the greatest symbolic capital gain at any given time. Optimizers with moral interests in addition to their scientific ones now tend to choose such research topics that will give not only scientific but also moral credit. Put more simply, they focus on "value relevant" issues, or, conversely, they make their own scientific research "value relevant". One of the foremost optimization strategies is now a combination of a scientific-cum-moral criticism of another scientist which simultaneously serves to boost one's own demonstrably "value relevant" theory" (Segerstråle 1989:255).

A abordagem de Segerstråle orientou o caminho para melhor compreender o tipo ou as características do debate desencadeado entre antropólogos israelenses e antropólogos não-israelenses. Contudo, a procura por uma resposta que nos ajude a entender esta etapa da antropologia tem que se adentrar numa outra dimensão. Dizendo de outro modo: os antropólogos israelenses deste período refletiram sobre realidades que estiveram ausentes da curiosidade científica da geração anterior de cientistas sociais do país. Já foram mencionados alguns dos fatores que contribuíram para este fenômeno. Os mesmos dizem respeito a fatores macro e micro-políticos; como também às mutações paradigmáticas da antropologia. Todavia, não são apenas estas considerações as que, segundo acredito eu, marcaram uma virada na antropologia dos últimos anos. A re-leitura dos textos de Ben-Ari, de Shokeid e de Gurevitch e Aran -nos quais se deixa transparecer uma sorte de culpa nas argumentações e reflexões dos autores- me levaram a cogitar de

uma outra instância que explique este fenômeno.

Um texto de Jedlicki, filósofo judeu-polonês, "Heritage and Collective Responsibility", se questiona sobre a responsabilidade sobre fatos históricos, que incorporam como próprios, i.e., como se tivessem acontecido no presente, ainda que este seja um presente metafórico, diferentes instituições que não tiveram participação alguma nesses acontecimentos. O fenômeno analisado por Jedlicki é o silêncio e as reticências características da *intelligentzia* polonesa para abordar o anti-semitismo que caracterizou a história do país desde o século XVIII até a Segunda Guerra Mundial. Para Jedlicki, esta dificuldade tem no seu bojo a responsabilidade que sentem as gerações atuais perante fatos do passado vividos e/ou arquitetados pelas gerações anteriores. A constatação desse fenômeno, leva-o a cogitar da existência de laços fortes (conscientes ou inconscientes) entre diferentes gerações que pertencem a uma mesma instituição. Esta constatação faz com que o autor se interrogue sobre o seguinte:

"When the past becomes the collective possession of living generations, however, it has moral and psychological consequences which are not easy to face. For we inherit not only glory and the blessing of the Lord, but also wrongs and humiliations, sins and obligations. Can one accept the benediction and reject the curse? Can one accept the legacy and avoid the duty of paying its debts? Can one lay claim to the pride and reject the shame? Can one present oneself to the world with the services of ancestors and not accept responsibility for their sins?" (Jedlicki 1990:55).

Segundo o Jedlicki, este modo de abordar o passado sempre é possível de se levar a cabo em nome daquilo que denominamos "seleção da tradição". Porém, e como foi mencionado, o autor observa na História polonesa uma grande dificuldade em abordar o anti-semitismo massivo da Polônia antes da Guerra. Qual a razão desse fenômeno? Isto é, qual a origem da culpa e humilhação entre indivíduos alheios a esses fatos históricos? A resposta, parece estar na ofensa à consciência moral que tais fatos provocam na identidade nacional coletiva, para a qual, se separar de estereótipos e generalizações acumuladas ao longo da história, resulta uma missão complexa e pletórica em conflitos. Por outro lado, continua Jedlicki, as atitudes defensivas, características deste tipo de instituições, só podem ser compreensíveis partindo do pressuposto psicológico da existência de um fator

emocional que atua como um laço que une de maneira multigeracional esse tipo de comunidades que, então, se sentem responsáveis pela herança recebida. Este fato, ainda, não implica que as novas gerações carreguem voluntariamente o fardo dessa responsabilidade. Uma responsabilidade que, por sua vez, está inextricavelmente relacionada com a tradição da(s) diferente(s) comunidade(s) nacional(s)⁶.

A tradição intelectual como herança de gerações anteriores com a qual os sujeitos conhecedores muito raramente logram fazer uma ruptura radical, foi discutido no capítulo I, tendo como base a abordagem de Shils em relação a este tópico. Mas poder-se-ia dizer que esse "tradicionalismo" tem a capacidade de contornar ou definir de forma taxativa a produção de uma comunidade científica? Mais precisamente: poderíamos dizer que toda comunidade científica, no que diz respeito à dimensão ética que orientou os seus predecessores, continua o mesmo percurso ou, necessariamente, com ele tem que se confrontar para poder superá-lo? Seguindo a abordagem de Szacki, Jedlicki aceita a existência de uma estratégia de fugir de esta problemática, denominada "a-tradicionalismo", fenômeno que se caracteriza por uma indiferença em relação aos valores do grupo e da herança recebida. Contudo, Jedlicki afirma:

"It's obvious that this misrepresentation [atraditionalism] -when applied to the national community- describes the disappearance of patriotic feelings. It also seems obvious -by virtue of a tautology- that those to whom the national heritage and opinions about their nation are a matter of indifference cope most easily with the national heritage, those who therefore feel no obligations on account of their birth and education and do not intend to pay national debts. So they have the best reasons for rejecting all notions of responsibility separated from personal authorship and especially the idea of collective responsibility for the past" (Jedlicki 1990:58).

No que diz respeito à comunidade israelense de antropólogos, ainda que a situação seja em grande parte diferente da dos historiadores poloneses⁷, acredito

⁶ - Jedlicki ilustra a responsabilidade coletiva como herança de uma maneira muito aguda: "'We had no government, and that is the only reason for our fall'- wrote a Polish historian a century ago. 'During 123 years we experienced six uprisings' - writes a Polish historian today. A strange 'we' which does not contain a speaking subject! And it need not contain any physical subject at all: for no one lived through six uprisings. The historical 'we' is an admission -conscious or unconscious- of solidary participation in the life and values, in the glories and declines of a multigenerational community". Acredito ser este um exemplo do que Eisenstadt denomina de "solidariedade e justiça na construção carismática da realidade".

⁷ - A diferença principal, ao meu ver, baseia-se no fato de que os israelenses judeus, até há poucos anos atrás se viram no papel de vítimas; em contraste com os poloneses que a si mesmos como vitimários se concebem -ainda que não todos- em

que algumas semelhanças possam ser encontradas para avaliar a responsabilidade coletiva dos antropólogos que escreveram suas obras no último período. Assim, se nos interrogarmos pelas causas dessa responsabilidade coletiva, o texto de Jedlicki nos ajudará a melhor compreendê-los. Além do mais, a dicotomia até aqui utilizada: antropólogos israelenses/cidadãos israelenses, provavelmente, não tenha cabimento. De fato, se o objetivo deste trabalho é compreender a comunidade israelense de antropólogos em tanto que comunidade **nacional** que não tem limites fixos e que, seguindo as abordagens de Geertz, Elkana e Segerstråle, pretendi compreender como um sistema cultural em si mesmo e não como um mero componente de uma cultura determinada que trata, exclusivamente, de problemas cognitivos e/ou científicos, a análise das dimensões míticas, simbólicas e éticas, deve ser abordada como parte constitutiva da atividade realizada por esses intelectuais.

Colocadas estas considerações, torna-se mais fácil chegar a uma interpretação no que diz respeito às características da antropologia deste período e, como decorrência, do diálogo entre antropólogos israelenses e não-israelenses. A partir desta perspectiva, no que diz respeito ao discutível duplo papel do antropólogo israelense enquanto cidadão e cientista social, uma questão ficou clara: a impossibilidade, quer voluntária ou involuntariamente, dos antropólogos israelenses em se desprenderem da tradição herdada, tanto no nível nacional propriamente dito, como no nível dos seus antecessores na Academia, ainda que com os primeiros os laços se apresentam como mais fortes. Se este fenômeno foi percebido com clareza no diálogo entre antropólogos israelenses e não-israelenses, i.e., se os sentimentos patrióticos que os antropólogos israelenses deixam transparecer em seus textos de fato existem, esses devem ser interpretados como uma dimensão da disciplina que não se contrapõe ou invalida o papel do antropólogo como cientista social.

Partindo desse pressuposto, a comunidade israelense de antropólogos, concebida como uma comunidade "tradicionalista" e não "a-tradicionalista", teve que se confrontar com um passado (histórico e científico) para reavaliá-lo

relação a sua posição frente aos cidadãos judeus poloneses antes, durante e depois da Segunda Guerra Mundial. Isto como consequência da precariedade do Estado de Israel, cercado por países árabes com os quais esteve em estado de guerra permanente. Outra razão, não menos importante, se relaciona com a expulsão do país de diferentes organismos internacionais, entre eles a UNESCO, a UNICEF, e o embargo econômico decretado por diversos países. Por último, a principal causa tem sua origem no Holocausto. Porém, na última década, os israelenses começaram a se observar a si mesmos como responsáveis ou vítimas em relação aos palestinos dos outrora Territórios Ocupados.

criticamente, e continuar um percurso que, ainda que marcado por diferenças significativas no que diz respeito às gerações anteriores de cientistas sociais -tanto nas teorias como nos tópicos escolhidos para a pesquisa- deve ser compreendido como uma conseqüência de ser sucessora daquela geração. A impossibilidade de fazer uma ruptura total com a tradição na qual os intelectuais criam suas obras foi discutida em diferentes etapas desta tese, tendo como base as abordagens de Shils, Eisenstadt e Ricoeur. Retomarei a discussão deste tópico nas Conclusões Finais da Tese. Para tornar mais claro este ponto, talvez seja útil citar novamente Jedlicki, quem afirma:

"The way people see and interpret their collective (i.e., national, confessional, partisan) history influences their present attitudes and, vice versa, is strongly influenced by them. Historical controversies, accusations and revisions, heat the audience, since they deeply concern people's one sense of belonging to and solidarity with a large multigenerational community, and touch their common feelings or righteousness" (Ibidem 74).

Isto tudo sugere que se os antropólogos israelenses não foram os arquitetos das políticas implementadas com as sub-unidades étnicas judaicas, por um lado; e com os árabes, por outro, ainda sentem alguma responsabilidade perante esses fatos. E ainda que não esteja em seu poder mudar as políticas estatais, como sujeitos pertencentes a uma comunidade intelectual "tradicionalista" (em outras palavras, como participantes de uma 'meaning community') têm a capacidade de levar a cabo o que Jedlicki denomina de "compensação simbólica". Assim, ainda que o prejuízo sofrido não possa ser revertido, a "compensação simbólica" tem o valor de restaurar a ordem moral no âmbito de uma comunidade de intelectuais.

Considero que a "compensação simbólica" constitui um recurso rico para tentar compreender esta etapa da antropologia israelense. O texto de Ben-Ari sobre os reservistas pode ser tomado como paradigmático no que diz respeito a esta estratégia. Porém, também observamos em outras obras, tentativas similares. Algumas delas expressadas no trabalho de desconstrução de certos conceitos canonizados na antropologia israelense anterior. Abordada a questão desta perspectiva, pode compreender-se de forma mais abrangente o esforço de Rabinowitz em mudar os conceitos institucionalizados na Academia do país para a designação dos "palestinos cidadãos de Israel; o "naive melting-pot" do qual

falam Bilu e Ben-Ari e a análise crítica de Handelman sobre a desigualdade ontológica subjacente nas categorias "cidadania", "nacionalidade" e "judaísmo", assim como estas foram relacionadas no discurso sionista.

No que diz respeito ao **Grande Tema** da antropologia da geração anterior, i.e., as sub-unidades étnicas judaicas, observamos uma virada no que diz à abordagem a partir da qual os pesquisadores tentaram compreender a sua inserção e articulação na sociedade israelense. Nesse sentido, tanto o texto de Bilu e Ben-Ari, como o texto de Handelman nos mostraram uma sociedade capaz de legitimar diferenças significativas entre seus cidadãos judeus. Além do mais, o fato de existir uma legitimidade em relação à questão étnica judaica, possibilitou a exploração do repertório cultural e simbólico dos novos imigrantes e seus filhos que, anteriormente, teria sido considerada como uma estratégia a mais para corroborar a sua qualidade de serem "primitivos" ou "atrasados". Mas se a sociedade israelense em geral concedeu legitimidade à questão étnica judaica, uma pergunta cabe fazer: por quê os *ashkenazim* continuam à margem de uma antropologia preocupada em analisar as sub-unidades étnicas judaicas, enquanto grupos étnicos? Esta interrogação me parece relevante se lembrarmos que a partir de 1990, mais de meio milhão de imigrantes russos chegaram a Israel, numa Operação similar à imigração em massa dos anos cinqüenta, que trouxe à sociedade israelense não poucos problemas ainda que, é preciso salientar, de um teor totalmente distinto.

Numa Academia "neutralizada" da influência de Eisenstadt, curiosamente, foi ele quem criticou de longe e publicamente a ausência de pesquisas sobre os imigrantes russos na Academia israelense. Ou, em outras palavras, como contra-ataque às críticas a ele feitas pela sociologia pós-sionista, num jornal jerosolimitano, Eisenstadt fez questão de salientar o seguinte (aliás, a única manifestação pública do sociólogo ao acúmulo de críticas recebidas já a partir da década de setenta). Assim, quem hoje é alvo dos ataques da sociologia pós-sionista, afirma:

*"É um grande fracasso deles [dos seus críticos] não ter levado a sério a pesquisa da **alyjá** russa. Em lugar de jogar slogans como o pós-sionismo, seria melhor e mais útil investigar o quê está acontecendo na sociedade supostamente pós-sionista, que acolheu de forma repentina no seu seio um dez por cento de habitantes num período de dois ou três*

anos" (Kol Ha'ir 29-04-1994)⁸.

Embora a sociedade geral, através de imprensa escrita, da radio e da TV, de livros de divulgação popular e no cotidiano, se enfrente de forma permanente com os graves conflitos que a imigração em massa da Ex-União Soviética trouxe à sociedade israelense, não há pesquisas sobre este grupo no seio da Academia jerosolimitana⁹, nem entre os sociólogos, nem entre os antropólogos. Quando interroguei os entrevistados sobre a origem deste fenômeno, recebi respostas parecidas, todas elas ancoradas em explicações, basicamente pragmáticas. À guisa de exemplo, citarei alguns dos depoimentos. Escolhi quatro deles para que o leitor possa observar a diferença na compreensão deste fenômeno por parte de cientistas sociais pertencentes a duas gerações diferentes. Assim:

"O problema é que as pessoas não querem trabalhar. É muito mais fácil sentar-se e começar analisar textos para ver quais são os conceitos mais utilizados por este o tal autor. E depois vêm a lhe criticar para lhe mostrar quê pouco sofisticado é seu trabalho. Essa é a razão. E esta é uma das características da sociedade israelense em geral: menos esforço, menos trabalho. Isto nos revela uma decadência, tanto entre nossos colegas como entre nossos estudantes"

"Para mim, essa pergunta é muito importante. Acredito que o Departamento de Sociologia e Antropologia não está suficientemente preocupado em pesquisar problemas empíricos graves da sociedade israelense. Agora estão mais centrados em questões teóricas. Existe aqui uma... Eles estão mais interessados em questões que os interessam pessoalmente, e se não encontram questões que os interessem intelectualmente desde o ponto de vista teórico, não farão pesquisa. Agora já não é suficiente dizer: há um grupo interessante e é importante pesquisá-lo. Eles estão interessados em outras coisas. Agora, pesquisar os russos, por exemplo, requer sair ao campo, uma coisa que sempre é difícil, tanto do ponto de vista econômico como desde o investimento intelectual necessário: a língua, etc. E ficar sentado e interpretar o texto de uma outra pessoa é muito mais fácil. Escrever sobre Foucault é mais fácil que pesquisar os russos".

"Eu não acredito que o papel das pessoas deste Departamento seja o de

⁸ - Provavelmente, seja interessante lembrar que o Partido Imigração, criado em poucos meses pelos imigrantes russos, obteve, nas últimas eleições em Israel, oito cadeiras no Parlamento, fato que surpreendeu à sociedade israelense em geral, incluindo os intelectuais.

⁹ - As poucas pesquisas feitas em outras universidades são marginais. Por outro lado, é preciso salientar que nenhum cientista social de renome se dedicou a pesquisar a emigração russa. A única exceção é uma pesquisa dirigida por Lissak na Universidade Hebraica mas, uma vez mais, esta é marginal e o sociólogo só orientou-a.

reagir como um sismógrafo, e me incluo a mim mesmo, sensível a todos os fenômenos que ocorrem na ha'aretz. Isto inclui a aliyá russa que é interessante e importante, mas as pessoas têm que ter a mente livre para pesquisar isso. Não é um trabalho de jornalista, demanda um compromisso e muito tempo... Contudo, há muita pressão para fazê-lo. Existe um Instituto de Pesquisa, no qual se deu prioridade a este tema. Lissak fez alguma coisa desde a sociologia, mas foi muito pequena. Existem algumas pessoas, mas entre os antropólogos de renome não existe essa curiosidade. É interessante, sabe? A medida que a gente está conversando, eu de repente começo a pensar se alguém como eu, que está tão ocupado em outras coisas... Digamos, a possibilidade de que uma pessoa assim diga de pronto: há russos, isso é algo fantástico, dentro de pouco tempo vão a ser diferentes... Isso soa muito lindo, muito romântico e também, de certo modo, é real. Contudo, as pessoas estão submersas num certo egocentrismo ou inércia ou ambas as coisas ao mesmo tempo e imersas nas suas próprias temáticas. Se você pretende fazer um trabalho antropológico, e esta é uma diferença em relação a outras disciplinas, se trata de entrar fisicamente nessa comunidade, aprender a língua. Você não pode pesquisar os russos que chegaram se não fala russo. Então você tem que assumir um projeto a longo prazo. Eu admiraria uma pessoa que levasse a cabo um projeto assim, mas eu não o faria".

"Eu não me apressaria a tirar conclusões deste tipo [a inexistência de pesquisas sobre os russos como a reticência dos antropólogos israelenses em pesquisar grupos ashkenazim], isto é, procurar aqui uma grande conspiração. Eu acredito que em princípio se trata de um fenômeno conjuntural. Digamos isto: se viesse um estudante com uma proposta de pesquisa sobre os russos obteria todo o apoio necessário... Contudo, eu estou de acordo com Eisenstadt em cem por cento. Como de costume, as observações de Eisenstadt são muito inteligentes".

Assim, se na Universidade Hebraica de Jerusalém e na Universidade de Tel Aviv não há projetos de pesquisa sobre a imigração massiva russa, um sociólogo da Universidade de Haifa, recentemente escreveu um texto sobre este grupo. O texto em questão tem por nome "Ethnicity and Immigration: the Case of Soviet Immigration to Israel" e foi publicado em 1993. Seu autor é Majid Al-haj, o único sociólogo titular árabe numa universidade israelense. Segundo Al-haj o seu objetivo foi revelar a "relação custo-benefício" inerente à emigração dos russos a Israel; em lugar de privilegiar o componente ideológico da imigração, abordagem característica das pesquisas realizadas em relação aos novos imigrantes da década de cinqüenta. Assim, Al-haj explica que quando as pessoas são pressionadas para

responder o porquê da emigração a Israel "se transformam em pessoas normais" em lugar de *olim*¹⁰, i.e., uma pessoa que vê, antes de qualquer outra coisa, os seus próprios interesses como, por exemplo, até que ponto tem a possibilidade de atingir uma mobilidade social ascendente. Em relação a atitude de árabes e judeus israelenses perante o fluxo migratório russo, o sociólogo conclui que existem dois aspectos fundamentais. O primeiro diz respeito à rejeição por parte dos árabes em relação à imigração russa, enquanto que os judeus a aceitam *a priori*. O segundo, denominado pelo autor "o fator normal", é que tanto árabes como judeus concebem a *alyiá* de acordo com o modelo de custo-benefício.

Esses dados levam a considerações muito importantes. Por um lado, ainda que se observem mudanças significativas no seio da antropologia israelense deste período, a pesquisa das sub-unidades étnicas *ashkenazim* continua sendo marginal. No capítulo IV desta tese tentei encontrar uma interpretação para esse fenômeno que, considero, permanece vigente no que diz respeito a este período. Além do mais, o fato de que neste período, o fluxo migratório de russos transformou a composição demográfica da sociedade israelense (tanto em relação às sub-unidades étnicas judaicas, como em relação a árabes e judeus), e mudado de forma radical a estratificação da sociedade israelense, torna a inexistência de pesquisas sobre os russos em particular, e os *ashkenazim* em geral, num *puzzle*, que pede uma interpretação mais conclusiva. Por ora, ouvimos as interpretações dos protagonistas desta história no que diz respeito a esse seu capítulo¹¹.

Segundo, Al-haj, o único pesquisador pertencente ao quadro de uma Universidade, que nos russos encontrou um objeto interessante de pesquisa, é um sociólogo árabe-israelense. Vimos quais as motivações de Al-haj para levar a cabo dita pesquisa. Porém, o que me parece interessante é que, apesar de tentar desmitificar a ideologia intrínseca ao termo *alyiá*, o autor, na entrevista, o utilizou em diversos momentos como sinônimo de "imigração" (a Israel), termo que o sociólogo pretende seja o substituto do "ideológico" *alyiá*. Numa ordem similar, considero relevante destacar que um outro entrevistado, um tanto irritado pela minha curiosidade em relação ao uso do termo *edá* entre os cientistas sociais

¹⁰ - Acredito interessante a expressão "pessoas normais" usada por Al-aj em contraposição a *olíé*. De fato, no cotidiano da sociedade israelense, em todos os níveis imagináveis, os *olim*, são uma entidade ou pertencem a uma categoria "a-normal" em relação aos cidadãos do país. Isto se reflete em inúmeras áreas: desde os direitos que lhes oferece o Estado, até as dificuldades pelas que atravessam; passando pela ajuda contínua que precisam dos "veteranos" e da que são beneficiados como "pago" pelo difícil caminho que escolheram ao emigrar a Israel, até a infra-estrutura para eles arquitetada.

¹¹ - Confrontar páginas 24,25 e 26 desta parte da tese.

israelenses que hoje criam as suas obras em Israel, negou que ele continue vigente na atualidade. Todavia, a sua fala foi prolífica no uso deste termo, da mesma forma em que ele foi utilizado ao longo de décadas pelos seus antecessores e colegas.

Este fenômeno se torna ilustrativo da dificuldade em fazer uma ruptura radical com a tradição intelectual herdada. Assim, ainda que símbolos, mitos e avaliações éticas possam se constituir em alvo de críticas, ainda estão fortemente enraizadas na tradição contra a qual pretendem se confrontar e são reveladores da impossibilidade de romper fundamental com dita tradição. Todavia, considero importante salientar o fato de que Al-aj, em seu texto, é coerente no que diz respeito à utilização do termo "imigração" em lugar de *alyiá*. Por último, as conclusões do texto expressam claramente a sua abordagem inovadora para a pesquisa da imigração a Israel. Vejamos como analisa o sociólogo os dados colhidos:

"In this article an attempt was made to analyze the impact of Soviet immigration on ethnic relations in Israel. We have shown that the attitudes of the different ethnic groups are affected by ideological factors and cost-benefit considerations operating at the same time. At the ideological level, the attitudes of Arabs and Jews in Israel reflect mutual estrangement and opposing national expectations. The Arabs in Israel perceive large-scale Jewish immigration as a threat to the Palestinian cause with the prospect of further displacement and loss of land. On the other hand, Jews have a national consensus regarding the vitality of immigration to the very existence of Israel and the importance of absorbing immigrants as part of the Zionist ideology of the ingathering of exiles.

However, the attitudes of the two groups cannot be explained exclusively by the ideological factor. Cost-benefit considerations play a major role when it comes to rational calculation made by individuals regarding their attitude toward immigration. In this sense the response of the different ethnic groups is affected by their location in the stratification system and the actual or potential effect of immigrants on their status and mobility opportunities" (Al-haj 1993: 300).

Por último, acredito ser significativo citar um trecho da entrevista com Al-haj, quando lhe perguntei quais foram as reações dos seus colegas judeus perante o mencionado texto. Segundo o sociólogo:

"Foi interessante. Tivemos na Universidade um Dia de Debates. E os judeus [cientistas sociais] estiveram de acordo, mas a imprensa observou esta questão de outra maneira. Um jornalista da Rádio do Exército pediu-me uma entrevista e me perguntou: por quê, de repente, você está interessado na alyiá? Essa é uma pergunta muito boa apesar de ser igualmente irritante. Mas eu pensei que deveria lhe responder em frio e disse: durante muito tempo os judeus pesquisaram os árabes, chegou o tempo dos árabes pesquisarem os judeus. E acrescentei que essa era uma pergunta tola, proveniente dos estereótipos que vocês utilizam: ser paternalistas... os judeus podem me pesquisar, escrever livros sobre mim, mas se um árabe decide pesquisar os judeus... E esta pesquisa estabeleceu um precedente porque ninguém o fez antes".

Essas reflexões levam a um ponto muito importante deste trabalho, já insinuado em outras etapas, a saber: poder-se-ia dizer que a interpretação da sociedade israelense judaica é monopólio de israelenses judeus? Ou, mais precisamente, de judeus, tanto se estes são israelenses como se não? Vários e diferentes dados parecem corroborar esta hipótese. Assim, a história da antropologia em Israel não apresenta pesquisas feitas sobre a sociedade israelense judaica por antropólogos não-judeus; a diferença de antropólogos estrangeiros que fizeram pesquisa sobre druzos, palestinos, beduínos, entre outros. Como exceção a esta regra é preciso lembrar o trabalho de Baldwin, sobre um *moshav* povoado por *ashkenazim* -como parte do Projeto Bernstein, dirigido por Gluckman-; e o já célebre livro de Virginia Dominguez: People as Subject, People as Object: Selfhood and Peoplehood in Contemporary Israel¹².

Duas realidades se encontram nesta questão. A primeira diz respeito à quase inexistência de pesquisas antropológicas sobre a sociedade israelense judaica, levadas a cabo por não-judeus. A segunda, o fato de que as pesquisas sobre os *ashkenazim*, enquanto grupo étnico, sejam marginais em todos os sentidos. Por outro lado, se bem que haja antropólogos interessados nesse grupo, com a exceção do já mencionado trabalho de Baldwin, os antropólogos em questão são estrangeiros judeus, à exemplo de M. Spiro e S. Diamond. Finalmente, Al-haj, o único cientista social israelense que se interessou pela imigração em massa da Ex-União Soviética, é árabe e por ser árabe foi questionado ou interrogado com uma curiosidade não isenta de certa arrogância, sobre o seu interesse em pesquisar

¹² - Esta tendência, por outro lado, se contrapõe à grande produção em história, ciências políticas e de divulgação geral sobre Israel, por autores não-judeus.

judeus (*ashkenazim*).

Em soma, há aqui duas questões que merecem uma interpretação. Por um lado, a quase inexistência de pesquisas antropológicas sobre a sociedade israelense judaica, realizadas por antropólogos não-judeus. Segundo, a marginalidade dos *ashkenazim* para os antropólogos do país. Na medida em que continua a tendência a deixar além da curiosidade antropológica os *ashkenazim*, mesmo após o grande fluxo migratório de russos ocorrido em princípios da década de noventa, uma interpretação desse fenômeno tem que ter por base um resumo crítico da antropologia israelense desde os seus começos. Acredito ser esta a maneira mais razoável de tentar dar uma resposta -ainda que provisória- para explicar este fenômeno. Isto, somado ao fato de que foi um cientista social árabe-israelense o pioneiro em pesquisar os russos (*ashkenazim*), por sua vez, nos levará a refletir novamente nas categorias "native/foreign anthropologist" e a sua importância ou inadequação para o caso israelense. Como variável a ser avaliada, poderíamos lembrar que os antropólogos, cujas obras neste capítulo tentei interpretar, são todos israelenses nativos. Porém, acredito ser esta uma resposta reducionista demais para explicar a virada que eles deram na antropologia do país. A resposta para as interrogações aqui colocadas requer um questionamento da antropologia israelense desde seus inícios, exercício que pretendo fazer nas Conclusões Finais desta Tese.

ANTROPOLOGIA ISRAELENSE: UMA ANTROPOLOGIA JUDAICA?

My only contact with religion goes back to a stage in my childhood at which I was already an unbeliever. During the First World War I lived with my grandfather, who was the rabbi of Versailles. His house stood next to the synagogue and was linked to it by a long inner corridor. Even to set foot in that corridor was an awesome experience; it formed an impassable frontier between the profane world and that other world from which was lacking precisely that human warmth which was the indispensable condition to my recognizing it as sacred. Except at the hours of service the synagogue was empty; desolation seemed natural to it, and its brief spells of occupation were neither sustained enough to overcome this. They seemed merely an incongruous disturbance. Our private religious observances suffered from the same offhand quality. Only my grandfather's silent prayer before each meal reminded us children that our lives were governed by a higher order of things.

Lévi-Strauss

A história que ao longo dessas páginas narrei, ainda que incompleta, deixou pendentes algumas interrogações importantes que tentarei responder para, assim, ter uma idéia mais abrangente do que é fazer antropologia em Israel. Mas poder-se-ia responder a esta interrogação sem realizar cortes cronológicos que revelem as diferenças do que foi e o que é fazer antropologia em Israel? Imagino que a resposta seja negativa. Porém, não pretendo aqui fazer um resumo do que já foi contado e sim, tentar algumas interpretações mais conclusivas sobre a base dos dados colhidos em relação aos diferentes períodos em que dividi a história da antropologia israelense. Nesse sentido, uma questão não abre lugar a dúvidas: é possível identificar algumas tendências que se mantiveram ao longo do tempo e que imprimiram o seu selo à antropologia do país. Entre elas, a mais importante é que a antropologia israelense, como a grande maioria das antropologias periféricas, dedicou-se à análise da própria sociedade. Mas, qual sociedade? Acredito que uma forma de responder a esta pergunta é trazer ao leitor dois grandes eventos levados a cabo pelos cientistas sociais do país em períodos diferentes.

Porém, antes de levar a cabo este exercício, parece-me importante assinalar uma particularidade (poderia acrescentar, dificuldade?) que acompanhou o desenvolvimento desta investigação. Assim, se um dos primeiros achados foi a inexistência de pesquisas sobre os *ashkenazim* entre os antropólogos israelenses

de todas as gerações, o objeto de estudo desta tese, paradoxalmente, é uma comunidade de antropólogos, cuja composição étnica é nitidamente *ashkenazi*¹.

Se as pesquisas sobre comunidades intelectuais a partir de uma abordagem antropológica constituíram uma raridade até poucos anos na história da disciplina, o estudo dos judeus constitui uma área não menos explorada na antropologia. As razões do primeiro fenômeno, ao meu ver, estão intimamente relacionadas com o tardio interesse dos antropólogos em pesquisar grupos "não-exóticos", seguindo o romantismo que deu impulso à consolidação da antropologia.

A segunda questão, i.e., a inexistência de pesquisas antropológicas sobre judeus na antropologia no nível planetário, talvez nos proporcione uma aproximação para compreender porquê os antropólogos israelenses não viram nos *ashkenazim* um grupo interessante para a pesquisa. Contudo, a homologação dessas duas realidades não é mais do que um exercício para tentar encontrar uma resposta à inexistência de pesquisas antropológicas em Israel sobre judeus *ashkenazim*.

Pois bem, partindo do pressuposto que este exercício poderá iluminar algumas questões no que diz respeito à antropologia israelense, parece haver duas interpretações, senão contraditórias, pelo menos muito diferentes em relação às causas que originaram um fenômeno tão atípico na história da disciplina, se levamos em conta que grande parte dos antropólogos (e não menor número de "figuras destacadas" na história da disciplina de todos os países e épocas), foram e são judeus.

Curiosamente, dois pesquisadores nos últimos anos se interessaram nesse fenômeno: Virginia Dominguez, uma antropóloga americano-cubana, não-judia quem, como já foi mencionado reiteradas vezes, escreveu um livro sobre a sociedade israelense; e Howard Eilberg-Schwartz, um estudante para rabino que, após ter sido punido por um sermão no qual tentou abordar antropologicamente o tabu da menstruação no judaísmo, escreveu o inovador The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism.

¹ - Com a exceção dos sociólogos Sammy Smooha e Majid Al-aj da Universidade de Haifa, o quadro de professores titulares nos Departamentos de Sociologia e Antropologia em Israel está composto por pesquisadores *ashkenazim*.

Para Virginia Dominguez, a ausência de pesquisas antropológicas sobre os judeus não deixa de ser um puzzle. É essa a razão que a levará a se interrogar nas primeiras linhas de "Questioning Jews":

"Are certain books too black (or Afrocentric?) for anthropology? Are certain books too feminist (or woman-centered?) for anthropology? Are certain books too Arab (or Muslim?) for anthropology? Are certain books too white (or Eurocentric?) for anthropology? Stringing these options together brings out some of the difficulties of asking and answering the question the two books under review compel me to ask: Is there room in mainstream anthropology for assertive Jewishness, or are such books simply too Jewish for anthropology?" (Dominguez 1993:618)²

A resposta a esta interrogação leva a antropóloga a considerar duas questões. A primeira, diz respeito à existência de uma "ghettoização" no seio da antropologia que relega as pesquisas sobre judeus à outras disciplinas, eg. "Estudos Judaicos" e "Judaica". A segunda, remete ao fato dos antropólogos judeus terem se interessado mais no Outro (não-judeu), estratégia que lhes dispensaria de se identificarem com ou renegarem seu judaísmo³. Isto tudo é suficiente para que Dominguez fale da "existência de um problema da antropologia com o judaísmo".

Para Eilberg-Schwartz, entretanto, a origem da relutância em abordar os judeus antropologicamente, provém de uma longa história que tem o seu auge na modernidade, a qual alimentou a dicotomia "judaísmo vs. religiões primitivas ou selvagens" como estratégia para proteger o status privilegiado do judaísmo e, como decorrência, do cristianismo, da incursão antropológica e, como conseqüência disto, a homologação de ambas as religiões com as consideradas "primitivas". É esta a razão principal que, segundo o autor, deixou os judeus além (ainda que com algumas exceções) da curiosidade antropológica⁴.

² - Os dois textos resenhados pela autora são: *Storms from Paradise: The Politics of Jewish Memory*, de Jonathan Boyarin e *Judaism and Modernization on the Religious Kibbutz*, de Arye Fishman.

³ - Nas palavras da autora: "... a sense of freedom from compulsory ghettoization, a sense of freedom to assert other things, a fear of a backlash against Jews who "refuse to assimilate" into non-Jewish life, a belief that Jewish assertiveness is but a form of self-ghettoization" (Dominguez 1993: 622).

⁴ - A tese do autor, porém, é muito mais complexa. Assim, cronologicamente, se remontando a Idade Média chega à antropologia pós-moderna, para situar o papel dos judeus na matriz da antropologia que, é interessante salientar, ocuparam espaços diversos, ainda que a tendência haja sido a mencionada no corpo do texto.

O que nos dizem esses dados todos? Por um lado, nos remetem à constatação da existência de uma dificuldade da disciplina em lidar com os judeus. Vimos, num outro capítulo deste trabalho, o que seria uma terceira interpretação, i.e., o que Boyarim denomina de "metáforas espaciais e temporais" para delimitar etnicidades, fenômeno que, para ele, é o que inibe os antropólogos para se interessarem pelos judeus. Pois bem, assinalados estas questões, no que se refere exclusivamente aos objetivos desta tese, uma vez que as reflexões seriam muitas, o que resulta relevante, acredito estar resumido em três pontos principais. Primeiro, se bem que os judeus, enquanto grupo étnico foram relegados à margem da antropologia em geral, ainda os judeus, cujas origens se remontam à Ásia y à África, constituíram o Grande Tema da antropologia israelense. Segundo, o "diálogo" entre antropólogos israelenses judeus e árabes entre si; e os diálogos entre antropólogos israelenses e antropólogos estrangeiros, tanto judeus como não-judeus -assim como estes diálogos foram trazidos ao leitor, ainda que fragmentados- corrobora até quê ponto é relevante o que Dominguez denomina de "assertiveness" entre os antropólogos judeus em relação ao judaísmo e, acrescentaria eu, em relação ao sionismo. O terceiro ponto já foi insinuado na introdução desta tese, ainda que privilegiando outras dimensões às que nesta parte acredito importantes salientar. Assim, se naquele espaço coloquei o que me pareceram ser as dificuldades mais relevantes para que uma antropóloga judia, que morou em Israel e lá se formou em antropologia pesquisasse, desde um outro espaço acadêmico e nacional, antropólogos que foram seus professores; o que aqui me parece significativo salientar é o fato de que uma antropóloga judia pesquise uma comunidade de judeus; aliás, uma comunidade judaica *ashkenazi*⁵. Tentarei discutir as três questões por separado já que, elas nos remeterão, inevitavelmente, a outros tópicos.

⁵ - Talvez seja importante informar que eu mesma pertença a esse grupo.

Antropólogos judeus pesquisam judeus: uma inovação na matriz disciplinar?

Em outubro de 1966, um Simpósio que deixou a sua marca na história das Ciências Sociais do país teve lugar na Universidade Hebraica de Jerusalém, e levou por nome "The Integration of Immigrants from Different Countries of Origin in Israel". Elihau Eilat, que abriu o mencionado evento, salientou a sua importância com as seguintes palavras:

"O número de tribos⁶ que chegaram da diáspora a Israel desde o estabelecimento do Estado até a atualidade é maior que o número de tribos que libertou Moshé Rabeinu⁷ do Egito; e neste processo de mistura das diásporas em nossos dias, o que falta é o período de quarenta anos de errar pelo deserto, época na qual se cristalizou, em grande medida, o caráter ético e espiritual do povo de Israel em caminho à terra que lhe foi prometida. O nosso número de tribos é várias vezes superior, não só numericamente, mas também em relação à sua origem, o nível de sua cultura, a língua, os costumes, etc. Muitas delas atravessaram não só territórios enormes desde o ponto de vista físico em direção a Israel, senão também caminharam um longo caminho desde o ponto de vista da distância histórica, uma vez que passaram, em muitos casos, de condições da Idade Média, à condições de uma sociedade moderna, dinâmica e progressista" (1969: 3)⁸.

Extrapolando os objetivos aqui propostos a análise das diversas palestras e do debate final do mencionado Simpósio (debate, aliás, cujos protagonistas foram todos sociólogos). Todavia, um ponto ou, mais precisamente, um termo se destaca no trecho citado -e na palestra de Eisenstadt, por exemplo (cf. 1969: 9-7), este é: "tribo". Assim, ainda que as questões discutidas, como foi explicitado pelo nome dado ao Simpósio, dizem respeito aos problemas que enfrentou a sociedade israelense da época, como conseqüência do grande fluxo de imigrantes de diversas origens que em poucos anos acolheu, uma realidade foi demonstrada ao longo desta tese: só uma categoria (ou uma suposta categoria) de imigrantes despertou a curiosidade dos cientistas sociais -tanto sociólogos como antropólogos-: os imigrantes da Ásia y da África. Dizendo de outro modo: se bem que de forma tácita os *ashkenazim* também parecem entrar na categoria de "tribo", as "tribos" que durante décadas foram pesquisadas pelos cientistas sociais, e cujos problemas foram discutidos, se circunscreveram àquelas que tinham todas as

⁶ - O termo "tribo" faz referência às Doze Tribos de Israel.

⁷ - *Moshé Rabeinu*, literalmente: Moisés o nosso Rabino, forma canonizada pelos judeus religiosos para se referirem a Moisés.

⁸ - Os grifos são meus.

características que despertaram a curiosidade dos antropólogos em todas as latitudes: o exotismo concebido como aquilo que não é ocidental, ou se é ocidental, ainda pertence a uma fase evolutiva próxima às "condições de vida da Idade Média".

Assim, se a comunidade israelense de cientistas sociais, pelas razões que levam todas as comunidades periféricas de cientistas sociais, investiu todo o seu esforço no estudo da própria sociedade, é óbvio o fato de que essa sociedade, composta por uma maioria de cidadãos judeus, levasse antropólogos e sociólogos a se interessarem por o grupo étnico tão relegado pela investigação antropológica em outras latitudes. Porém, não todos os judeus se transformaram em alvo de pesquisas e sim um grupo determinado, as já mencionadas *edot ha'mizrach*. Poder-se-ia, então, falar deste fenômeno, como uma ruptura frente à tendência geral na antropologia que, pelos judeus como grupo étnico, se desinteressou ao longo de décadas? Acredito que a resposta seja, em parte, negativa. Por um lado, a tácita "divisão intelectual do trabalho" na Academia israelense, que se institucionalizou desde os começos, contribuiu, em grande medida, à concretização desse fenômeno. Ela pode ser resumida na seguinte forma: os árabes, de forma geral, se transformaram em patrimônio, quase exclusivo, dos Orientalistas; as religiões populares, do Folclore; por último, os judeus, ficaram na área da Sociologia e Antropologia. Todavia, se todas as "tribos" de Israel se transformaram em potenciais objetos de pesquisa para os cientistas sociais, de fato só aquelas sub-unidades étnicas que realmente se pareciam com as "tribos" -assim como elas foram "encontradas" por antropólogos de todos os países-, despertaram a curiosidade dos cientistas sociais israelenses. E se assim como Spiro e Diamond, antropólogos judeus não-israelenses- Yonina Talmon, inspirada em Buber, também interessou-se em pesquisar o *kibbutz*⁹, essas pesquisas constituíram um capítulo muito pequeno na história da disciplina do país.

Em outra ordem de análise, observamos que nos primeiros intentos de mergulhar na antropologia propriamente dita, os sociólogos/antropólogos -como decidi denominá-los- que trabalharam no Jewish Agency's Settlement Department, desenvolveram um papel mais próximo ao de "legisladores" que ao de "intérpretes". Essa tendência, que se perpetuou por longas décadas, parece estar

⁹ - A composição étnica dos *kibbutzim* em Israel é, basicamente, *ashkenazi*.

sintetizada no primeiro livro de Shokeid, The Predicament of Homecoming, onde explica que o seu interesse em pesquisar os marroquinos provém da importância em estudar uma cultura "which is doomed to disappear". Esse tipo de observação, de forma alguma pode ser julgada como uma observação neutra, e sim como um juízo que tem o poder de influenciar, em um grau ou outro, a "condenação à morte" da cultura dos marroquinos. Assim, é válido se perguntar o seguinte: numa sociedade em que as elites políticas motivaram a consecução do ideal da Mistura dos Exílios que, já vimos, na realidade implicou a ocidentalização das sub-unidades judaicas étnicas provenientes da Ásia e da África, quês possibilidades de desenvolvimento estavam abertas a uma cultura, cuja existência virtualmente lhe estava negada em princípio? A expressão *kipuach edot ha'mizrach* (literalmente: a discriminação das comunidades do Oriente), difundida na sociedade israelense até os dias de hoje, remete a uma resposta negativa. Como procurei deixar claro nesta tese -através da análise dos textos antropológicos produzidos na última década, e cujo objeto de pesquisa foram as *edot ha'mizrach-*, os imigrantes do Oriente Médio lograram resignificar e resimbolizar a sua cultura no contexto da sociedade israelense, para assim, lhe dar continuidade. Todavia, esse constituiu um longo processo de luta em procura de um espaço que, considero pertinente assinalar, continua até hoje.

Vimos, também, as interpretações dos próprios antropólogos israelenses, em diferentes períodos, para explicar a ausência de pesquisas sobre os *ashkenazim* (cf. cap. IV e conclusões da Quarta Parte). Se a esse fato somamos a quase inexistência de antropólogos estrangeiros que pesquisaram a sociedade israelense judaica, torna-se difícil abordar as pesquisas sobre as sub-unidades étnicas judaicas provenientes dos países islâmicos como sendo uma ruptura com a tendência difundida na antropologia em geral, i.e., de omitir dos temas "pesquisáveis", os judeus. Além do mais, poderíamos ir além e interpretar o grande interesse que despertaram nos antropólogos israelenses as sub-unidades étnicas judaicas provenientes da Ásia e da África, como uma estratégia que revela a continuidade no seio da antropologia israelense, com a tendência observada na antropologia de outras latitudes. De fato, o interesse nessas sub-unidades étnicas, justificados por questões políticas, expressadas na necessidade de facilitar "a boa adaptação delas à nova sociedade israelense, moderna e secular", **concretamente** afastou os antropólogos dos judeus ocidentais como objeto de pesquisa. Interpretações em

relação a esta questão foram colocadas ao longo deste trabalho, tanto as dos próprios nativos, como da pesquisadora.

Todavia, acredito que duas questões merecem ser refletidas para concluir esta discussão. A primeira diz respeito à inexistência de pesquisas sobre a sociedade israelense judaica, levadas a cabo por antropólogos estrangeiros, principalmente, por antropólogos não-judeus. Como explicar esta realidade? Aliás, a sociedade israelense, geograficamente, pertence a uma área muito pesquisada por antropólogos ocidentais. Numa outra ordem de análise, se levamos em conta que a grande maioria da produção antropológica israelense é veiculada através de revistas acadêmicas e editoras anglófonas (e isto sem levar em conta as notícias que a imprensa internacional difunde sobre Israel de forma contínua), é de se presumir que os antropólogos de todos os países tenham um conhecimento bastante atualizado da sociedade israelense e da sua "quota" não desprezível de exotismo, eg. a grande variedade e quantidade de grupos e sub-unidades étnicas, o confronto entre diferentes religiões, entre outros. Por quê, então, a relutância a pesquisá-la? Poderíamos nos aventurar a enunciar a existência de um monopólio da interpretação da sociedade israelense judaica que está em mãos de judeus? Antes de tentar dar uma resposta, considero pertinente ver como compreendem esta questão os antropólogos do país. Vejamos alguns depoimentos. Citarei em extenso porque considero que eles nos fornecerão dados interessantes que, por sua vez, nos reportarão a outro tópico que pretendo discutir.

"Parece existir alguma zona fechada nessa área. Por quê sucedeu assim? Por quê continua sucedendo? Não sei. Em realidade, é uma boa pergunta. Mas isso também depende da iniciativa dos outros. Se de todas formas viesse alguém, deveria fazer isso com muita seriedade porque esta é uma sociedade muito complexa. Vamos a pensar da seguinte maneira: se alguém vai pesquisar o Marrocos e pretende escrever um livro sobre o Marrocos, não terá que competir, estou falando de forma geral, com muitos antropólogos marroquinos. Terá que ler alguns livros mas sairá com a sensação de que sabe do que está falando. Mas alguém que viesse a Israel a fazer um trabalho sobre os israelenses, a possibilidade de que possa... Bom, um trabalho crítico, sem lugar a dúvidas, poderá fazer. Mas a possibilidade de que possa entrar num espaço que já foi analisado desde dentro por pessoas que conhecem a língua, conhecem a história e têm uma formação ocidental e que conhecem a antropologia em profundidade. A vantagem dessa pessoa de pesquisar a sociedade israelense judaica, digamos, não é

gritante. Essa pessoa terá que se prover de uma bagagem muito séria, e não poderá vir por dois anos e dizer isto ou aquilo. Ele não conhece a língua, não conhece bem o judaísmo, e não conhece o suficiente o conflito desta sociedade que é também político, que é também árabe, que é também judeu, e também religioso e também laico".

"Por quê os antropólogos não-judeus não estudam os judeus de Israel?... Eu tenho a tendência a pensar que os antropólogos não-judeus no exterior não escrevem sobre os judeus pela mesma razão de que muitos antropólogos se interessam pelo exótico, pelos débeis, e o interesse pelos grupos dominantes é muito menor... No entanto, é verdade que a sociedade israelense é exótica; mas ao mesmo tempo emana muito poder e eu penso que o problema dos antropólogos com os espaços de poder é uma questão verdadeira. E isto produz um receio, na verdade, produz muitos receios. E eu penso que Israel não logrou *to fool* os antropólogos e se mostrar como um *under-dog*. Talvez os políticos de Israel puderam convencer por muito tempo que os judeus aqui eram os *under-dogs*. Mas quem se interessa pelos aspectos sociais e sociológicos sabe muito bem quem são aqui os dominantes e os antropólogos não se apressuram a estudar o lado dominante. Isso acontece em qualquer contexto. Talvez tudo esta seja uma explicação muito parcial e não estou seguro que responda à sua pergunta... Desde outro ângulo, em penso que os judeus em qualquer lugar do mundo são um objeto nada fácil para a antropologia. Relativamente, há muito poucas pesquisas sobre os judeus em relação a sua dispersão e importância como povo".

"Sim, para mim existe alguma coisa muito estruturada no nível da antropologia internacional. Eu não lhe posso dar uma resposta [da inexistência de antropólogos não-judeus que pesquisaram a sociedade israelense judaica], mas é uma interrogação que me faço há vários anos. É algo que me preocupa. Eu não sei por quê deixam aos judeus pesquisar os judeus de Israel como se esse fosse um monopólio dos judeus... Não sei. Eu não tenho a resposta. Não sei, não sei. Antes da Segunda Guerra Mundial houve muitos antropólogos judeus e não-judeus que chegaram aqui para fazer pesquisas. Após 48, já não. Eu ignoro o porquê, mas tenho certeza de que há alguma coisa muito importante atrás de tudo isto".

"... para uma parte das pessoas eu, talvez, tenha uma resposta a sua pergunta: e é que elas têm medo da reação dos árabes. Isto é certo em relação a Geertz. Ele veio aqui e foi bem recebido. Mas durante vinte anos nunca veio aqui. E a razão é que ele teve medo de que isso prejudicasse as suas relações com o mundo árabe. Agora, também existem entre os antropólogos aqueles que odeiam Israel, literalmente.

São, literalmente, inimigos de Israel. E lhes está permitido. É legítimo. E é essa a razão pela qual eles nunca vieram nem virão aqui".

"Por que não vêm antropólogos estrangeiros a Israel?... Olhe, eu não sei a resposta. Vou pensar em voz alta. A porcentagem de judeus entre os acadêmicos americanos e ingleses é muito alta. Então, a seleção é diferente. Muitos chegam aqui como parte de uma busca de si mesmos. Essa é uma razão que explica a vinda de antropólogos judeus. Outra, como tema para os antropólogos, Israel não pode competir com outros lugares pelo seu exotismo. Não!, essa não pode ser uma razão; há antropólogos no Japão e em outros vários lugares. Talvez não haja suficientes recursos, bolsas, etc. para vir até aqui. Outra razão, a terceira, é que talvez isso não seja politicamente correto. Como por exemplo, até poucos anos atrás, havia antropólogos que pesquisavam a África do Sul, mas não os africanos, porque os brancos estavam no poder. Os antropólogos têm uma máscara de esquerdistas, que estão a favor dos oprimidos, etc. Pode ser que esta seja uma resposta, mas não tenho certeza".

Cabe aqui uma pausa para que se possa dimensionar todos esses dados. Assim, ainda que as certezas sejam poucas e o interesse na questão, grande, há algumas constatações que, segundo meus interlocutores, não parecem exigir uma interpretação arriscada. E esta diz respeito às desvantagens dos antropólogos estrangeiros potenciais não-judeus que tentassem fazer pesquisa sobre a sociedade israelense judaica.

Várias vezes, ao longo desta tese, lembrei o livro de Virginia Dominguez, People as Subject, People as object: Selfhood and Peoplehood in Contemporary Israel, publicado em 1989. A sua abordagem inovadora tenta, abrangendo a sociedade israelense de forma holística, identificar os processos através dos quais se constroem e se objetivizam as categorias, por ela denominadas de "Peoplehood" e "Selfhood". Entretanto, uma vez que o objetivo desta tese é a antropologia israelense, em lugar de me aprofundar no texto de Dominguez, considero mais relevante indagar das reações que ele provocou na comunidade israelense de antropólogos. Isto nos mostrará, a partir de uma outra perspectiva, talvez mais concreta, a razão da ausência de antropólogos não-judeus que pesquisam a sociedade israelense. As respostas foram todas quase que idênticas. Assim, ainda que destacando o valor do objetivo auto-imposto pela pesquisadora, todos os meus interlocutores foram unânimes em afirmar que pouco ou nada aprenderam sobre a

sociedade israelense com a leitura do livro de Dominguez. Contudo, há uma interpretação crítica do seu texto, que considero importante destacar. Numa resenha do mesmo, Handelman, conclui:

"In present-day Israel, emic historical process increasingly invokes the Holocaust as the paradigm of the destruction of Jewish peoplehood, but one that leads inevitably to the formation of the Jewish state and the re-formation of collectivity. Ironically, the symbolism of the Holocaust is of definitive relevance to formulations of 'ethnicity' in Israel. Although the Holocaust is interpreted in various ways, the annihilation it signifies is a historical fact. Yet in a sophisticated book so devoted to the creation of peoplehood, history (both emic and etic) is oddly absent" (Handelman 1991:107)¹⁰.

Se estas ponderações têm algum sentido, poderíamos estar mais próximos a procurar uma resposta à interrogação colocada, i.e., é possível afirmar que a interpretação antropológica da sociedade israelense judaica constitui um monopólio de antropólogos judeus -tanto israelenses como não-israelenses-? Pois bem, os depoimentos citados, tanto em suas considerações de índole pragmática, como aquelas centradas em aspectos políticos e nitidamente epistemológicos nos levam à convalidação de uma das hipóteses deste trabalho, a saber: a interpretação da sociedade israelense judaica é monopólio de antropólogos judeus, tanto se esses são israelenses como se são estrangeiros. Nesse sentido, poderíamos fazer uma analogia entre a antropologia israelense -no que diz respeito a este tópico- e a sociedade israelense ou, mais precisamente, o que o filósofo Agassi denomina de "Novo Mito Sionista. Assim, segundo esse mito, o Estado de Israel pertence tanto aos israelenses como aos judeus do mundo inteiro, fenômeno que cria não poucos paradoxos uma vez que, por um lado, o Estado é representativo e responsável por mais categorias que as de seus cidadãos; e por outro, não representa a todos seus cidadãos, i.e., os árabes (cf. Agassi 1993).

Vimos que os antropólogos estrangeiros não-judeus que pesquisaram a sociedade israelense judaica são muito poucos, e seus trabalhos não podem ser considerados paradigmáticos nessa área; simultaneamente, a "divisão intelectual do trabalho" na Academia israelense, levou a que por longas décadas a grande

¹⁰ - A observação de Handelman em relação ao espaço que a antropóloga concede ao Holocausto na configuração de identidades coletivas e etnicidades na sociedade israelense, pode ser corroborada num outro contexto: na resenha de Dominguez "Questioning Jews". Nela, a autora afirma: "Those to choose to be assertively Jewish do so in an era that is officially post-Enlightenment and post-Emancipation -in other words, in an era (the Nazi period obviously excepted) that no longer imposes Jewishness on Jews" (1993:622). Os grifos são meus.

maioria de pesquisas sobre os árabes fossem levadas a cabo pelos Orientalistas. E ainda que eu não possa identificar com certeza as condições necessárias e suficientes que levaram a "institucionalização" desta realidade, não há lugar para dúvidas quanto ao fato dos judeus israelenses serem objeto de pesquisa de um grupo minoritário (privilegiado?) de antropólogos: os antropólogos judeus.

Porém, esse monopólio na interpretação da sociedade israelense judaica, carrega em si mesmo uma outra questão que constitui o seu resultado previsível e que, parece remeter a um outro monopólio. Pelo menos, essa é a interpretação de Virginia Dominguez que, nas últimas páginas do seu livro dedicado à sociedade israelense, comenta a reação de um colega israelense (judeu) perante o texto. Considero as reflexões da autora sumamente interessantes e pertinentes para o que aqui nos interessa. Assim:

"In the exchange with Ary, I saw semantics as well as pragmatic components of the constitution of otherness and its relations to the collective self. My mistake may have been cultural and epistemological, but his concern was not simply that I had made a mistake. Representation and control were his subtext. He sought some control over my representation of him and his "people", though he acknowledged he had no recourse other than persuasion. My otherness was indexed in his objection. It was not just that I linked otherness to selfhood in a way foreign, even offensive, to Arye. It is also that I did so. Suddenly my non-Jewishness became relevant. I sensed the need to return to an exploration of the issue of the right and authority that I raised in the introduction to this book. I sensed that the exchange with Arye was yet another manifestation of the struggle to shape the collectivity commonly referred to as Israeli society, that the constitution of the other is part of the constitution of the self, and that, therefore, control over the constitution of the other is explicitly or implicitly always part of the struggle over the constitution of the collective self. That I was not Jewish mattered. In appropriating their constitution of their other, I was "othernizing" their other - "liberating" the other from its author(s). It wasn't quite clear what I was, thereby, doing to the self" (Dominguez 1989:157-8).

Isto tudo sugere que a interpretação da sociedade israelense judaica -the interpretation of 'the selfhood'-, fazendo minha a terminologia de Dominguez, está intimamente relacionado com a interpretação que esse 'self' faz do Outro. Esta observação, ainda que aguda e pertinente, não deveria nos surpreender, uma

vez que seria difícil pensar numa construção da identidade coletiva dos israelenses ('the selfhood') que não seja contrastiva, i.e., que não tivesse nos árabes o seu espelho. Porém, uma vez que pesquisas sobre grupos étnicos e religiosos israelenses não-judeus alimentou a curiosidade de diversos antropólogos não-judeus do mundo inteiro, essas interpretações devem ser tomadas com certa ressalva. Acredito que o ponto crucial da observação de Dominguez se situa, justamente, na relação que a autora "descobriu"?, "construiu"?, entre israelenses judeus e israelenses não-judeus.

As considerações até aqui colocadas levam a uma outra interrogação: com quem dialogam os antropólogos israelenses? Esta curiosidade tem por base o fato de que, por um lado, os antropólogos israelenses dedicados à investigação da sua própria sociedade, publicam os seus textos em revistas e editoras estrangeiras e, por outro, não existem pesquisas antropológicas sobre a sociedade israelense judaica levadas a cabo por antropólogos estrangeiros. Poder-se-ia dizer que esta realidade transforma a longa lista de publicações de cientistas sociais israelenses no estrangeiro num monólogo que a própria comunidade leva a um campo externo? No entanto, devo salientar que a análise desta estratégia de difusão de obras académicas, que me parece ser uma das tipicidades da comunidade israelense de antropólogos, deixa de lado o que denominei de "diálogos" entre os antropólogos do país e antropólogos de outras regiões. Isto, partindo do pressuposto que eles, ainda que significativos para a compreensão da antropologia israelense dos últimos anos, ainda constituem textos que, de forma alguma, podem ser considerados como pertencentes ao "mainstream" da antropologia do país.

A antropologia israelense: uma antropologia "metropolitana" ou uma antropologia "periférica? Algumas considerações.

Muitas questões foram trazidas ao leitor no que diz respeito à antropologia israelense. Mas, se apesar disto, ele quisesse ter um acesso primário à "construção antropológica" da sociedade israelense, qual seria a estratégia a seguir? Poder-se-ia dizer que, de não conhecer a língua hebraica, o curioso potencial deveria se esquecer de tal empresa? A resposta é taxativa: não! O simples acesso à bibliografia antropológica escrita em inglês pode ser considerada

uma excelente entrada na antropologia israelense. Vimos que a razão desse fenômeno é o fato de que a grande maioria de textos antropológicos produzidos em Israel são escritos em inglês. Também foi observada a alta frequência de textos israelenses publicados nos jornais acadêmicos anglófonos mais prestigiosos. Além do mais, uma minoria pequena destes é logo traduzida ao hebraico.

Seria, então, esse, um dado que, corroborando o nível de aceitação dos textos produzidos por uma comunidade de antropólogos muito pequena no âmbito internacional abriria como decorrência, tido como o mais prestigioso- abriria espaço para afirmar que a antropologia israelense constitui parte dessa antropologia metropolitana? Considero essa interrogação pertinente uma vez que, a leitura de outros "*case-studies*" de antropologias periféricas, mostram um confronto com a(s) antropologia(s) metropolitana(s); ou a impossibilidade das antropologias periféricas de entrar no campo da(s) antropologia(s) metropolitana(s), i.e., a dificuldade de publicar nos jornais internacionais. No que diz respeito à antropologia israelense, não se observa nenhum desses fenômenos. Para melhor ilustrar esta questão, à guisa de exemplo, ainda que esses sejam muitos, é ilustrativo fazer menção a um texto de Peirano. Nele, a antropóloga leva a cabo uma comparação entre as diferentes relações que mantêm as comunidades brasileira e indiana de antropólogos com os centros metropolitanos. O que me parece ser o centro da reflexão é o fato de que essas relações, ainda que diferentes, são compreendidas como conflitivas *a priori* (cf. Peirano 1995). Desta maneira, segundo a autora, enquanto os indianos se autocriticam em relação a sua falta de criatividade, à subserviência aos modelos importados e desenvolvem certo mimetismo com teorias externas, a antropologia estabelecida na Índia ainda tem um forte componente indiano que se combina com os paradigmas ocidentais. No caso brasileiro, a relação com a(s) metrópoles se expressa num complexo de inferioridade que a comunidade de antropólogos sofre em relação aos "centros" -tanto europeus como norte-americano-. Numa outra ordem de análise, enquanto os antropólogos indianos mantêm um diálogo fluido com os antropólogos ingleses; os antropólogos brasileiros, a pesar de criarem abordagens inovadoras e conceitos novos, por escreverem em português -dado não tematizado na análise da antropóloga- não atingem o espaço acadêmico internacional (ou metropolitano). Assim, se Peirano para chegar a estas conclusões incursiona nas tradições de ambas as comunidades de antropólogos e como decorrência, de ambas as sociedades, me parece que omitir da análise ou dar por obvio o fato de que os antropólogos indianos têm o

recurso da língua inglesa para se comunicar com seus pares no estrangeiro, em contraposição aos antropólogos brasileiros, constitui uma lacuna na análise. No entanto, vemos que para Blok & Boissevain, uma das razões principais do papel modesto da antropologia holandesa no espaço acadêmico internacional está na barreira da língua inglesa que, segundo os antropólogos, poucos colegas dominam¹¹.

No que diz respeito à comunidade israelense de antropólogos, vimos que a língua inglesa não constitui um impedimento. Além do mais, entre os meus interlocutores, houve vários que salientaram o fato de que escrever antropologia em hebraico é, para eles, um exercício muito difícil, a tal ponto, que alguns enviam a tradutores os textos por eles escritos em inglês. Por outro lado, nas entrevistas ficou claro que apesar de que os antropólogos israelenses se afirmam enquanto israelenses, ainda existe uma falta de questionamento no que diz respeito às suas relações com a Academia Inglesa e Norte-americana¹². Dizendo de outro modo: se os antropólogos latino-americanos em geral sentem certo desconforto perante os centros metropolitanos, que se expressa num complexo de inferioridade que faz com que as teorias lá desenvolvidas entrem no seio das Academias locais num ritmo vertiginoso; e outras comunidades de cientistas sociais "não-ocidentais", se confrontam com a Academia metropolitana pela "construção" do Outro não-ocidental que esta perpetuou ao longo de décadas; no caso israelense, ainda que a tendência seja a importação de teorias da Inglaterra e, principalmente, dos Estados Unidos, não há nenhum desconforto por parte dos antropólogos perante tal situação. Mais precisamente, nas conversas com meus interlocutores, não me pareceu que houvesse uma "luta" que confrontasse os antropólogos israelenses com os antropólogos norte-americanos e/ou ingleses pela imposição de abordagens ou teorias alternativas. Muito menos, um questionamento da importância do inglês como língua franca, cujo valor de câmbio é indiscutível nas Ciências contemporâneas.

¹¹ - "... Dutch is not a world language. While many anthropologists abroad read English, French, and German, few can decipher Dutch. The journals of international standing among anthropologists are published in English and French. Dutch academics may speak fluent English, but their command of the written language is often insufficient to submit their work to editors of international journals" (Blok & Boissevain 1984: 338-9).

¹² - Excluo a Academia francesa uma vez que não existem relações entre esta e a Academia israelense. Um fato que corrobora esta questão é a ausência do paradigma estruturalista e da escola francesa de antropologia como referencial teórico nos textos antropológicos israelenses.

Mas, poder-se-ia afirmar que o fato de se conceberem como pares em igualdade em relação aos seus colegas no estrangeiro, e o reconhecimento com o qual são aceitos, podem ser concebidos como dois fatores necessários e suficientes para afastar a antropologia israelense do "provincialismo acadêmico", contra o qual lutou desde os começos? Luta que, aliás, foi encorajada, como mencionei em várias oportunidades, com muita força desde a institucionalização das Ciências Sociais do país, pelos seus Pais Fundadores, entre eles, Eisenstadt e Ben-David.

Para tentar responder a esta questão, acredito que o primeiro passo é definir o que é considerado "provincialismo" ou "periferia" na Academia de um país¹³. Só após termos identificado o significado desses termos, poderemos chegar a uma resposta conclusiva. Assim, Ben-David, quem escreveu em 1962 um texto titulado "Scientific Endeavour in Israel and in the United States", afirma:

"My proposition is that if countries with limited intellectual resources are isolated from large scientific centers, so that they try to become autarchic in their research, they will inevitably drift toward dangerous mediocrity. They may be saved from this process of intellectual Balkanization by attaching themselves closely to a scientific metropolis. One may say that the only way of avoiding provinciality is to accept with good grace the role and status of a scientific province, and make the best of this fact" (Ben-David 1962: 13).

Todavia, ainda que para Ben-David as metrópoles não estão imunes a se transformarem em "províncias", i.e., a se fecharem em si mesmas, a sua preocupação maior é com as Academias "provincianas" por definição, cujo único recurso para manter um standard científico aceitável é a criação de uma rede de relações intensas com a Academia metropolitana. Fenômeno que, para o sociólogo, só pode ser atingido com a exposição para as "metrópoles" dos acadêmicos que nas "províncias" desenvolvem as suas atividades¹⁴.

¹³ - Assim, ainda que as categorias "periferia" e "provincialismo" não devam ser tomadas como sinônimos, o que se pretende destacar nesta parte do trabalho é o fenômeno de que ambas remetem ao fato de que as comunidades de intelectuais incluídas em uma ou outra das categorias supracitadas, não desenvolveram os paradigmas da(s) disciplina(s); e sim fizeram uma "domesticação" ou "adoção" dos paradigmas desenvolvidos nos "centros" ou nas "metrópoles".

¹⁴ - Em relação a Israel, Ben-David confirma a sua proposta ao afirmar: "The way and the extent to which contact with metropolitan (which is at present mainly American) sciences corrected some of the shortcomings inherent in small size can be seen from the developments in Israel since 1949. There has been a constant flow of students and scientists to and from America, and to a lesser extent other countries, and local achievements are constantly held up to the mirror of universal standards... It is an unwritten but consistently enforced rule that one has to publish in English and, for senior appointments, in "central" publications. This has eliminated most of the scientific idiosyncrasies. Israeli research may often be mediocre, but it is probably conducted in ways and with methods that are linked to the important questions of present-day science" (Ben-David 1962:13).

As conversas que mantive com os cientistas sociais israelenses e a re-leitura dos textos tentando focalizar a atenção neste tópico, me levam a pensar que a concepção de Ben-David continua vigente entre os antropólogos e sociólogos do país. Mas, poder-se-ia afirmar que existe uma concepção hegemônica do que é "província" ou "periferia"¹⁵ nas ciências? A resposta é negativa. Assim, em relação à antropologia, que é a disciplina que aqui nos interessa, para Gerholm e Hannerz, que escreveram a introdução de uma antologia de textos sobre antropologias periféricas na prestigiosa *Ethnos*, são três as grandes diferenças que distinguem as antropologias "centrais" das "periféricas". Primeiro, as antropologias centrais estão interessadas, ante tudo, com o que acontece "em casa" e, em alguns casos, no que acontece em outras metrópoles; segundo, os antropólogos das periferias se interessam pela realidade de suas sociedades e pelo que nas metrópoles sucede; terceiro, a relação entre as diferentes antropologias periféricas é quase que inexistente (cf. Gerholm e Hannerz 1982: 7).

Partindo do pressuposto que esta é uma concepção mais adequada à visão de Ben-David, poderíamos incluir, sem lugar a dúvidas, a antropologia israelense na categoria de antropologia periférica. Um texto sobre a sociologia da família em Israel ilustrará a condição de periférica das Ciências Sociais do país, já que ele é revelador do valor dado pelos cientistas sociais israelenses à Academia norte-americana¹⁶. Assim:

"Israeli sociologists are fully aware of the problems involved in presenting Israeli sociology to the international community. To overcome some of these drawbacks, the Israeli Sociological Association (ISA) publishes collections of articles by Israeli scholars, each volume devoted to a different subject... Ironically, the only articles accepted for the ISA collections are those already published in peer-review journals in the English language. Thus, even when Israeli sociologists have control over their self-representation to foreigners, they still chain themselves to the same external dictates, thereby presenting Israeli sociology in American translation" (Shamgar-Handelman 1994:28-9).

¹⁵ - Acredito interessante destacar que Ben-David, quem escreveu o mencionado texto, influenciado pelo paradigma parsoniano, fale de "metrópoles" e "províncias" e não de periferia, ainda que o termo "periferia" aparece ao longo do texto.

¹⁶ - Todos os dados colhidos ao longo desta pesquisa fazem com que o fenômeno atribuído por Shamgar-Handelman à sociologia da família em Israel possa ser extrapolado à antropologia do país.

Em resumo: as Ciências Sociais israelenses gozam de uma aceitação no marco da Academia internacional, porém, para se apresentar "em casa" precisam da legitimação daquela. Assim, ainda que aceita na metrópole, principalmente nas Academias norte-americana e inglesa, a antropologia israelense cumpre com as características principais das antropologias periféricas, a saber: primeiro, o seu referente teórico principal -senão, único- é a metrópole¹⁷; segundo, não existem relações estreitas entre a comunidade israelense de antropólogos e outras comunidades consideradas periféricas. Em relação a este tópico, a reflexão de um antropólogo israelense da geração mais jovem pode encerrar esta discussão. O que se segue é o que me disse esse antropólogo quando lhe perguntei qual foi o critério para convidar Ulf Hannerz ao Congresso da Associação Israelense de Antropologia, levado a cabo em 1995:

*"Os critérios são os de um Estado periférico que procura se relacionar com o centro. Essa é uma questão clara. E sempre as pessoas que foram convidadas [aos diferentes Congressos de Antropologia], eu poderia dizer... são pessoas que **have made their mark in the American anthropology**; talvez, também na antropologia britânica. Essa é toda a história. E eu vou me ocupar de que isto continue assim porque, olhe, se as pessoas jovens do Departamento têm a oportunidade de adiantar as suas carreiras profissionais, de serem convidadas a escrever nos jornais mais importantes, nos jornais centrais, essa possibilidade é maior se uma pessoa como Ulf Hannerz, que está no corpo editorial de cinco revistas prestigiosas, vem a Israel. Logo ele recebe a carta de um doutorando de Israel que lhe escreve que tem um artigo e lhe pede a sua opinião, se vale a pena enviá-lo. Essas são as nossas necessidades porque somos uma comunidade muito pequena, muito nova, muito periférica. E antes de começar a fazer intercâmbios periféricos, com todo o respeito que me inspira o seu projeto... consigo enxergar que ele, talvez, pretende deixar de lado os Estados Unidos..."*

As considerações de índole pragmático parecem ser decisivas na escolha que fazem os antropólogos israelenses, tanto no que diz respeito ao espaço para publicar os seus textos, como nas relações que estabelecem com seus colegas do exterior. Os frutos dessa política são evidentes se tomarmos em consideração o status da antropologia israelense no âmbito da antropologia anglófona. Contudo, também foi possível observar que, nos últimos anos, houve alguns confrontos entre ambas as comunidades. O vimos na rejeição do texto de Shokeid, no diálogo

¹⁷ - Contudo, deve se salientar uma exceção a esta regra: as teorias de Eisenstadt sobre a modernização; e, curiosamente, a teoria de Ben-David sobre a sociologia da Ciência.

pouco amigável entre ele e Swedenburg, e na impossibilidade de Shokeid dialogar "fora de casa" com Van Teeffelen. E se bem que esses possam ser considerados a exceção à regra, ainda é pertinente nos interrogar se o espaço acadêmico externo que, aliás, é o espaço *par excellence* onde publicam os antropólogos israelenses, lhes está garantido como conseqüência da longa tradição que assim o construiu. Não é a minha intenção fazer prognósticos a respeito, mas acredito ser importante destacar que uma mudança, ainda que apenas esboçada, pareceria estar ocorrendo entre os editores das revistas norte-americanas que apresentam uma postura cada vez mais radical de aquilo que pretendem ver como politicamente correto.

Comecei esta seção afirmando que não é necessário o conhecimento do hebraico para ter um panorama mais do que certo, do quê é a antropologia israelense. Esta afirmação tem por base o fato, várias vezes repetido, de que a grande maioria dos textos antropológicos israelenses são escritos e publicados em inglês. Porém, ao longo desta tese, também tentei aproximar o leitor, se assim posso me expressar, a duas "construções antropológicas" da sociedade israelense. Uma, veiculada na língua hebraica; a outra, no inglês. Se esta diferença não tivesse sido considerada desde o início desta pesquisa como um fator relevante para a compreensão da antropologia israelense, o glossário final, com certeza, teria sido muito mais breve e a leitura deste texto, muito mais fácil. Todavia, decidi recorrer aos textos hebraicos -apesar de existirem versões inglesas- partindo da hipótese que neles se expressam algumas das características do estilo antropológico israelense. A objetivação do Outro interno e do Outro externo em ambas as línguas, da maneira em que foi analisado na Terceira e Quarta Parte desta tese, nos abriu um valioso terreno para esboçar as tipicidades do estilo antropológico israelense. O que nas páginas seguintes tentarei fazer é a identificação do que me parece ser as suas características mais significativas, visando apontar quais as diferenças entre o estilo antropológico israelense hebraico e o inglês; e o que essas diferenças revelam.

Pois bem, partindo do pressuposto que a antropologia israelense é uma antropologia periférica, a "domesticação da matriz disciplinar" que a comunidade ao longo de décadas sedimentou, pode ser observada, muito mais claramente, nos textos hebraicos. É nestes onde aparecem de forma transparente as **marcas** que no estilo antropológico israelense imprimiu a tradição judaica -tanto bíblica como sionista-. Mas, "transparentes" para quem? A tentativa de encontrar uma

resposta a essa interrogação que, a primeira vista parece banal, é o que nos possibilitará uma aproximação às características do estilo antropológico israelense, por um lado; e algumas outras facetas da comunidade israelense de antropólogos, por outro. Assim, a primeira questão que foi possível constatar ao longo desta tese é a apropriação indiscriminada e/ou automática do vernáculo hebraico por parte dos antropólogos israelenses, para a designação de fenômenos que, hipoteticamente, deveriam ser abordados desde uma perspectiva conceitual científica. Acredito que o recorrente uso desses conceitos é o que permite que o discurso dos antropólogos do país possa ser abordado em sua dimensão estilística, i.e., como um discurso que revela a sua redundância, individuação e singularidade (cf. Cardoso de Oliveira 1995).

Uma outra questão não menos importante diz respeito a que alguns dos conceitos chave utilizados pelos antropólogos israelenses, a exemplo de *alyiá*, *olim*, *Eretz Israel*, *sefaradim*, entre outros, nas versões inglesas dos textos, são trazidos ao leitor em hebraico¹⁸. Assim, se bem que os autores expliquem o significado deles, continuam a usá-los em hebraico e não em inglês. Constitui, isso, uma realidade "transparente" para os autores? Ou, mais precisamente, os antropólogos israelenses, são conscientes da forte conotação judaica de tais termos, o que hipoteticamente, tornaria mais adequada a descrição da realidade da sociedade israelense judaica? Ou a inclusão de termos hebraicos nos textos ingleses obedece ao fato de uma apropriação do vernáculo pela comunidade israelense de antropólogos que se projetou à língua inglesa, sem que os autores dos textos hajam tomado consciência desse fenômeno, transformando o hebraico numa espécie de metalinguagem? Uma interpretação alternativa poderia ser a impossibilidade de encontrar termos ingleses para os fenômenos pesquisados pelos antropólogos israelenses. Assim, se em alguns casos observamos que os termos ingleses sofrem um processo de neutralização em contraste com os hebraicos, fenômeno que, como foi discutido, liberou os antropólogos israelenses de se confrontarem com não poucas dificuldades; ainda existe a possibilidade de que alguns termos hebraicos tenham o efeito contrário, i.e., sejam em si mesmos interpretações da realidade que, por estarem contidas nos conceitos, evitam que os antropólogos se preocupem em explicar certos fenômenos. A estas

¹⁸ - Esta tendência se observa na maioria das versões inglesas, ainda que acompanhada do seu oposto, a saber: a tradução desses termos ao inglês. É guisa de exemplo, num mesmo texto pode aparecer o termo *olim* com a sua respectiva tradução ao inglês, entre parênteses, para logo ser usado de forma intercambiável, tanto *olim* como imigrantes.

considerações deve-se acrescentar uma outra que pode parecer oposta, a saber: conscientes das diferentes audiências, os antropólogos israelenses escolhem com plena consciência aqueles termos que consideram mais adequados para que os potenciais leitores possam ter acesso à realidade por eles pesquisada.

Vejamos como se expressa a primeira variante, i.e., a inclusão de termos hebraicos em textos ingleses. Um exemplo paradigmático desta estratégia é o termo "*alyiá*", cuja tradução ao inglês, por parte da grande maioria de cientistas sociais israelenses, é "imigração". Assim, o leitor "padrão" estrangeiro, se encontrará com um país, como tantos outros, que possui como uma de suas características a de constituir uma sociedade de imigrantes; sendo que as sociedades de imigrantes, *grosso modo*, se formaram com imigrantes que viram nela uma possibilidade de ascensão social, ainda que sejam muitos os motivos causadores da emigração¹⁹. Porém, no capítulo IV, vimos que o termo "*alyiá*" tem conotações bíblicas que foram apropriadas pelo discurso sionista. Assim, "*alyiá*", em hebraico, significa literalmente, ascensão, uma ascensão que é ao mesmo tempo individual e coletiva dos judeus que se elevam moral e espiritualmente ao retornar à Israel. Segundo este raciocínio, a sociedade israelense, composta em sua grande maioria por "*olim*" (os que ascendem) é uma sociedade superior ética e espiritualmente a todos os outros espaços nos quais moram judeus. Poderá compreender esse fenômeno um leitor "padrão" americano, inglês ou brasileiro, que lesse um texto antropológico israelense escrito em inglês? Com certeza: não! Por quê, então, os antropólogos não explicitam as conotações do termo "*alyiá*"? Numa outra ordem de análise, é preciso lembrar que a grande maioria de imigrantes que chegaram a Israel, principalmente em finais do século passado e princípios deste século, sofreram um processo de mobilidade social descendente. E se bem que esse ponto haja sido salientado por todos os antropólogos israelenses, o que não foi sequer explicado é o fenômeno da transformação ética e espiritual inerentes ao conceito -e no processo de- "*alyiá*"; e isso, tanto da perspectiva do discurso sionista, como da visão que de si mesmos tinham os imigrantes. Outra pergunta que me parece interessante colocar, ainda que não está nas minhas possibilidades fornecer uma resposta, é se os

¹⁹ - Provavelmente, desta generalização devam ser excluídos os pioneiros na colonização dos Estados Unidos, motivados por uma vontade de criar uma sociedade "nova" através de uma renovação espiritual. Outra exceção está representada no cada vez maior número de refugiados.

antropólogos que utilizam o termo "*alyiá*", estão conscientes e partilham de todas as conotações intrínsecas a ele.

Uma variante à acima referida é a escolha de termos ingleses para a descrição de realidades típicas da sociedade israelense. Um exemplo paradigmático desta variação é o uso da expressão "melting-pot" para descrever ou explicar as características da sociedade israelense, como uma sociedade de imigrantes imersa num profundo processo de construção da nação. Poderíamos afirmar que, assim como nos Estados Unidos -sociedade na qual esse termo foi criado-, o ideal israelense seria o da miscigenação de todas os grupos que compõem a sociedade israelense, visando criar um novo cidadão? Uma vez mais, o leitor pouco familiarizado com a realidade israelense e ignorante do hebraico, poderia pensar que isso é o que a expressão "melting-pot" tenta descrever no contexto israelense. Porém, essa seria uma interpretação errônea ou, se se quer, parcial²⁰. Assim, a expressão da qual se nutriram os primeiros sionistas e que continua vigente até os dias de hoje no vernáculo e nos textos hebraicos é "*kibbutz galuio*" ou "*mizug galuio*" (literalmente: "reunião dos exílios" e "mistura dos exílios"). E se bem que em alguns casos é factível encontrar a expressão "Ingathering of Exiles" nas versões inglesas dos textos antropológicos israelenses, esta não é explicada nas suas profundas conotações judaicas e é utilizada como sinónimo de "melting-pot". Indicadas estas considerações, há várias questões a serem analisadas a partir do uso de "melting-pot" como sinónimo de "*kibbutz galuio*". Assim, uma vez que aqueles que estavam exilados, e retornam a Israel para lá se reunir como povo, por definição, são judeus, também, por definição, esse processo exclui todos aqueles cidadãos do Estado e imigrantes que não são judeus. A análise das significativas diferenças entre os conceitos hebraicos e ingleses para a designação dos mesmos fenómenos revela, mais uma vez, que há inconsistências no uso desses conceitos, uma vez que eles remetem a diferentes realidades, ainda que sejam usados como sinónimos.

Assim, ainda que haja variantes no tratamento dos termos hebraicos aparecidos nos textos ingleses, eles nos remetem à existência de um "excedente de sentido", que parece ser a sua característica principal. Sobre a base a

²⁰ - Uma outra questão que considero importante assinalar é o fato de que, à diferença do que aconteceu no continente americano, em Israel, o processo de modernização da sociedade israelense -compreendida como uma sociedade de imigrantes- foi a absorção deles pela sociedade veterana. Assim, se as elites -tanto da América do Norte, como da América do Sul- viram nos imigrantes um agente modernizador; em Israel o processo foi exatamente o oposto.

abordagem de Ricoeur, Cardoso de Oliveira explica o "excedente de sentido" como a "significação secundária" que depende de uma "significação primária", a qual comumente denominamos de interpretação literal. Porém, a "significação secundária" não se circunscreve à dimensão emocional, contendo ela mesma elementos cognitivos. Além do mais, como assinala Cardoso de Oliveira:

"É importante ressaltar -como, aliás, Ricoeur o faz após distinguir oportunamente símbolo de alegoria, atribuindo a essa última noção caráter meramente retórico e didático- que a existência de um "conhecimento simbólico" passa a ser viabilizada em condições específicas: "quando é impossível apreender diretamente o conceito (como tal) e quando a direção para o conceito é indiretamente indicada pela significação secundária de uma significação primária" (Cardoso de Oliveira 1995:184).

No que diz respeito ao estilo antropológico israelense, o que considero pertinente questionar é quem está capacitado para aceder à "significação secundária" dos conceitos hebraicos aparecidos nos textos ingleses. Acredito ser esta uma questão significativa se partimos da base que é a "significação secundária" o que possibilita uma compreensão simbólica que, por ter essa característica, abre a possibilidade para infinitas interpretações. Vejamos um exemplo de interpretação das múltiplas conotações da expressão "mistura dos exílios":

"Religious thought in Jewish culture commonly links the ingathering of exiles to the onset of redemption for the collectivity of the people, and to the enhancement of their spiritual perfection. In turn, this is increase the likelihood of God's intervention in history to end time, to begin a utopic condition of Being. Zionist time adopts and adapts the idea of the ingathering, and makes the viability of nation-statehood contingent on this. Nationalism is the means to the physical and spiritual unification of the people and to their moral purification and renewal in the modern world. Nationalism and rationalism will bring about the redemption that Ben-Gurion called, 'a model people and a model state'. Nonetheless, the attainment of this condition of Being depends still upon an ontologic of Becoming: of exile, leading to return, culminating in redemption..." (Handelman 1990:226)²¹.

²¹ - A desconstrução que faz Handelman da expressão "Ingathering of Exiles" representa uma tendência nova na antropologia israelense, que nos últimos anos começou a questionar os pilares sobre os quais se construiu a sociedade israelense.

A análise é de Handelman, antropólogo judeu, nascido no Canadá e radicado em Israel na década de cinqüenta. Poder-se-ia imaginar uma interpretação similar - ou alternativa- do leitor modelo dos textos antropológicos israelenses? Me parece que a resposta é negativa. Se esta interpretação é correta, poder-se-ia pensar nas seguintes hipóteses. Primeiro, a utilização de conceitos hebraicos nos textos antropológicos israelenses escritos em inglês reduz a sua possibilidade de interpretação por leitores não judeus. Segundo, se o objetivo dos antropólogos israelenses é levar a uma audiência externa interpretações "desde dentro" sobre a sociedade israelense, há aqui um paradoxo uma vez que, em grande medida, essa interpretação **émica** não está suficientemente elaborada para encorajar interpretações **éticas**. Terceiro, constitui isso um impedimento para que o leitor "padrão" tenha um conhecimento veraz da sociedade israelense?

Vimos que esses termos são parte do vernáculo hebraico. Também vimos que não há antropólogos **não-judeus** dedicados à pesquisa da sociedade israelense. O fato de ter definido a esses potenciais antropólogos como **não-judeus** e **não-israelenses** nos levará, por um lado, a discutir, mais uma vez, a dicotomia "antropólogo nativo/antropólogo israelense"; por outro, a refletir, a partir de uma outra perspectiva sobre o monopólio judeu da interpretação da sociedade israelense judaica.

Num texto aparecido na coletânea de Fahim sobre antropologias indígenas (cf. Fahim 1982), Cuisinier discute o princípio de inteligibilidade de diferentes valores das tradições estudadas por antropólogos "nativos". Esta questão, assim como é apresentada pelo antropólogo francês, é sumamente útil pelas conseqüências epistemológicas a ela intrínsecas. As suas colocações nos permitirão abordar a antropologia israelense desde uma outra perspectiva. Vejamos como entende Cuisinier a problemática da tradução e decodificação de valores e símbolos de uma cultura específica, por parte de um antropólogo nativo:

"In the case of an indigenous anthropologist, the actors, actions and works being studied are expressed in a language generally used by him and elaborated by centuries of common culture. He does not have to describe in detail what is well known, generic, and common to the entire cultural area. Why would an anthropologist from Tunis belabor his description of a kib (scant abode, shelter), or a maamura (house traditionally built)..., since everybody is aware of it, since everybody

experiences it in daily life? And he does not find it necessary to question such concepts because his mind makes a common use of them. Why should he do a new evaluation of such concepts as asaba (entitled to inherit through direct male line?..." (Cuisinier 1982:65)

Uma resposta tão ingênua e superficial às perguntas do antropólogo poderia se resumir assim: se os leitores potenciais dos textos escritos pelos antropólogos tunísianos são, todos eles, tunísianos, **provavelmente** não seja necessário traduzi-los, principalmente partindo do pressuposto que a sociedade tunesiana é homogênea culturalmente. Entretanto, essa estratégia levaria a dois resultados concretos para a antropologia tunísiana (e outras na mesma situação): 1- a antropologia em questão se transformaria num acúmulo descritivo de valores e símbolos; 2- uma antropologia "nativa" assim abordada, seria incapaz de se abrir para uma audiência externa. Porém, se a minha leitura do texto é correta, para Cuisinier essa abordagem dá aos antropólogos "nativos" uma grande vantagem [sic] na descrição das suas sociedades.

A problemática relativa à tradução de símbolos culturais é abordada por Geertz no seu célebre e celebrado "From the native's point of view". A distinção entre "experience-near concepts" e "experience-distant concepts" me parece um recurso fundamental para compreender melhor as conseqüências do uso indiscriminado do vernáculo nas antropologias periféricas. Assim, para Geertz:

"Clearly, the matter is one of degree, not polar opposition: "fear" is experience-nearer than "phobia", and "phobia" experience-nearer than "ego dyssyntonic". And the difference is not, at least, in the sense than one sort of concept as such is to be preferred over the other. Confinement to experience-near concepts leaves an ethnographer awash in immediacies as well as entangled in vernacular. Confinement to experience-distant ones leaves him stranded in abstraction and smothered in jargon" (Geertz in Rabinow & Sullivan 1979: 228).

Pensada assim, a questão da tradução e decodificação de conceitos de uma cultura mostra que tanto os antropólogos "nativos" como os antropólogos "estrangeiros" estão imersos numa problemática similar. No que diz respeito ao estilo antropológico israelense se destacam, ao meu ver, dois fenômenos. Por um lado, o fato de que os cientistas sociais (principalmente aqueles pertencentes às primeiras gerações) não perceberam a necessidade de um distanciamento em relação aos conceitos institucionalizados na sociedade e os adotaram

automaticamente, fazendo suas as interpretações do sentido comum que, dentro desta perspectiva, pareceriam ter a capacidade, se assim posso me expressar, de "falar por si mesmas". É esta, ao meu ver, a origem da inclusão de "experience-near concepts" como *alyiá, olim, mizug galuiot, sepharadim*, entre outros, no estilo antropológico israelense -tanto em hebraico como em inglês- levando-o a se perder no vernáculo e a perder o seu potencial analítico.

Por outro lado e seguindo a abordagem de Geertz, acredito que se pode afirmar que a tradução de "experience-near concepts" a "experience-distant concepts", do modo em que esse processo foi levado a cabo pelos antropólogos israelenses das primeiras gerações, produziu não poucas distorções. Foi possível observar isto na tradução, por exemplo, de "*mizug galuiot*" como "melting-pot"; e de "*alyiá*" como "imigração".

Indicadas estas considerações, considero que o caso israelense é paradigmático para refutar a tese de que os antropólogos que pesquisam a própria sociedade, pelo seu conhecimento profundo da sociedade e de cultura que pesquisam, estão mais imunes a fazer distorções, dentre elas, distorções etnocêntricas²². Ao mesmo tempo, não é a categoria "nativo" o que, em se tratando de caso israelense, poderá melhor nos ajudar a compreender a antropologia do país. Assim, os dados colhidos e interpretados ao longo desta tese nos mostraram que são os antropólogos judeus aqueles que melhor conhecem o universo de significações da sociedade israelense judaica e não os antropólogos "nativos". Não devemos esquecer que a grande maioria dos antropólogos israelenses judeus não nasceu em Israel. Por outro lado, no depoimento da doutoranda árabe-israelense (cf. capítulo VIII) ficou clara a sua rejeição ao caráter explicativo da categoria "nativo", em se tratando das Ciências Sociais do país, uma vez que ter **nascido** em Israel ainda não implica partilhar a cultura israelense **judaica**. Curiosamente, não haver nascido no país, e se poderia acrescentar, não haver vivido em Israel, não constitui um obstáculo para que um antropólogo estrangeiro compreenda em profundidade a sociedade israelense. Nesse sentido,

²² - O tratamento que os antropólogos israelenses deram à pesquisa dos imigrantes do Oriente Médio mostrou o etnocentrismo inerente a essas pesquisas.

acredito que estas são as razões que, em grande medida, explicam o fato de que só antropólogos estrangeiros judeus pesquisaram a sociedade israelense²³.

No que diz respeito ao estilo antropológico israelense e não à sociedade israelense, acredito que a incorporação do vernáculo hebraico em todas as suas variações i.e., tanto nos textos hebraicos, como nos ingleses, fez com que o "excedente de sentido" só seja susceptível de ser apreendido por um grupo de leitores: os leitores judeus.

Vejamos ora um outro ângulo esta mesma questão. Em The Interpretation of Cultures, Geertz afirma que interpretações dos berberes, franceses e judeus têm que se referir a valores que imaginamos, eles próprios usam para se auto-definir. Entretanto, essas interpretações não são em si mesmas berberes, franceses ou judaicas, mas sim interpretações antropológicas. Dessa constatação se depreende uma questão não colocada explicitamente por Geertz nesse texto, a saber: um antropólogo judeu está melhor capacitado para compreender as interpretações que os judeus fazem de si mesmos? Se as interpretações antropológicas são consideradas por Geertz como "ficções" i.e., como interpretações de segundo ou terceiro grau, poderíamos nos interrogar, mais uma vez, agora, parafraseando Geertz, se as "ficções" [antropológicas] israelenses seriam melhor compreendidas por leitores judeus.

Acredito que a resposta é positiva. Assim, ainda que o leitor "padrão" não-judeu tenha acesso à antropologia israelense (por ela estar escrita em inglês), ainda esse é um acesso, em certo grau, limitado. Indicadas estas considerações, me parece que não seria um exagero afirmar que o monopólio da interpretação da sociedade israelense judaica não se circunscreve ao fato de que só antropólogos judeus a pesquisaram. O fenômeno analisado extrapola esse limite e ainda que não se possa falar de um monopólio, o certo é que a interpretação do "excedente de sentido" do estilo antropológico israelense será mais fácil para aqueles leitores que ou são judeus, ou tem um conhecimento profundo da tradição bíblica e da sua incorporação no discurso sionista. Provavelmente, esta seja uma resposta complementar à fornecida por Dominguez, quando se interroga por quê textos

²³ - Isto, por outro lado, também ficou claro nas interpretações dos antropólogos israelenses em relação a inexistência de pesquisas sobre a sociedade israelense judaica, por antropólogos estrangeiros não-judeus. E ainda que as interpretações deles se ancoraram em questões pragmáticas, ainda, elas podem ser concebidas como complementárias das aqui pensadas.

sobre os judeus não formam parte do currículo da antropologia, sendo relegados a outras disciplinas como, por exemplo, "Estudos Judaicos".

Como tentei demonstrar nestas páginas, são múltiplos os fatores que dessa maneira construíram o status dos judeus como objeto de pesquisa da antropologia. O que resta responder é se o fato de que os antropólogos israelenses dedicaram os seus esforços à pesquisa de judeus, diferentemente da tendência geral da disciplina em outras latitudes, implica numa inovação no seio da disciplina a nível planetário. Se levamos em conta que a) a história da disciplina em Israel tem menos que meio século; b) as pesquisas antropológicas do país estão abrindo os seus horizontes, tanto no que diz respeito às abordagens, como aos tópicos escolhidos; e c) a audiência dos antropólogos israelenses está composta, basicamente, por antropólogos estrangeiros, é possível pensar numa mudança do status dos judeus na antropologia. Simultaneamente, o grande número de pesquisas antropológicas desenvolvidas em Israel sobre as sub-unidades étnicas judaicas provenientes do Oriente Médio, já em si mesma, constitui uma inovação, uma vez que estes grupos nunca foram abordados antropologicamente antes de se transformarem no objeto de pesquisa *par excellence* dos antropólogos israelenses. Assim, se a comunidade israelense de antropólogos dedicou-se por longas décadas ao estudo dos imigrantes da Ásia e África, por encontrar neles "uma dose suficiente de exotismo"²⁴, para os antropólogos de outros países, esses mesmos grupos judeus nos seus lugares de origem, jamais despertaram a sua curiosidade.

Todos esses dados sugerem que parece ser possível afirmar que a antropologia israelense é uma antropologia judaica. Isto, como decorrência de três fenômenos. Primeiro, o objeto de estudo da antropologia israelense está constituído, basicamente, por sub-unidades étnicas judaicas. Segundo, os antropólogos que pesquisam essas sub-unidades étnicas judaicas são judeus. Terceiro, a abordagem antropológica para a compreensão desses grupos tem raízes profundas na tradição judaica e sionista.

Contudo, ainda que exista um monopólio judeu na interpretação da sociedade israelense judaica, existem diferenças entre a interpretação

²⁴ - Como foi analisado ao longo desta tese, o interesse dos antropólogos nessas sub-unidades étnicas judaicas esteve influenciado em grande parte pela política de integrá-las à sociedade israelense ou, fazendo minha a expressão canonizada na sociedade israelense: de "absorvê-las" dentro da sociedade geral.

antropológica **isralense-judaica** e a interpretação antropológica **judaica-não israelense**. Analisei no capítulo IX esse tópico nos "diálogos" entre Shokeid e Diamond, e Goldberg e Boyarin, tentando mostrar a complexidade intrínseca ao confronto de posições, fenômeno que remete a dimensões epistemológicas, políticas, históricas e éticas. Como encerramento desta questão, acredito que a melhor maneira de ilustrar as múltiplas variações e a complexidade com a que se expressam essas diferenças, seja citar um longo trecho de Goldberg, quando analisa as causas da não aceitação em Cultural Anthropology da versão inglesa do texto *Al ha'makom*, de Gurevitch e Aran.

"... the editor of the aforementioned journal rejected the paper without indicating which of the reviewer's objections was central in his decision. One criticism was that the paper was "an almost data-free drasha (Friday night or Saturday morning homily on the Bible).. " I am not sure what strength to attribute to this pseudo-learned comment (a drasha can be given on any day of the week, for example, during a wedding feast) for a journal that has published poetry, and has invited editorial comments which both chide anthropologists for "a definite resistance to the use-of-non-Western concepts", and advise them that "rather than always imposing our metaphors, we should extend the metaphors of other traditions".

A second reservation of that reviewer was: How can you write a paper during the Intifada (sic!) speaking of Jews seizing the land of Canaan and write of the 'natives' being the Jews? Aside from the fact that this "paradox" is precisely the question which Gurevitch seeks to expose and explore, what does writing the paper during the Intifada have to do with its intellectual merit?....

A third observation of the reviewer concerns an unclear reference in his/her reading of the paper. In a parenthetical comment it is asked whether the author is speaking of "the Canaanites... [or] the Jews, for whom the Cannanites [sic!] are invisible, just like 'natives' in a colonial regime- this is a big repugnant" If an allusion is ambiguous, perhaps a request for clarification is called for rather than an immediate attribution of repugnancy to a colleague! A serious effort to understand the paper would reveal that the analysis easily fits in with political and moral stances exactly opposite of what the reviewer seems to want to impute to the author.

In a final technical comment, the reviewer acknowledges that a certain point concerning the term "Am HaSefer" (People of the Book) is "good, again if known to almost any Jew with a smattering of biblical Hebrew." Why does the reviewer want to assume that the readership will be mainly Jewish? This assumption is particularly salient, and

inappropriate, because there are so many non-Jewish scholars who know biblical (as opposed to modern Hebrew). I can only agree to the concluding remarks in Gurevitch's reply to the journal (30 march 1990): "The fact that the reviewer is Jewish, as he/she gladly betrays in the review, makes the whole issue even more troubling. I should ask - where does the reviewer speak from? In what "field does he/she stand when doing the field work of reviewing?" (Goldberg 1992: 18-9).

Se o leitor "padrão" encontrou dificuldades para compreender a citação do texto de Goldberg²⁵, este fato convalidaria a possibilidade de que um leitor não-judeu ou não interessado em específico nos judeus, apreenda o "excedente de sentido" desse texto.

A antropologia israelense: considerações finais

Inclui a antropologia israelense na categoria de "antropologia periférica". Porém, algumas características da antropologia israelense se destacam na tentativa de contrastá-la ou compará-la com outras antropologias periféricas. Primeiro, não é possível contextualizar histórica e geograficamente à antropologia israelense, do modo em que Cardoso de Oliveira contextualiza outras antropologias periféricas (cf. Cardoso de Oliveira 1988). Esta característica da antropologia israelense foi tematizada na Apresentação desta tese. Segundo, a audiência dos antropólogos israelenses está, basicamente, no exterior. Isto é um resultado previsível, tendo como base o fato da grande maioria dos textos israelenses estarem escritos em inglês e serem publicados no exterior. Porém, uma vez que não há antropólogos estrangeiros interessados na sociedade israelense, essa forma de divulgação das obras acadêmicas se aproxima muito a um monólogo entre os antropólogos israelenses que é levado a um campo externo. Todavia, esse "monólogo" é diferente em forma e conteúdo, por exemplo, daquele que caracteriza os antropólogos brasileiros que, segundo Peirano, dialogam com os clássicos como se fossem realmente lidos fora do Brasil (cf. Peirano 1992). De fato, os antropólogos israelenses são lidos no exterior, mas a antropologia israelense não parece ter pretensões teóricas *strictu sensu*²⁶. Quarto, a antropologia israelense está

²⁵ - A dificuldade de compreender a análise de Goldberg foi recorrente em leitores não-judeus, aos quais mostrei o texto.

²⁶ - Com exceção de Eisenstadt, não há textos nas Ciências Sociais do país que tenham por objetivo uma discussão ou interpretação dos clássicos. Isto é uma tendência observada em todos os períodos considerados nesta tese.

concentrada no estudo da própria sociedade, contudo, o seu alcance é planetário. Cardoso de Oliveira assinala que uma meta a ser atingida pelas antropologias periféricas que lhes confira uma "dimensão planetária" é pesquisar realidades diferentes às próprias (cf. Cardoso de Oliveira 1995:188). Porém, me parece existir uma omissão na análise. Mais precisamente: considero que uma dimensão planetária só pode ser atingida por uma antropologia que não só pesquisa o Outro, mas com o Outro pode dialogar. Esta apreciação dá ao Outro o papel de ser intérprete e não somente objeto de interpretação. Nesse sentido, a antropologia israelense com o Outro além das fronteiras tem um diálogo fluído, i.e., a sua audiência está no nível planetário. Todavia, as realidades por ela pesquisada, com poucas exceções, estão dentro das fronteiras do país. Quinto, a composição étnico-nacional dos Departamentos de Sociologia e Antropologia de Israel é basicamente *ashkenazi*. Essa constatação talvez possa ser interpretada de forma similar a como foi interpretada por Leach a antropologia indiana i.e., como uma antropologia brahmanocêntrica. No caso israelense, poderíamos afirmar que essa não constitui uma antropologia judaica, mas sim uma antropologia **israelense-judaico-ashkenazi**. Em outras palavras: o acúmulo de capital acadêmico e prestígio intelectual, no caso israelense, poder-se-ia resumir, em grande medida, no "capital étnico-nacional" em posse dos pesquisadores. Este fenômeno abre espaço para nos interrogarmos se de existir antropólogos não-*ashkenazim* e não judeus em Israel, a antropologia do país teria sido diferente²⁷. O fato de que o sociólogo Sammy Smooha, de origem iraquiana, haja levado a cabo uma pequena revolução no seio da Academia israelense após a publicação do seu Israeli Society, Conflict and Pluralism, quando as questões formuladas pelo sociólogo e a perspectiva de análise se confrontaram com a postura do *establishment ashkenazi*, permite esboçar uma resposta positiva. Sexto, a antropologia israelense é uma antropologia levada a cabo por cientistas sociais "locais" e não "nativos". Assim, com exceção da geração mais jovem de antropólogos, a grande maioria de cientistas sociais do país nasceu fora de Israel e, em muitos casos se formou em contextos nacionais diferentes. Este foi um dos fatores principais que levaram a privilegiar, para melhor compreender a antropologia israelense, a tradição nacional e a tradição intelectual na qual foram socializados os diferentes cientistas sociais aqui considerados, e não o fato de haver nascido no país, i.e., de serem "nativos".

²⁷ - Os cientistas sociais árabes-israelenses considerados no capítulo 7 desta tese, com a exceção de Nakhleh, são sociólogos e não antropólogos. Contudo, Nakhleh esteve muito pouco tempo em Israel.

Nas primeiras páginas desta parte da tese, afirmei que dois grandes eventos organizados pelos antropólogos israelenses em diferentes períodos nos ajudariam a observar as transformações pelas quais passou a disciplina no país. O primeiro evento já foi considerado: o Simpósio organizado pelos cientistas sociais da Universidade Hebraica para discutir as problemáticas relativas à absorção dos novos imigrantes chegados a Israel. Resta tomar conhecimento do segundo: o Congresso da Associação Israelense de Antropologia de 1995, no qual os protagonistas foram antropólogos e não sociólogos. Esse simples fenômeno, somado ao grande sucesso do Congresso -que recebeu cobertura da imprensa e foi visitado por mais de cem pessoas- nos permite falar de um processo de legitimação da antropologia no seio da Academia israelense, processo que começou com a entrada em cena de Max Gluckman, mas que demorou décadas para se consolidar. Não pretendo analisar aqui o mencionado Congresso de Antropologia. Entretanto, a menção das conferências ministradas, nos permitirão observar a transformação radical pela que passou a antropologia israelense que, por sua vez, nos levará a melhor compreender o quê e fazer antropologia em Israel hoje. Mencionarei as mesas e as palestras mais importantes.

Assim, na mesa Exército e Guerra na Sociedade Israelense: Construção Cultural, se apresentaram as seguintes conferências: "O papel do exército israelense na retórica étnica dos imigrantes israelenses e seus filhos em Chicago"²⁸, "Os rituais em memória dos caídos nas guerras nas escolas", "Os soldados etíopes: a construção da identidade como um processo de interpretação e luta". Na mesa Exército, Guerra e relações de Gênero, as palestras mais importantes foram: "A reserva e a construção do mundo nos homens israelenses", "As enfermeiras na Guerra do Golfo: a adoção do protagonismo masculino israelense nas guerras", "Uma antropóloga pesquisa a guerra: uma estranha no mundo dos homens". Na mesa Memória Coletiva, se apresentaram as seguintes: "A memória coletiva histórica e a-histórica nos monumentos das comunidades massacradas no Holocausto", "O discurso como mecanismo para a memória coletiva: o diálogo entre o Holocausto e a matança do povo armênio". Na mesa A Memória Coletiva e a Sacralidade do Espaço, as mais importantes: "Rituais, monumentos e a memória nacional francesa", "Tradição histórica no cotidiano: o caso dos topônimos nas ruas de Berlim". Na mesa O Trabalho de Campo:

²⁸ - O termo hebraico escolhido, acredito ser importante destacar é *mehager*, cujo significado literal é imigrante. Assim, um dos conceitos que marcou o estilo antropológico israelense, o "olé" desapareceu.

Problemas e Dilemas, foram apresentadas as seguintes: "Por quê é rara a pesquisa antropológica sobre os grupos dominantes?", "Lutar contra a natureza: os paradigmas na lei e nos costumes judeus". Na mesa Famílias Israelenses e Palestinas à Luz da Pesquisa Antropológica, se destacaram as seguintes falas: "Lar em lugar de família: o discurso oculto sobre a família numa comunidade religiosa ortodoxa", "Presos políticos e processos de politização entre famílias dos refugiados de Dahe'isha", "A desunião soviética, a fragmentação da identidade e a família judaica emigrante"²⁹. Finalmente, na mesa Pesquisa Comparada na Era da Globalização, se destacara as seguintes palestras: "Globalização e identidade nacional: empresários japoneses em Cingapura"³⁰.

A simples menção das palestras apresentadas no último Congresso da Associação de Antropologia Israelense é revelador da mudança pela qual atravessou a disciplina no país. Ela é clara se levamos em conta que tópicos até poucos anos omitidos do currículo da antropologia israelense, como a guerra, o Holocausto e os palestinos dos outrora Territórios Ocupados³¹, receberam a atenção de diversos cientistas sociais. Outra inovação remete ao fato de que várias pesquisas tratam de temáticas além das fronteiras da sociedade israelense. O mencionado Congresso durou dois dias. No primeiro, 4 de Janeiro de 1995, a manhã foi dedicada a uma longa caminhada de todos os participantes do Congresso pelo deserto de Judéia até chegar à fortaleza de Massadá, lugar histórico que, na narrativa sionista, representa o símbolo da resistência do povo de Israel frente aos romanos. Assim, a diferença do acontecido em outros lugares de Israel, como em Jerusalém por exemplo, os macabeus que se isolaram na cima da montanha, resistiram os romanos durante meses em lugar de se entregarem. A resistência dos macabeus se transformou ao longo de décadas no ideal da atitude de um povo que optou pela luta -ainda que esta acabasse no suicídio massivo dos macabeus- em lugar de aceitar a derrota que implicaria a subserviência dos judeus aos romanos e a sua passagem à escravidão. Na cultura israelense, Massadá representa o símbolo da luta, do sacrifício cujo objetivo é a conquista da soberania política. Se a luta pela soberania política foi o que os Pais Fundadores do Estado

²⁹ - Ainda que algumas poucas palestras foram ministradas em inglês -como a palestra sobre a família russa- para possibilitar a participação de cientistas sociais recentemente emigrados a Israel, e como ato de respeito a Ulf Hannerz, a maioria delas foi em hebraico.

³⁰ - Nem todas as mesas organizadas nesse Congresso de Antropologia foram lembradas. Ulf Hannerz, o convidado de honra, falou sobre "Transnational Connections: Thinking about Culture and Globalization".

³¹ - A palestra sobre a família de refugiados em Da'heissa, pesquisa a situação de palestinos não-cidadãos do Estado de Israel.

pensando numa audiência de antropólogos não-judeus. De fato, se desde uma determinada perspectiva a minha situação foi definida como "liminóide" durante a pesquisa, ao longo do trabalho, uma outra perspectiva se impôs na definição do meu posicionamento, a saber: a dupla proximidade em relação aos meus informantes, expressada no fato de sermos judeus e antropólogos. Mas, até que ponto a audiência não-judaica interferiu na história aqui narrada e na maneira na qual "contei a história"? É a minha hipótese que ainda que motivada a minha curiosidade pela "razão científica", as reflexões que ao longo deste texto se espalharam, com certeza refletem aquilo que os diversos cientistas sociais que foram considerados nesta pesquisa atribuíram a antropólogos judeus que pesquisam judeus, i.e., um processo de auto-compreensão.

Em outra ordem, ainda que meu objetivo não seja discutir o que ouvi de vários dos meus informantes: "é mais fácil se sentar e interpretar o que outros colegas escrevem, tentando mostrar quão pouco sofisticados são no uso de tal o qual conceito que sair ao "campo"", há algumas questões que gostaria de mencionar. Assim, foi possível constatar três dificuldades no processo de interpretação e compreensão dos textos criados pela comunidade israelense de antropólogos. Primeiro, esta história esteve imbricada nas mesmas dúvidas em relação à utilização de não poucos conceitos. Assim, se um dos objetivos deste trabalho foi mostrar a inconsistência no uso de conceitos, expressões e termos chave no discurso antropológico israelense, este fato não refuta de forma alguma a possibilidade de que esse exercício haja sido realizado através de outras inconsistências em relação aos mesmos conceitos, termos e expressões. A segunda dificuldade remete ao fato de que a escolha de alguns textos para análise e a apresentação fragmentada deles, é passível de conter inúmeras distorções e omissões. Terceiro, o fato de que esta pesquisa é inovadora por ter como objeto judeus *ashkenazim*, levou a inúmeros questionamentos de ordem epistemológica, ética e política que não encontraram textos para com eles dialogar e assim, aprimorar a abordagem de um grupo tão relegado do currículo da disciplina.

Simultaneamente, e aqui concluo, este fenômeno fez com que eu partilhasse uma outra instância com os antropólogos israelenses que à pesquisa de judeus se dedica.

Finalmente, sendo esta **uma** história sobre a comunidade israelense de antropólogos, outras histórias poderiam ter sido narradas, outros argumentos invocados e outra metodologia privilegiada. Porém, tenho a certeza de haver recorrido a uma estratégia de investigação, cuja congruência interna tenha assegurado a necessária consistência em seus resultados.

GLOSSÁRIO

ALIYÂ: (pl. aliyot). Lit: subida, ascensão. Antigamente designava uma das três peregrinações anuais a Jerusalém. Mais tarde, na participação nos serviços religiosos, o homem que é escolhido para ler a Torá, faz uma aliyá. Modernamente o termo designa as ondas imigratórias que a partir do fim do século XIX se dirigiram a Israel.

ASHKENAZI: (lit.: Alemão). Por extensão, judeu da Europa Central e Oriental.

EDÂ: (do hebraico bíblico: congregação, comunidade). Nas Ciências Sociais israelenses, o termo **edá** é utilizado como sinônimo de grupo étnico, porém, aqueles classificados como pertencentes a uma **edá** são, exclusivamente, os imigrantes chegados a Israel dos países islâmicos.

EDOT HA'MIZRACH: literalmente, comunidades do Oriente. No vernáculo hebraico designa às sub-unidades étnicas judaicas cuja origem se remonta à Ásia e à África.

ERETZ ISRAEL: A Terra de Israel.

GALUT: Exílio.

HA'ARETZ: A terra (de Israel)

HALACHA: Designa a parte normativa do Talmude, i.e., a Tradição Oral judaica.

HALUTZ/JALUZZT (lit. pioneiro). Denominação dada aos primeiros jovens do Movimento Sionista que emigraram a fim de se estabelecer, sobretudo em colônias agrícolas.

HASCALÁ: (lit. inteligência, ilustração, sabedoria). Designa o movimento de ilustração judaica iniciado na Alemanha em meados do século XVIII, sob a direção de Mendelsohn. Desse movimento surgiram as diferentes correntes do Sionismo.

IDICHE: língua falada pelos judeus da Europa oriental e central, cujas bases se encontram no alemão, ainda que com a inclusão de termos hebraicos e eslavos.

HAMULA: (pl: hamulot). Termo que designa um grupo corporado, característico dos judeus provenientes dos países islâmicos.

IERIDÂ/YERIDÂ: (lit.: descenso). Na linguagem hebraica moderna designa a emigração de judeus de Israel.

IESHIVÁ: (pl. ieshivot). Escola, seminário rabínico, academia talmúdica, escola religiosa de estudos superiores.

INTIFADA: Levantamento dos Palestinos nos outrora Territórios Ocupados por Israel após a Guerra dos Seis Dias, acontecido em 1987.

KIBBUTZ: (pl. kibutzim). (lit. comuna) . Colônia coletiva israelense baseada na posse comum da terra e dos meios de produção.

KIBBUTZ GALUIOT: Reunião dos Exílios.

KLITÁ: termo que refere à adaptação dos novos imigrantes à sociedade israelense.

LE'OM: nacionalidade.

MAABARÁ: (pl.: maabarot). Campo transitório para os imigrantes chegados a Israel na década de cinquenta.

MADRICH: (PL.: MADRICHIM). Lideranças populares, tanto em se tratando daquelas que atuam em Israel; como daquelas que atuam na diáspora.

MAPAI: (sigla do "Mifleguet Poalei Eretz Israel": Partido dos Trabalhadores de Israel). Nome do partido sionista-socialista, criado por David Ben-Gurion e outras figuras destacadas do sionismo em 1930, filiado à Internacional Socialista. Seu programa foi mais pragmático que marxista, tendo contribuído poderosamente para a fundação do Estado de Israel.

MILUIM: período de reserva no qual estão incluídos todos os cidadãos judeus do Estado de Israel até a idade de, aproximadamente, cinquenta anos.

MIMOUNA/MIMOUNA: celebração característica dos judeus provenientes dos países islâmicos que encerra a páscoa judaica.

MIZUG-GALUIOT: Mistura dos Exílios.

MOSHAV: (pl.: moshavim). colônia agrícola que combina o trabalho individual e cooperativo sob as seguinte base: a compra, produção e comercialização de produtos se realiza através de estratégias cooperativos, sendo que a família é a unidade básica de produção. Cada moshav constitui uma unidade local de governo, administrada por diretores que são rotativos.

MOSHAVNIKIM: Os membros do moshav.

OLÉ: (pl. olim). Pessoa (na grande maioria dos casos, judia) que emigra a Israel.

SARBAN SHTACHIM: Aqueles indivíduos que por razões de ordem ética e/ou política se recusam a servir como reservistas nos outrora Territórios Ocupados. .

SEFARADI: (de Sefarad: Espanha). Designa os judeus de ascendência ibérica que se espalharam, logo do Edito de Expulsão de 1492, pela África do norte na sua maioria, ainda que também pela Europa e a Ásia.

SHTETL: (Em idiche) As aldeias nas quais se assentaram os judeus, tanto na Europa Central, como na Europa Oriental, para se protegerem dos pogrons, por um lado; e porque lhes estava vedada a moradia em bairros mistos, por outro.

YSHUV: (lit. comunidade, coletividade). Termo utilizado para designar à estrutura político-administrativa organizada pelos judeus na Palestina antes da declaração de independência de Israel.

YSHUV HA'ARETZ: povoamento da Terra de Israel. Desde a perspectiva religiosa, é considerado um dos preceitos que todo judeu pio deve realizar.

ULPÁN: (pl. ulpanim). Escola obrigatória para os novos imigrantes adultos na qual a língua hebraica é ensinada de maneira intensiva.

ZABRA: (Lit. fruto do cactus). No vernáculo hebraico é o termo escolhido para se referir as gerações nascidas em Israel.

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA PARA A PESQUISA

Adler, Ch. "The Israeli School as a Selective Institution" in S.N. Eisenstadt, R. Bar-Yosef & Ch. Adler (eds): Integration and Development in Israel. Jerusalem: Israeli University Press, 1971.

Agassi, J. Between Faith and Nationality: Towards an Israeli National Identity (hebrew). Tel Aviv: Papyrus, 1993.

Al-haj, M. "Os acadêmicos árabes em Israel: características típicas, o potencial dos graduados e a situação trabalhista" em Al-haj (ed): Dificuldades no Mercado de Trabalho dos Acadêmicos Árabes em Israel. Haifa, Universidade de Haifa, Centro de Estudos Judeu-Árabe, 1987 (Hebraico).

Al-haj, M. "Ethnicity and Immigration: The Case of Soviet Immigration to Israel" in Humboldt Journal of Social Relations, 19(2), 1993.

Baldwin, E. Differentiation and Co-operation in an Israeli Veteran Moshav. Manchester: Manchester University Press, 1972.

Bellis, J.M. "Review of 'Anthropologists on Israel' by T. Van Teffelen" in American Anthropologist, 1978, 80.

Ben-Ari, E. "On Acknowledgements in Ethnographies" in Journal of Anthropological Research, 1987, 43(1).

Ben-Ari, E. & Bilu, Y. "Saint's Sanctuaries in Israeli Development Towns: On A Mechanism of Urban Transformation" in Urban Anthropology, 1987, 16(2).

Ben-Ari, E. "On Acknowledgements in Ethnographies" in Journal of Anthropological Research, 43(1), 1987.

Ben-Ari, E. "Masks and Soldiering: The Israeli Army and the Palestinian Uprising" in Cultural Anthropology, 1989, 4(4).

Ben-David, J. "Scientific Endeavour in Israel and The United States" in The American Behavioral Scientist, december, 1962

Ben-David, J. "Ethnic Differences or Social Change?" in Eisenstadt, S.N. Bar-Yosef, R. & Adler, Ch. (eds): Integration and Development in Israel. Jerusalem: Israel University Press, 1970.

Ben-Gurion, D. "Israel and the Diaspora" om Jewish Frontier Anthology 1945-1967. New York: Jewish Frontier Association, 1970.

Bernstein, D. "Sociology absorbs the alia" in Machbarot le Mechkar Ve'lebkoret, 1978, 5(21).

Bernstein, D. "Immigrants and Society - A Critical view of the Dominant School of Israeli Sociology" in British Journal of Sociology, 1980, Vol. 31, N* 2.

Bilu, Y. "Sigmund Freud and Rabbi Yehudah: On a Jewish Mystical Tradition of "Psychoanalytic" Dream Interpretation" in The Journal of Psychological Anthropology, 1979, 2.

Bilu, Y. & Abramovitch H. "In Search of the Sadiq: Visitational Dreams among Moroccan Jews in Israel" in Psychiatry, 1985, vol. 48.

Bilu, Y. "The Benefits of Attenuation: Continuity and Change in Jewish Moroccan Ethnopsychiatry in Israel" in Alex Weingrod, 1985, op. cit.

Bilu, Y. "Dreams and Wishes of the Saint" in H. Goldberg (ed) Judaism viewed from Within and from Without. New York: State University of New York Press, 1987.

Bilu, Y. "Demonic Explanations of Disease among Moroccan Jews in Israel" in Culture, Medicine and Psychiatry, 3, 1979.

Bilu, Y. & Hasan-Roken, G. "Cinderella and the Saint: the Life History of a Jewish Moroccan Folk Healer in Israel" in The Psychoanalytical Study of Society, 1994, 15.

Boyarin, J. Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

Buber, M. "An Experiment that Did not Fail" in Krausz & Glanz op. cit.

Biale, D. "The Idea of a Jewish University" in Like all the Nations The Life and Legacy of Judah L. Magnes. ed. William M. Brinner and Moses Rischin (eds). Albany: State of N.Y. Press, 1987

Buber, M. In Memoriam a Arthur Ruppim (Conferência ministrada por Martin Buber num ato celebratório em honra do Prof. Ruppim no ano 1942.

Chemouni, J. Freud e o Sionismo: Terra psicanalítica, Terra Prometida. Rio de Janeiro: Imago Editores, 1992.

Cohen, E. "Comment on Social Responsibilities Symposium" in Current Anthropology, 9(5), 1968.

Cohen, E. The City in the Zionist Ideology. Jerusalem: The Institute of Urban and Regional Studies, 1970.

Cohen, E. "Arab Boys and Tourist Girls in a Mixed Jewish-Arab Community" in International Journal of Comparative Sociology, XII(4), 1971

- Cohen, E. "The Black Panthers and Israeli Society" in The Jewish Journal of Sociology, XIV(1), 1972
- Cohen, E. Integration vs. Separation in the Planning of a Mixed Jewish-Arab City in Israel. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 1973.
- Cohen, E. "Ethnicity and Legitimation in Contemporary Israel" in The Jerusalem Quarterly, 1983, 28.
- Cordova, A. "The Institutionalization of a Cultural Center in Palestine: The Writers' Association" in Jewish Social Studies, 1980, 1.
- Deshen, Sh. Research on "Asbestonim" in the Lachish Region (An Anthropological Report), Rehovot,, 1962.
- Deshen, Sh. Some Observations on Chalatz (An Anthropological report), Rehovot, 1963.
- Deshen, Sh. The Process of Absorption and the Politic Struggle in a mixed Moshav (An Anthropological report), Rehovot, 1964.
- Deshen. Sh. Immigrant Voters in Israel: Parties and Congregations in a Local Election Campaign. Manchester: Manchester University Press, 1970.
- Deshen, Sh. "The Business of Ethnicity is Finished? The Ethnic Factor in a Local Election Campaign" in Molad, June 1971.
- Deshen, Sh. "The Varieties of Abandonment of Religious Symbols" in Megamot, 8, 1972 (Hebraico).
- Deshen, Sh. & Shokeid, M. The Predicament of Homecoming: Cultural and Social Life of North African Immigrants in Israel. Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1974.
- Deshen, Sh. "Political Ethnicity and Cultural Ethnicity in Israel during the 1960's" in Abner Cohen (ed): Urban Ethnicity. London: Tavistock Publications, 1974.
- Deshen, Sh. & Shokeid (eds): Distant Relations: Ethnicity and Politics among Arabs and North African Jews in Israel. New York: Bergin and Praeger, 1982.
- Dehsen, Sh. & Shokeid, M. Jews of the Middle East: Anthropological Perspectives on Past and Present. Tel Aviv: Schocken Publishing House, 1984 (Hebraico).
- Deshen, Sh. "O governo interno das kehillot do Marrocos nos séculos XVIII e XIX" em Deshen & Shokeid, op.cit., 1984 (Hebraico)
- Deshen, Sh. "A sociedade judaica no sul da Tunísia no início do século XX" em Deshen & Shokeid, op. cit., 1984 (Hebraico).
- Diamond, S. "Kibbutz and Shtetl: The History of an Idea" in Social Problems, 1957, 5(2).

Dominguez, V. People as Subject, People as Object: Selfhood and Peoplehood in Contemporary Israel. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989.

Dominguez, V. "Questioning Jews" in American Ethnologist, 20(3), 1993.

Don-Yehiya, E. "Hanukkah and the Myth of the Maccabbes in Zionist Ideology and in Israel Society" in The Jewish Journal of Sociology, 24(1), 1992.

Eilat, E. "Palavras Preliminares" em "The Integration of Immigrants of Different Origin in Israel, a Symposium Held at the Hebrew University of Jerusalem on October 25-26, 1966", Jerusalem: Magnes University Press, 1969.

Eilberg-Schwartz, H. The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Eisenstadt, S. N. "The Relations between Sociological Theory and Anthropological Research" in Man, 161, 1949.

Eisenstadt, S.N. The Absorption of Immigrants. London: Routledge & P. Kegan, 1952.

Eisenstadt, S. N. "Sociological Aspects of the Economic Adaptation of Oriental Immigrants in Israel: A Case Study in the Process of Modernization" in Economic Development and Cultural Change, 4(1), 1955

Eisenstadt, S.N. "Anthropological Studies of Complex Societies" in Current Anthropology, 2(3), 1961.

Eisenstadt, S. N. (ed) The Integration of Immigrants from Different Countries in Israel. A Symposium Held at The Hebrew University of Jerusalem. Jerusalem: Magnes Press, 1966 (Hebrew)

Eisenstadt, S.N. "Committed Social Anthropologist, and Iconoclast" in In Memoriam Professor Max Gluckman, op. cit., 1976.

Eisenstadt, S.N. "Absorption of New Immigrants" in Eisenstadt, S.N., *et.al* Integration and Development in Israel.

Eisenstadt, S. N. "Intellectuals and Tradition" in deadalus, 1972, 101.

Eisnestadt, S. N. Sociedade israelense. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

Elon, A. "Politics and Archaeology" in The York Review, 22, 1994.

Enciclopedia Judaica Castellana.

Fitelson, B. "A sociedade judaica em Kurdistão" em Deshen & Shokeid, op.cit, 1984 (Hebraico).

- Friedman, K. The Hebrew University. New York, 1964.
- Ginat, J. "Changes in the Structure of the Family in the Arab Village", Tel Aviv University (Hebrew-mimeographed).
- Gluckman, M. "Foreward" in Shlomo Deshen: Immigrant Voters in Israel: Parties & Congregations in a Local Election Campaign. Manchester: Manchester University Press, 1970.
- Goldberg, H. Cave Dwellers and Citrus Growers: A Jewish Community in Libya and Israel. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Goldberg, H. "Tripolitanian Jewish Communities: Cultural Boundaries and Hypothesis-testing" in American Ethnologist, 2, 1975
- Goldberg, H. "Anthropology in Israel" in Current Anthropology, 17 (1), 1975.
- Goldberg, H. "Introduction: Culture and ethnicity in the study of Israeli Society" in Ethnic Groups, 1977.
- Goldberg, H. "The Mimuna and the Minority Status of Moroccan Jewis" in Ethnology, 1978, 17
- Goldberg, H. "Continuidade e mudança nas lideranças das kehilot originárias de Tripole" em Deshen & Shokeid, op. cit., 1984 (Hebraico).
- Goldberg, H. "Historical and Cultural Dimensions of Ethnic Phenomena in Israel" in Alex Weingrod, 1985, op. cit.
- Godberg, H. "The Changing Meaning of Ethnic Affiliation" in The Jerusalem Quarterly, 44, 1987.
- Goldberg, H. "Review of: Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory" in Maghreb Review, 18(3-4), 1992, 1994.
- *Gurevitch, Z. & Aran, G. "Al Ha'Makom : Antropologia Israelit" in ALPAIM, 4 1991 (Hebraico).
- Gurevitch, Z. & Aran, G. "Ha'matbea ha'kashe shel ha'makom" [respuestas a las criticas por AL HA'MAKOM]. ALPAIM, 8 1993 (Hebraico).
- Gurevitch, Z. & Aran, G. "The Land of Israel: Myth and Phenomenon" in Studies in Contemporary Jewry, Vol. X, 1994.
- Haidar, H. The Palestinians in Israeli Social Science Writings. Washington: The Near East Cultural and Educational Foundation of Canada, 1987.
- Haidar, H. "Palestinian Ethnicity" in Milton J. Esman & Itamar Rabinovich: Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East. New York: Cornell University Press, 1988.

Haidar, A. & Zureik, E. "The Palestinians Seen through the Israeli Cultural Paradigm" in Journal of Palestine Studies, 1987, vol. XVI, n* 3.

Halper, J. "The Absorption of Ethiopian Immigrants: A Return to the Fifties" in Israel Social Science Research, 1985, 3(1-2)

Handelman, D. & Shamgar-Handelman, L. "Shaping Time: The Choice of the National Emblem of Israel" in E. Ohnuki-Tierney (ed): Culture through Time. Stanford: Stanford University Press, 1986.

Handelman, D. & Katz, E. "State ceremonies of Israel-Remembrance Day and Independence Day" in Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Handelman, D. "Books Review" of People as Subject, People as Subject: Selfhood and Peoplehood in Contemporary Israel, by Virginia Dominguez, in Ethnos, 56, 1991.

Handelman, D. & Shamgar-Handelman, L. "The Presence of the Dead: Memorials of National Death in Israel" in Suomen Antropologi, 4, 1991.

Handelman, D. "Contradictions Between Citizenship and Nationality: Their Consequences for Ethnicity and Inequality in Israel" in International Journal of Politics, Culture and Society, 7(3), 1994.

Hasan-Roken, G. "The Study of Jewish Folklore in Israel" in Jewish Folklore and Ethnology Review, 1989, 11 (1-2)

Horowitz, D. & Lissak, M. Origins of the Israeli Polity: Palestine under the Mandate. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Kempinski, A. "The Influence of Archeology in Israeli society and Culture" (hebrew) in Ariel, 1994, 100-101

Keren, M. The Pen and the Sword: Israeli Intellectuals and the Making of the Nation-State. Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 1989 (Hebrew).

Kimmerling, B. "Sovereignty, Ownership, and 'Presence' in the Jewish-Arab Conflict: The case of Bir'im and Ikrit" in Comparative Political Studies, 1977, Vo. X, Number, 2.

Kimmerling, B. "Between the Primordial and the Civil Definitions of the Collective Identity: **Eretz Israel** or the State of Israel?" in Erik Cohen, Moshe Lissak and Uri Almagor (ed): Comparative Social Dynamics: Essays in honor of S.N. Eisenstadt. Colorado: Westview Press, 1985.

Kimmerling, B. Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics. Berkeley: University of California Press, 1983a.

Kimmerling, B. Zionism and Economy. Cambridge: Schenkman, 1983b.

- Kimmerling, B. "Ve al daat ha makom" [critica a AL HA'MAKOM] in ALPAIN, 6, 1992. (Hebraico)
- Kimmerling, B. "Sociology, Ideology, and Nation-Building: The Palestinians and their Meaning in Israeli Sociology" in American Sociological Review, vol. 57, (August), 1992.
- Kimmerling, B. & Migdal, Z. "Militarism Ba Jevra Ha'israelit" in Teoria Ve'bikoret, 1993,
- Kollat, I. "Zionism and Marxism" in Shlomo Avineri (ed) Varieties of Marxisms. The Hague, 1977.
- Kressel, G. "The Ecological and Cultural Adaptation of Bedouins in the Process of Urbanization in Central Israel" in A. Layish (ed) The Arabs in Israel. Jerusalem: The Magnes Press, 1981.
- Lam, T. "Un enfoque laico de la Historia Judía" em Dispersión y Unidad. Jerusalém, 15, 1975.
- Lieblich, A. The Spring of Their Years. Tel Aviv: Schocken, 1987.
- Lavie, S. The Politics of Military Occupation. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Magnes, Adress by the Chancellor of the Hebrew University. Hebrew University, Jerusalem, 1936.
- Marx, E. Bedouin of the Negev. Manchester: Manchester University Press, 1965.
- Marx, E. & Ben-Porat, J. Some Sociological and Economic Aspects of Refugee Camps on the West Bank. Santa Monica: The Rand Corporation, 1971.
- Marx, E. "Some contexts of personal violence" in Max Gluckman (ed) The Allocation of Responsibility. New York: Manchester University Press, 1972.
- Marx, E. "Coercive Violence in Official Client Relationships" in Israel Studies in Criminology, 2 1973.
- Marx, E. "Anthropological Studies in a Centralized State: Max Gluckman and the Bernstein Israel Research Project" in The Jewish Journal of Sociology, XVII, 2, 1975.
- Marx, E. "On the Anthropological Studies of Nations" in E.
- Marx (ed): A Composite Portrait of Israel. New York: Academic Press, 1980.
- Marx, E. "Wage labor and Tribal Economy of the Bedouin in South Sinai" in Salzman, P. C. (ed) When Nomads Settle: Processes of Sedentarization as Adaptation and Response. New York: Praeger Special Studies, 1980.

- Marx, E. "Violência numa cidade em desenvolvimento" em Deshen & Shokeid, op.cit., 1984.
- Nakhleh, K. "Anthropological and Sociological Studies on the Arabs in Israel: A Critique" in Journal of Palestine Studies, VI (4), 1977
- Navo, N. Shikma; A Moshav in the Western Negev (Sociological Report), June, 1961.
- Paine, R. "Israel and Totemic Tiem?" in RAIN Royal Anthropological Institute Newsletter, 1983, 59.
- Paine, R. "Jewish Ontological Time" in Henry J. Rutz (ed) The Politics of Tiem: American Ethnological Society Monograph Series, 1992, Number 4.
- Palgi, Ph. "Immigrants, Psychiatrists, and Culture" in The Israel Annals of Psychiatry and Related Disciplines, 1(1) 1963.
- Palgi, Ph. "Socio-Cultural Trends and Mental Health Problems in Israel", Jerusalem: Government of Israel, Ministry of Health, 1962 (1969).
- Palgi, P. "Cultural Components of Immigrants' Adjustment" in H.P. David (ed) Migration, Mental Health and community Service. Washington: International Research Institute, 1973.
- Palgi, Ph. "Sobre a morte simbólica como oportunidade criativa para o cérebro" (hebraico), 1987.
- Palgi, Ph. "Speech given by Phyllis Palgi - the first recipient of the Dr. Esther Haar Award at the banquet held at the Harvard Club, New York, 23rd October 1992, presented by Professor Charles Haar", 1992
- Papa, I. "Ha'istoria ha'jadasha shel miljemet 1948" in Teoria Ve Bikoret, 1993,3 (Hebraico)
- Patai, R "On Culture Contact and its Working in Modern Palestine" in American Anthropologist, 1947, 49.
- Patai, R. Israel Between East and West, Philadelphia: Jewish Publications Society of America, 1953.
- Rabinowitz, D. "An Acre Is An Acre Is An Acre? Differentiated Attitudes to Social Space And Territory on the Jewish-Arab Urban Frontier in Israel" in Urban Anthropology, 21(1) 1992a
- Rabinowitz, D. "Trust and the Attribution of Rationality: Inverted Roles Amongst Palestinian Arabs and Jews in israel" in MAN, 27(3), 1992b
- Rabinowitz, D. "Oriental Nostalgia: How the Palestinians became "Israeli Arabs" Teoria Ve'Bikoret. 1993 (hebrew).

- Ram, U. "Civic Discourse in Israel Sociological Thought" in Politics, Culture, and Society, 1989, 3(2).
- Ram, U. "The Colonization Perspective in Israeli Sociology: Internal and External Comparisons" in Journal of Historical Sociology, 1993, 6(3)
- Ram, U. The Changing Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology, and Identity. New York: SUNNY Press, 1994.
- Rosen, I. "The Holocaust at the Center of Life: A Folkloristic Analysis of Life Histories Told by Hungarian Speaking Holocaust Survivors", Ph.D. Dissertation, Hebrew University, 1994.
- Rosenfeld, H. "Processes of Structural Change within the Arab Village Extended Family" in American Anthropologist, 60(6), 1958.
- Rosenfeld, H. "On Determinants of the Status of Arab Village Women" in MAN, LX(60), 1960.
- Rosenfeld, H. "The Class Situation of the Arab National Minority in Israel" in Comparative Studies in Society and History, 20(3), 1978.
- Rosenfeld, H. "A situação de classes da minoria nacional árabe em Israel" em Machbarot Le'mechkar Ve Le'bikoret, 3, 1980 (Hebraico).
- Ruppin, A. A Sociologia dos Judeus. Tel Aviv: Shvital Publishers 1929-30. (Hebraico).
- Scholem, G. On Jews and Judaism in Crisis. New York: Schocken Books, 1971.
- Scholem, G. "Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism" in Idem The Messianic Idea in Judaism. New York: Schocken Books, 1971.
- Scholem, G. Sabbatai Seve: The Mystical Messiah. New Jersey: Princeton University Press, 1973.
- Scholem, G. On Jews and Judaism in Crisis, Selected Essays. New York: Schocken Books, 1976.
- Shamgar-Handelman, L. "Family Sociology in a Small Academic Community, Family Research and Theory in Israel" in Marriage and Family Review, 21, 1994.
- Shapiro, O. "Issue and Role Patterns: Concluding Remarks" in Ovadia Shapiro (ed) Rural Settlements of New Immigrants in Israel. The Jewish Agency's Settlement Department, Rehovot, 1971.
- Shokeid, M. The Dual Heritage: Immigrants from the Atlas Mountains in an Israeli Village. Manchester: Manchester University Press, 1971.

- Shokeid, M. "Moshav Sela: Frustration and Crisis in the Process of Absorption" in Ovadia Shapiro: Rural Settlements of New Immigrants in Israel. Rehovot: Keter Publications, 1971.
- Shokeid, M. "Involvement rather than Spectacle in Fieldwork" in Deshen & Shokeid, op.cit., 1974.
- Shokeid, M. "Max Gluckman and the Establishment of Israeli Anthropology" in In Memoriam Professor Max Gluckman. Jerusalem: Hebrew University, Faculty of Social Science, Department of Sociology, 1976.
- Shokeid, M. "The Ordeal of Honor: Local Politics among Urban Arabs" in Moshé Shokeid & Shlomo Deshen, op.cit., 1982.
- Shokeid, M. "Ethnicity and the Cultural Code among Arabs in a Mixed Town: Women's Modesty and Men's Honor at Stake" in Moshé Shokeid & Shlomo Deshen op. cit., 1982.
- Shokeid, M. "Transformações na vida familiar em tempos de mudança" em Shlomo Deshen & Moshe Shokeid, op. cit., 1984.
- Shokeid, M. "'The Manchester School in Africa and Israel" Revisited: Reflections on the Sources and Method of an Anthropological Discourse" in Israel Social Science Research, 6(1), 1988-9.
- Shokeid, M. "Yordim be New York: Etniut Israelit ke javaia shel mifgashim mizdamnim" in MEGAMOT, 1991, 2.
- Shokeid, M. "Commitment and Contextual Study in Anthropology" in Cultural Anthropology, 7(4), 1992.
- Shokeid, M. "One-night-stand ethnicity: the malaise of Israeli-Americans" in Israeli Social Science Research, 8(2), 1993.
- Shokeid, M. "One-Night-Stand Ethnicity: The Malaise of Israeli-Americans" in Israeli Social Science Research, 8(2), 1993.
- Smoocha, S. Israel: Pluralism and Conflict. London: Routledge & Kegan Paulo, 1978.
- Smoocha, S. "A Critical View of the Cultural Approach in Israeli Sociology toward Ethnic Relations" in Megamot, 1985, Vol. 1, N* 1.
- Smoocha, S. "Fatores primordiais nas dificuldades dos acadêmicos árabes em Israel para se inserir no mercado de trabalho" em Al-haj (ed), op. cit., 1987.
- Smoocha, S. "A Typology of Jewish Orientations toward the Arab Minority in Israel" in Asian and African Studies, 1989, 23.
- Smoocha, S. "Minority status in an ethnic democracy: the status of the Arab minority in Israel" in Ethnic and Racial Studies, 13, 1992.

- Spiro, M. "The Zabras and Zionism: A Study in Personality and Ideology" in Social Problems, 5(1), 1957.
- Spiro, M. Kibbutz: Ventura and Utopia. Cambridge: Massachussetts: Harvard University Press, 1975
- Svirski, Sh. "On the Significance of **Adatiut**" in Lo Nichshalim Ela Menuchshalim. Machbarot Le Jevra Ve Le'Bikoret, Haifa, 1981 (Hebrew).
- Swedenburg, T. "Occupational Hazards: Palestine Ethnography" in Cultural Antropology, 1989, 3(4)
- Swedenburg, T. "Occupational Hazards Revisited: Reply to Moshe Shokeid" in Cultural Anthropology, 7, 1993
- Talmon, Y. "The Family in a Revolutionary Movement - The Case of the Kibbutz in Israel" in Nimkoff (ed). Comparative Family Systems. Boston: The Florida State University, 1965.
- Van Teeffelen, T. Anthropologists on Israel: A Case Study in the Sociology of Knowledge. Amsterdam: Universiteit Van Amsterdam, 1977
- Van Teeffelen, T. "The Manchester School in Africa and Israel: A Critique" in Dialectical Anthropology, 3, 1978.
- Waintrub, D. & Lissak, M. "The Absorption of North African Immigrants in Agricultural Settlements in Israel" in The Jewish Journal of Sociology, 3(1), 1961.
- Waintrub, D. "Third Research Report 1959-1963". Jerusalem: The Hebrew University Press, 1965.
- Weingrod, A. "The Two Israels" in Commentary, 1962, January.
- Weingrod, A. Reluctant Pioneers: Village Development in Israel. Ithaca: Cornell University Press, 1966.
- Weingrod, A. "Recent Trends in Israeli Ethnicity" in Ethnic and Racial Studies, 2, 1979.
- Weitz, R. "Sociologists and Policy-Makers - A Case Study of Agricultural Settlement in Israel" in Transactions of the Fifth World Congress of Sociology. Washington D.C. 2-8 September, 1962.
- Weitz, R. "The Ethnic Factor in the Development of Rural Settlements in Israel" in Sociologia Ruralis, 7(1), 1967.
- Weitz, R. "The Role of the Sociologist in Rural Development" in Sociologia Ruralis, 1970, 10(1).

- Weitz, R. "Settlement" in Immigration and Settlement. Jerusalem: Keter Publications, 1973.
- Willner, D. Nation-Building and Community in Israel. New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Yavnelli, S. "Journey to Yemen" in Jewish Frontier Anthology 145-1967. New York: Jewish Frontier Association, 1970.
- Zinger, Z. "State of Israel 1948-1972" in Immigration and Settlement. Jerusalem: Keter Publishing House, 1973.
- Zureik, E. The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

BIBLIOGRAFIA GERAL PARA A PESQUISA

- Ahmed, M. A. "The State of Anthropology in the Sudan" in Ethnos 1982, 1-2.
- Anderson, B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London, 1986.
- Asad, T. "Anthropological texts and ideological problems: an analysis of Cohen on Arab villages in Israel" in Economy and Society, 1975, vol.4, Number 3.
- Bahbha, H.K. The Location of Culture. London: Routledge, 1994.
- Bauman, Z. "Legislators and Interpreters: Culture as Ideology of Intellectuals" in Hans Haferkamp (ed): Social Structure and Culture. New York: W. de G., 1989.
- Beals, R.L. "Fifty Years of Anthropology" in Annual Review of Anthropology, 1982.
- Beck, S. "Indigenous Anthropology in Socialist Romania" in Dialectical Anthropology, X (3-4), 1986.
- Bellis, J.M "Anthropologists on Israel: A Case of Study in the Sociology of Knowledge" in American Anthropologist, 80, 1978.
- Ben-David, J. "Scientific Endeavours in the United State and Israel" in The American Behavioral Scientist, 1962.
- Bernstein, R.J. Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.
- Block, A. & Boissevain, J. "Anthropology in the Netherlands: Puzzles and Paradoxes" in Annual Review of Anthropology, 1984, 13.
- Boissevain, M. & Block, A. "Anthropology in the Neetherlands: Puzzles and Paradoxes" in Annual Review of Anthropology. 1984, 13.
- Bourdieu, P. O Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Memória e Sociedade, 1989.
- Bourdieu, P. Homo Academicus. Oxford: Polity Press, 1988 (1990).
- Cardoso de Oliveira, R. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 19776.
- Cardoso de Oliveira, R. Sobre o Pensamento Antropológico. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988.

- Cardoso de Oliveira, R. "Notas sobre uma estilística da antropologia" em Cardoso de Oliveira, R. e Ruben, G. Estilos de Antropologia. São Paulo, Editora da Unicamp, 1995.
- Clifford, J. "Fieldwork, Reciprocity, and the Making of Ethnographic Texts: the Example of Maurice Leenhardt" in MAN, 15, 1980.
- Clifford, J. & Marcus, G.E. (eds) Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Crane, D. Invisible Colleges: Diffusion of Knowledge in Scientific Communities. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
- Cuisenier, J. "Indigenous Anthropology and Cultural Heritage" in H. Fahim, op.cit., 1982
- Eisenstadt, Sh. N., "Intellectuals and Tradition" in DAEDALUS, v.101, 1972
- Elias, N., Matias Herminio & Richard Whitley (eds) Scientific Establishments and Hierarchies. Dordrecht, D. Reidel, 1982.
- Elkana, Y. "A Programatic Attempt at an Anthropology of Knowledge" in Mendelsohn, E. & Elkana, Y. Sciences and Cultures: Anthropological and Historical Studies of the Sciences. London: D. Reidel Publishing Company, 1981.
- Fahim, H. (ed) Indigenous Anthropology in Non-Western Countries. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 1982.
- Foucault, M. "The Order of Discourse" in Robert Young (ed): Untying the Text: A Post-Structuralist Reader. Boston: Routledge & Kegan, 1981.
- Friedman, J. "Culture, Identity and World Process" in M. Rowlands: Domination and Resistance. London, 1988.
- Gadamer, H.G. Truth and Method. New York: Seabury Press, 1975.
- Geertz, C. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, Inc., 1973.
- Geertz, C. "From the Native's Point of View" in P. Rabinow & W.M. Sullivan (eds) Interpretative Social Science, A Reader. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Geertz, C. "The Way We Think Now: Toward an Ethnography of Modern Thought" in Local Knowledge. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1983.
- Geertz, C. Works and Lives: The Anthropologist as Author. California: Stanford University Press, 1988.
- Gellner, E. Words and Things. Oxford: Basil Blackwell, 1959.

- Gellner, E. "Ethnicity and Anthropology in the Soviet Union" in Arch. Europ. Sociolo. 1977, XVIII, 20.
- Gellner, E. Muslim Society. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- Gellner, E. Nations and Nationalism. Oxford, 1984.
- Gerholm, T. and Hannerz, U. "Introduction: The Shaping of National Anthropologies" in Ethnos, 1-2, 1982.
- Gluckman, M. Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naivety in Social Anthropology. Chicago: Aldine Publishing Company, 1964.
- Gluckman, M. The Allocation of Responsibility. New York: Manchester University Press, 1972.
- Goffman, E. "On Fieldwork" in Journal of Contemporary Ethnography, 1989.
- Guldin, G.e. "Chinese Anthropologies" in G.E. Guldin (ed): Anthropology in China: Defining a Discipline. New York: M. E. Sharpe, Inc., 1990.
- Hannerz, U. "Twenty Years of Swedish Social Anthropology: 1960-1980" in Ethnos, 1-2, 1982
- Hobsbawn, E. Nações e Nacionalismo desde 1870. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- Jedlicki, J. "Heritage and Collective Responsibility" in Mclean, I. *et al*, 1990.
- Kleinman, Sh. "Privileging Fieldwork Over Interviews: Consequences for Identity and Practice" in Symbolic Interaction, 1994, 17(1).
- Leach, E.R. "Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology" in Annual Review of Anthropology, 1984.
- Lewis, O. Antropologia de la Pobreza: La vida de Cinco Familias Mexicanas. México: FCE, 1977.
- Lifton, R.J. Home from the War: Vietnam Veterans-Neither Victims, nor Executioners. New York: Touchstone, 1973.
- Malinowski, B. "Practical Anthropology" in Africa, 2, 1929
- Malinowski, B. "The Rationalization of Anthropology and Administration" in Africa, 3, 1930
- Marcus, G.E. & Cushman, D. "Ethnographies as texts" in Annual Review of Anthropology, 11(25), 1982.
- Marcus, G.E. & Fischer, J. Anthropology as a Cultural Critique. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Myherhoff, B. Number our Days. New York: E.P. Dutton, 1979.

Nash, J. "Nationalism and Fieldwork" in Annual Review of Anthropology, 1975, vol. 4.

Paine, R. "Israel and Totemic Time?" in RAIN, 49, 1983.

Paine, R. "Jewish Ontologies of Time and Political Legitimation in Israel" in H.J. Rutz (ed): The Politics of Time. American Ethnological Society Monograph Series, Number 4, 1992.

Peirano, M. The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case. Tese de Doutorado. Harvard Universtiy, 1981.

Peirano, M. "A Índia das aldeias e a Índia das castas: reflexões sobre um debate" em DADOS, Rio de Janeiro, 30(1), 1987.

Peirano, M. "'Are you Catholic?' Relato de viagem, reflexões teóricas & perplexidades" em DADOS, Rio de Janeiro, 31(2), 1988.

Peirano, M. "Debates e Embates na Antropologia: O Diálogo Índia-Europa" em DADOS, Rio de Janeiro, 33(1), 1990

Peirano, M. G.S Uma Antropologia no Plural - Três Experiências Contemporâneas. Brasília: Editora UnB, 1991.

Peirano, M. "Desterrados e exilados: antropologia no Brasil e na Índia" em Cardoso de Oliveira e Ruben, G. (eds) Estilos de Antropologia. São Paulo, Editora da Unicamp, 1995.

Rabinow, P. Reflections of Fieldwork in Morocco. Berkeley: University of California Press, 1977.

Richardson, L. "Narrative and Sociology" in Journal of Contemporary Ethnography 19(10) 1990.

Ricoeur, P. "Life in quest of Narrative" in David Wood (ed): On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation. London: Routedlege, 1991.

Ringer, F. The Decline of the German Mandarins: The German Acadmic Community 1890-1933. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Ruben, R.R. "O tio materno e a antropologia quebequense" en Cardoso de Oliveira, R. & Ruben, G. Estilos de Antropologia. São Paulo: Editora da Unicamp, 1995.

Rosaldo, R. Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis. Boston: Beacon Press, 1987.

Saberwal, S. "For a Sociology of India: uncertain transplants: anthropology and sociology in India" in Ethnos, 47(1-2), 1982.

Said, E. Orientalism. New York: Phanteon Books, 1978.

Sangren, S. "Rhetoric and the Authority of Ethnography: "Postmodernism" and the Social Reproduction of Texts" in Current Anthropology, 29(3), 1988.

Segerstråle, U. "The (re)Colonization of Science by the Life World Images" in Social Structure and Culture. New York: W. de G., 1989.

Shami, S. "Socio-Cultural Anthropology in Arab Universities" in Cultural Anthropology, 30 (5), 1989.

Shils, E. "Intellectuals and Responsibility" in DAEDALUS, V.101, 1972.

Shils, E. "Intellectuals, Tradition, and the Traditions of Intellectuals: Some Preliminary Considerations" in Mclean, P., Montefiore, A. & Winch, P. The Political Responsibility of Intellectuals. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Sörbo: em Fahim, op. cit., 1982.

Srinivas, M. "Some Thoughts on the Study of One's own Society" in M.N. Srinivas. Social Change in Modern India. Berkeley: University of California Press, 1966.

Stocking, G.W. "On the Limits of 'Presentism' and 'Historicism' in the Historiography of the Behavioral Sciences" in Journal of the History of Science Behavioral Sciences, 5, 1965.

Taylor, G.H. Lectures on Ideology and Utopia: Paul Ricoeur. New York: Columbia University Press, 1986.

Teddlock, D. The Spoken Word and the Work of Interpretation. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

Turner, V. The Forest of Symbols. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

Turner, V. "Liminality, Kabbalah, and the Media" in Religion. 15, 1985.

Znanicki, F. The Social Role of the Man of Knowledge. New Jersey: New Brunswick, 1986.