

A transnacionalização da ortodoxia judaica: estratégias de crescimento e legitimação na comunidade judaica e na sociedade paulistana

The transnationalization of the Jewish Orthodoxy: strategies for growth and legitimization inside the Jewish community and in the society of São Paulo

MARTA F. TOPEL

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas,
Professora do Programa de Estudos Judaicos e Árabes da Universidade de São Paulo

RESUMO O objetivo do artigo é analisar as transformações acontecidas na ortodoxia judaica da diáspora como consequência do seu crescimento e radicalização, por um lado, e pelos processos de transnacionalização e globalização, por outro. A análise dessas mudanças privilegiou as novas estratégias de apropriação e judaização do espaço público por diferentes correntes do judaísmo ortodoxo, entre as que se destaca o movimento *Chabad-Lubavitch*. Outro tópico de reflexão que sinaliza um câmbio de importância fundamental na cosmovisão ortodoxa é sua concepção inovadora e positiva da diáspora.

PALAVRAS-CHAVE Transnacionalização; Topografias; Diáspora; Judaísmo; Ortodoxia.

ABSTRACT The aim of this paper is to discuss the transformations which came about in Jewish Orthodoxy in the Diaspora as a result of two processes. On one side, its growth and radicalism; on the other, the processes of transnationalism and globalization. The analysis of these transformations put the focus on the new strategies of appropriation and judaization of public space by different streams of Orthodox Judaism, in which the *Chabad-Lubavitch* movement has a fundamental role. Another topic of reflection which signs a fundamental change in the Orthodox worldview is its innovative and positive conception of Diaspora.

KEYWORDS Transnationalization; Topographies; Diaspora; Judaism; Orthodoxy.

Globalização, transnacionalização e o crescimento da ortodoxia

OS PROCESSOS DE GLOBALIZAÇÃO E TRANSNACIONALIZAÇÃO TÊM INFLUENCIADO SIGNIFICATIVAMENTE O CAMPO RELIGIOSO, tanto no que diz respeito à sua abrangência e poder de convocatória, quanto ao modo como as religiões são concebidas, escolhidas e vividas pelos atores sociais. A esses processos, somam-se a falta de institucionalização de algumas religiões e denominações religiosas, o fenômeno cada vez mais difundido da hibridização das religiões, a transumância dos atores sociais entre diferentes grupos religiosos e/ou a incorporação de valores, símbolos, rituais e identificações parciais de várias religiões num mesmo momento da trajetória religiosa de determinados indivíduos. (HERVIEU-LÉGER, 2000; ORTIZ, 2001; RODRIGUES BRANDÃO, 2004)

Em relação às religiões de matriz abraâmica, Lehmann (2009, p. 18)¹ afirma que elas constituem as “vigas-mestras” da globalização do religioso, ao quebrar fronteiras políticas, linguísticas, geográficas e criar verdadeiras comunidades transnacionais. Segundo o antropólogo britânico:

Estes movimentos e culturas se beneficiam e tiram vantagem da globalização de modo a fortalecer ou manter fronteiras e conduzindo campanhas de conversão. No caso de situações diaspóricas, em que a migração levou a uma separação dos migrantes de seus parentes e das paisagens de sua memória, a globalização permitiu às populações religiosas e étnicas preservar seus vínculos por meio, por exemplo, do casamento, dos feriados, das transferências de pessoal religioso, do investimento em propriedade e da educação, enquanto, ao mesmo tempo, os líderes religiosos diaspóricos procuram adaptar-se ao seu novo ambiente por meio de conexões políticas, desenvolvimento comercial, ou inovação educacional, como se observa nas experiências de judeus ultraortodoxos e muçulmanos na construção de suas instituições (LEHMANN, 2009, p. 18).

Se pensarmos o judaísmo ortodoxo e suas diferentes correntes, é possível constatar as variáveis apontadas por Lehmann. E, ainda que o Chabad tenha se tornado um império transnacional por excelência (FISHOKOFF, 2003; BERMAN, 2009), há outros grupos, menos ambiciosos, que também se transformaram em comunidades transnacionais, a exemplo da corrente ligada à sinagoga jerosolimitana Aish Ha'Torá, que tem filiais em vários países da América Latina e da América do Norte, e do judaísmo ortodoxo ligado ao movimento Shas, que, de seu enclave étnico-religioso em Israel, e consolidado ao redor da figura carismática do ra-

bino Ovadya Yossef, tem irradiado seus valores, princípios e costumes em diferentes contextos nacionais, nos quais criou instituições educativas para transmitir a sua visão de mundo e de judaísmo.

A análise desses grupos revela um paradoxo. Por um lado, a criação de comunidades transnacionais com limites difusos e indefinidos, cujo espaço por excelência é o espaço global; por outro, o estabelecimento de bairros eminentemente judaicos, fenômeno que aponta a uma reterritorialização da diáspora judaica e, como assinalam alguns autores, o retorno do gueto judaico (SHILHAV, 1989; GOLDSCHMIDT, 2000; LANG SUSMAN, 2010).

O renascimento dos bairros judaicos ortodoxos paulistanos é um indicador da segunda tendência assinalada, revelando a domesticação de um padrão geral existente nas diásporas centrais, a exemplo dos Estados Unidos, da França e da Inglaterra. Pode afirmar-se que se trata de um típico fenômeno de glocalização, no qual o global e o local se entrelaçam com características específicas, produzindo novas experiências culturais decorrentes da globalização (ROBERTSON, 1994).

Todavia, é necessário lembrar que os discursos sobre transnacionalismo e diásporas transitam caminhos diferentes embora se entrecruzem. Os primeiros enfatizam o fluxo de bens, pessoas, objetos, mensagens e outros, sem uma base fixa nos estados nacionais, constituído por redes pessoais de troca de bens em um mundo multicêntrico do ponto de vista econômico e, também, político (MAHLER, 1998; VERTOVEC, 1999). Diferentes autores destacam o processo de desterritorialização do Estado e a falta de convergência entre cultura, identidade e lugar. Appadurai (2003), por exemplo, menciona os novos tipos de paisagens criados neste processo: “ethnoscapes”, “mediascapes”, “technoscapes”, “financescapes”, “ideoscapes”, ao qual poderíamos acrescentar os “religiouscapes”.

A transnacionalização se distingue dos estudos tradicionais sobre migrações que partiam do pressuposto da existência de uma migração aos países desenvolvidos com os respectivos corolários de assimilação e “melting-pot” (GLICK SCHILLER, BASCH, SZANTON BLANC, 1995; GIORDANO, 2010). A realidade transnacional dos dias de hoje revela a circularidade das migrações internacionais e a condição permanente de transmigrantes de alguns grupos. Segmentos do Chabad, por exemplo, principalmente os *shluchim* (emissários) do Rebbe e algumas lideranças rabínicas se enquadrariam na categoria de transmigrantes permanentes.² Entretanto, o mesmo não acontece com os frequentadores das sinagogas do Chabad, que constituem a grande massa do movimento. Outros fatores fundamentais no cenário contemporâneo são a rapidez e o baixo custo das comunicações, a existência de uma cidadania pós-nacional, a legitimação do multiculturalismo e o aumento de remessas de dinheiro aos países de origem.

Finalmente, se, no passado, emigrar implicava um deslocamento cultural e identitário, uma situação traumática e de perda, hoje observamos que esses componentes negativos são menos relevantes e que as subjetividades transnacionais que transcendem o Estado-nação revelam potencialidades positivas.³

Os processos de transnacionalização e globalização têm produzido fenômenos novos no campo religioso. Entre as religiões monoteístas de matriz abraâmica, os pentecostais, algumas seitas muçulmanas e correntes de judeus ortodoxos têm empreendido grandes campanhas de conversão em diferentes regiões do globo, transformando-se em impérios transnacionais. O que caracteriza o pentecostalismo *vis-à-vis* o judaísmo e o Islã é que, como cristãos, os pentecostais têm como alvo da conversão todos os indivíduos interessados em mu-

dar seu sistema de vida. Entretanto, como assinala Lehmann, encontramos, no judaísmo e no Islã, semelhanças com a cruzada pentecostal. Assim:

... ambos os movimentos operam atravessando fronteiras e alargando os mais variados ambientes sociais e culturais. No caso dos Tabligh da Índia e do Paquistão, isso acontece pela Europa e a América do Norte; no do Chabad, em toda parte, de Moscou a Catmandu, passando pela Europa e pelas Américas. É muito difícil saber em qualquer tipo de detalhe como a sua organização principal funciona: missionários do Chabad parecem ter uma ligação próxima com os quartéis-generais no Brooklin, em Nova York, onde se reúnem todo mês de novembro, vindos do mundo todo. (LEHMANN, 2009, p. 21)

Os judeus e o judaísmo, que, durante séculos, foram instâncias eminentemente diaspóricas, têm com grande facilidade se transformado, nas últimas décadas, como consequência dos processos assinalados, em transnacionais, principalmente no que diz respeito a suas vertentes ortodoxas. No que diz respeito ao judaísmo latino-americano, é relevante a seguinte reflexão:

As condições transnacionais caracterizaram a experiência dos judeus da América Latina desde os primórdios. As primeiras ondas de imigrantes e colonos, bem como seu futuro desenvolvimento, estiveram marcados por um constante processo de estar enraizados em centros judaicos externos, ao mesmo tempo diferentes, mutáveis, tanto reais como imaginários, tanto concretos como simbólicos. Os judeus latino-americanos formaram a sua vida comunitária, construíram o seu perfil associativo e institucional e a sua consciência coletiva como parte de um sentimento

maior de pertencimento a um povo. (BOKSER
LIWERANT, 2009, p. 3)⁴

Consolidação da ortodoxia em São Paulo: à procura de novos espaços e o espaço como instância de legitimação

O crescimento da ortodoxia judaica, tanto nas diásporas quanto em Israel, é consequência de dois fenômenos. O primeiro é o crescimento natural (os índices de natalidade são significativamente mais altos do que os dos judeus liberais e seculares); o segundo, a conversão de judeus seculares e liberais ao judaísmo ortodoxo (DANZGER, 1989; TOPEL, 2005). O incremento da ortodoxia nas diásporas está associado a outros fenômenos: sua radicalização nas últimas décadas e sua maior visibilidade, tanto nas comunidades judaicas quanto nas sociedades hospedeiras. Como não existem dados censitários sobre a comunidade judaica ortodoxa paulistana, e partindo do pressuposto da existência de um padrão no que se refere ao crescimento da ortodoxia como um todo, acredito relevante mostrar como esse fenômeno se desenvolve em outra comunidade diaspórica, tendo como base alguns dados da comunidade judaica de Nova York, referentes a uma pesquisa realizada no ano 2012 (SHEFLER, 2013). Segundo a pesquisa, as comunidades ortodoxas chassídicas residentes no bairro Borough Park têm aumentado 71% na última década, enquanto que aquelas estabelecidas no bairro de Williamsburg têm crescido 41%. Esses dados devem ser comparados com os dados relativos à comunidade judaica em geral na cidade de Nova York e seus arredores, que revela um aumento de 10% (SHEFLER, 2013).⁵

Em São Paulo, o único conjunto de dados que temos para mensurar o crescimento da ortodoxia

é o aumento exponencial das instituições ortodoxas, como escolas, colégios, *yeshivot*⁶, *kolelim*⁷, sinagogas, *mikves*⁸, espaços de estudos informal para adultos, o acentuado incremento e diversificação do mercado *kasher*⁹, a organização de viagens ao interior do País e ao exterior por agências que prometem uma estadia estritamente *kasher* e, tão importante quanto todos esses dados, também o número crescente de rabinos ortodoxos. O último dado deve ser contrastado com o número de rabinos liberais. Assim, enquanto os rabinos ortodoxos ultrapassam a centena, há somente quatro rabinos liberais na cidade, além de não haver escolas ou colégios afiliados ao movimento *masorati* (conservador) ou ao movimento reformista.

O aumento da ortodoxia a partir da década de 1990 produziu diferentes fenômenos no seio da comunidade judaica, em particular, e na sociedade paulistana em geral. Um exemplo particularmente sugestivo é a criação de guetos judaicos, ao mesmo tempo em que se observa a judaização do espaço público (TOPEL, 2005; 2013). Esses fenômenos revelam tendências centrípetas e centrífugas da ortodoxia em sua relação com o espaço público. No que diz respeito ao primeiro tópico, é visível para qualquer transeunte da cidade de São Paulo a transformação acontecida nos bairros Higienópolis e Jardins, nos quais a concentração de judeus ortodoxos mudou, em parte, o caráter dos mencionados bairros, que hoje são assinalados por judeus e por não-judeus como bairros eminentemente ortodoxos. As enormes faixas (em hebraico ou em português) anunciando eventos cujo alvo são os vizinhos ortodoxos, a grande oferta de restaurantes e padarias *kasher*, a construção de sinagogas novas e o ir e vir de judeus ortodoxos nas noites de *shabat* e no período das Grandes Festas Judaicas são indicadores claros da ortodoxização desses bairros. A criação, no ano 2013, de dois *eruvim*, o primeiro em

Higienópolis e o segundo nos Jardins, confirma a tendência de guetização anteriormente assinalada, na qual se cruzam aspirações de isolamento junto à necessidade de deixar marcas no espaço público.

Segundo pesquisas feitas nos últimos anos (VALINS, 2000, 2003; LANG SUSMAN, 2009), existem, atualmente, mais de 200 cidades com *eruvim*. O *eruv* é uma linha imaginária que cerca um determinado espaço, apesar de ter alguns itens que sinalizam fisicamente sua existência (como pequenos cartazes em postes de energia, adesivos em árvores e/ou postes especialmente colocados para isso, lugares naturais como rios, lagos e montanhas). A ideia de *eruv* se relaciona com a 39ª interdição relativa ao *shabat*, que proíbe carregar de um espaço privado para um espaço público (e vice-versa) objetos como bengalas, guarda-chuvas, bolsas, telefones celulares, etc., além de pessoas, como crianças no colo ou em carrinhos, idosos em cadeiras de rodas e outros. A função do *eruv* é reclassificar o espaço público em espaço privado, permitindo que os judeus observantes não fiquem confinados em suas casas ao longo do *shabat* e, obviamente, que o *shabat* seja mais fácil de ser respeitado. Mas se essa é a função do *eruv* do ponto de vista religioso; da perspectiva da construção, reformulação e sacralização do espaço, podemos ver nele um cerco que unifica ritualmente os residentes nessa área, como se vivessem na mesma casa (VALINS, 2000, p. 581). Para alguns judeus seculares e para grupos contrários ao *eruv* nos Estados Unidos e na Inglaterra, a sua institucionalização faz lembrar o gueto medieval. Para esses grupos, o *eruv* é uma reconfiguração espacial que questiona o universalismo do espaço público. Foi esse o argumento utilizado entre os grupos contrários ao estabelecimento do *eruv* em várias cidades da Inglaterra e dos Estados Unidos, em algumas das quais a questão foi resolvida nos tribunais.

O *eruv* constitui um dos exemplos mais expressivos de reterritorialização da diáspora judaica, fenômeno que envolve diretamente não só a população ortodoxa, mas também os judeus seculares, os vizinhos não-judeus e as autoridades municipais das cidades nas quais ele foi implementado, criando alguns atritos (VALINS, 2000, 2003; LANG SUSMAN, 2009). O “projeto Eruv” para o bairro de Cerqueira Cesar¹⁰, assinado pelo rabino Samuel Havlin, é revelador da relação entre judeus ortodoxos e não-judeus em um determinado município. Os seguintes parágrafos são a cópia textual da carta que circulou nos apartamentos dos prédios do bairro Jardins que ficaram dentro do *eruv*. Partir de um exemplo concreto nos permitirá compreender melhor as tendências brevemente expostas no que concerne à ortodoxia e sua relação com o espaço público. Assim:

Um *ERUV* (Hebraico = mistura, também transliterado como *eiruv* ou *erub*, plural: *erugin*) é um ritual em que tradicionalmente observantes da comunidade judaica constroem em seus bairros, como forma de permitir a transferência de objetos de um tipo de domínio para outro, como carregar um objeto de dentro de casa (um domínio privado) para uma via pública (de domínio público) nos dias de *Shabat* (desde sexta-feira depois do pôr-do-sol até sábado ao escurecer), o que sem esse procedimento isto seria proibido pela lei judaica (*Halachá*).

O *Eruv* permite, entre outras coisas, carregar chaves, tecidos, medicamentos, carrinhos de bebês, bengalas nos dias de *Shabat*. A presença ou ausência de um *eruv*, portanto, afeta especialmente a vida das pessoas com mobilidade limitada e os responsáveis por cuidar de bebês e crianças pequenas.

Como é feito um *Eruv*? Através da utilização de

elementos simbólicos como uso de postes e fios que delimitam um bairro inteiro.

Este projeto será feito inicialmente no Bairro de Cerqueira Cesar (vide mapa em anexo), onde temos concentração de grande número de pessoas da comunidade judaica. Através do Rabino Samuel Havlin e em parceria com a Prefeitura de São Paulo, a qual já autorizou o procedimento (vide autorização em anexo), colocaremos postes em alguns pontos estratégicos entre ruas para delimitar a área. Por este motivo, vimos por meio desta pedir sua autorização para instalação de um poste ao lado do seu estabelecimento comercial.

Agradecemos desde já sua colaboração

Rabino Samuel Havlin

O que mais sobressai na carta enviada pelo rabino Havlin aos vizinhos do bairro Cerqueira Cesar é a menção de que o *eruv* constitui um “ritual tradicional de pessoas observantes da comunidade judaica”. Os termos *ortodoxo* ou *religioso* não são mencionados. As razões dessa escolha provavelmente estejam relacionadas com o fato de os rabinos ortodoxos não quererem chamar a atenção para a característica eminentemente religiosa do *eruv*. Outra possibilidade é que a população não-judia pense que o *eruv* é necessário para todos os judeus e não exclusivamente para os judeus ortodoxos. Duas outras questões merecem atenção: a primeira é o apelo supostamente universalista da carta, ao explicar que o *eruv* facilitará a vida de pessoas com deficiência física, crianças pequenas, etc. A segunda é a menção da Prefeitura de São Paulo como agente legitimador da causa ortodoxa. De algum modo, as argumentações das pessoas que redigiram a carta levaram em consideração esses aspectos como estratégia de obter seu objetivo, o qual, é necessário assinalar, é de cunho particularista, ferindo assim os princípios

universalistas do espaço público no Brasil.

Paralelamente à criação de *eruvim* em diferentes cidades do mundo, outra estratégia de judaização do espaço público começou a ser posta em prática primeiro pelo Chabad e, posteriormente, por outras correntes ortodoxas. Trata-se da organização de caravanas de carros com uma *chanukiá*¹¹ no teto, percorrendo os bairros da cidade com maior concentração de judeus em diferentes dias da Festa das Luzes. A caravana organizada pelo Chabad para celebrar a última festa de *Chanuká* (2012), ainda que não tenha logrado o sucesso esperado por seus organizadores, deixou uma marca na paisagem paulistana por pouco mais de uma hora. Uma dezena de carros partiu da sinagoga do Chabad situada no bairro das Perdizes em direção a outra, situada no bairro Morumbi. Um dos carros levava uma grande *chanukiá* no teto; músicas típicas da Festa das Luzes eram difundidas através de enormes caixas de som.

De modo similar ao acontecido com a caravana organizada para *Chanuká* pela sinagoga Beit Yaacov em 2011, constatei que os espectadores não-judeus não faziam ideia daquilo que estava acontecendo, além de não prestarem atenção ao evento. Levando em consideração que São Paulo é uma cidade com altos níveis de poluição sonora e que a caravana foi organizada numa época próxima do Natal, isto não surpreende. Além do mais, alguns transeuntes e pessoas que se debruçaram nas janelas imaginaram que se tratava de um pré-carnaval organizado por alguma associação do bairro. A música estridente, as luzes e o que foi decodificado através das lentes do repertório cultural brasileiro como pequenos carros alegóricos não deixaram dúvidas em relação a como os cidadãos não-judeus de São Paulo interpretaram a caravana de *Chanuká* formada pelos carros dos seguidores do Rebbe de Lubavitch.

Se pensarmos o espaço público como uma arena que vai além das ruas, praças, monumentos e avenidas de uma cidade, é possível observar que a sua judaização tem nuances e peculiaridades segundo o contexto específico no qual são articuladas as estratégias de judaização desse espaço. Assim, nos bairros diaspóricos com alta concentração de judeus ortodoxos¹², as exigências de suas lideranças para reformular as regras que organizam os espaços públicos são cada vez maiores e mais diversificadas.

Na matéria de autoria de Joseph Berger publicada no *New York Times* e intitulada “Out of Enclaves, a Pressure to Accommodate Traditions”, matéria difundida depois de serem divulgados em 2013 os dados censitários em relação ao aumento dos judeus ortodoxos na cidade, o autor registrou diferentes exigências dos setores ortodoxos em relação a uma série de espaços públicos. Entre eles, destaque o pedido de que o salva-vidas da piscina municipal em Williamsburg (Brooklyn) seja uma mulher no período em que o local só está aberto para mulheres. Sobre a base do mesmo princípio de *tzniut* (modéstia, recato), grupos chassídicos se organizam de forma tal que, nos ônibus que fazem o percurso entre os diferentes bairros ortodoxos da cidade, homens sentam-se na frente e mulheres, atrás. Faixas na entrada de lojas de propriedade de judeus ortodoxos advertindo mulheres sobre como devem estar vestidas para aceder a esses espaços constituem outra estratégia de judaização do espaço público. Como no caso do *eruve* das *chanukiot* nos Estados Unidos, essas iniciativas não estão isentas de gerar atritos entre os ortodoxos e seus vizinhos não-judeus, grupos de judeus liberais e as autoridades municipais. Apenas a título de exemplo das consequências implícitas nesse processo, acredito interessante citar um trecho da material em questão:

O notável crescimento da população [ortodoxa] e a influência dos *chassidim* e de outras correntes ultraortodoxas têm provocado conflitos recorrentes além das práticas veneradas¹³, forçando a cidade a estabelecer um equilíbrio entre não esmagar as diretrizes constitucionais por apresentar-se favorável a um grupo religioso particular (...). (BERGER, 2013)

Algumas linhas depois, o autor faz a seguinte reflexão:

Apesar de esses episódios não terem tido reverberações além dos enclaves de Nova York, eles revelam, tomados como um todo, uma ascensão religiosa que se confronta com as autoridades seculares da cidade de modos nunca vistos em décadas anteriores. (BERGER, 2013)

No caso paulistano, ainda que não encontremos este tipo de apropriação e judaização do espaço público, já é possível encontrar academias de ginástica nos bairros com alta concentração de judeus ortodoxos nas quais foram implantadas regras que separam homens de mulheres nas diversas atividades, além da exigência de que uma professora ministre aulas para as mulheres, e um professor, para os homens.

Em seu artigo “Reterritorializing a Jewish Diaspora”, Goldschmidt (2000, p. 85), afirma que, apesar de os adeptos do movimento Chabad esperarem fervorosamente a chegada do Messias com o concomitante retorno de todos os judeus à terra ancestral, isto é, Eretz Israel (a Terra de Israel), eles imaginam, simultaneamente, um mundo judaico cujo centro é a casa do Rebbe, em 777 Eastern Parkway, no bairro Crown Heights, em Nova York. Crown Heights, como outras cidades nas quais moraram líderes chassídicos, evoca Jerusalém e, por essa razão, a substitui. Pode perceber-se o quanto esse tra-

tamento dado ao espaço público fora dos limites da Terra de Israel indica uma nova concepção de diáspora. Uma diáspora que já não é necessariamente transitória (apesar de continuar sendo transitória na dimensão escatológica do judaísmo religioso), nem intrinsecamente alheia e ameaçante.

Foi com o objetivo de colocar em prática a sua nova concepção de diáspora que o Chabad e outras correntes ortodoxas têm desenvolvido diferentes estratégias de reterritorialização da diáspora judaica. Obviamente, essas estratégias desafiam qualquer distinção clara entre “national homeland” e “diasporic homeless” (GOLDSCHMIDT, 2000, p. 85). Pesquisas empíricas em diferentes cidades, entre as quais está incluída São Paulo, revelam o padrão apontado por Goldschmidt, isto é, a valorização da diáspora judaica, a sua reterritorialização e a criação de enclaves étnico-religiosos. Em outras palavras: o retorno do gueto judaico.

Conclusões

Nas duas últimas décadas, as relações entre práticas espaciais e formação de identidades têm chamado a atenção dos cientistas sociais. Nos Estudos Judaicos, observamos o mesmo interesse. No texto “Introduction: Jewish Conceptions and Practices of Space”, Fonrobert e Shemtov (2005, p. 2) mencionam as mudanças acontecidas nos grupos étnicos e nacionais, focando a atenção nas diásporas judaicas, e destacam:

... “o espaço” tem atingido o primeiro plano como uma categoria da análise cultural, pelo menos quando se trata de culturas contemporâneas. Consequentemente, nenhum espaço político, social ou cultural existe isolado de outros ou pode ser considerado em seu isolamento. (FONROBERT; SHEMTOV, 2005, p. 2)

No mesmo artigo, os autores (2005, p. 3) assinalam que, nos estudos sobre identidades coletivas, há uma tendência de estabelecer relações entre o espaço físico e suas representações. No caso dos judeus ortodoxos, poder-se-ia afirmar que o *galut* (exílio), com todas as conotações negativas que ele tem na tradição judaica (tanto no judaísmo religioso quanto no sionismo), cedeu espaço à *tefutzá* (dispersão, diáspora). Esse deslocamento semântico mostra, claramente, um processo de valorização positiva da diáspora e a perda da centralidade de Israel como a terra natal dos judeus. Obviamente, tanto o Estado de Israel quanto a Terra de Israel continuam sendo importantes como referentes identitários dos judeus ortodoxos, liberais e seculares, mas a sua centralidade ficou relegada a uma dimensão mítica mais do que histórica. Em outras palavras, Israel é um centro importante, mas já não é o único centro do judaísmo, e sua sacralidade se justapõe à sacralidade de outros espaços.

A judaização do espaço público, entretanto, não se restringe às diásporas judaicas. Muito pelo contrário, em Israel observamos essa mesma tendência, ainda que de modos mais radicais e diversificados. Não por acaso, Kimmerling (2004) afirma que a judaização do Estado de Israel a partir da Guerra de Yom Kipur se expressa em duas dimensões: a maior ingerência dos partidos ortodoxos no jogo político, com a concomitante coerção religiosa da população secular e a judaização do espaço público.

Enquanto à guetização observada, isto é, a criação de enclaves étnico-religiosos (seja nas diásporas, seja em Israel), os mesmos servem como base territorial para cumprir diferentes papéis. Por um lado, seu papel “defensivo” permite que o grupo segregado mantenha seu próprio *modus vivendi*, dando continuidade à sua identidade coletiva. Por outro, o papel “preventivo” cria um nicho protetor no qual seus membros sentem-se seguros das

pressões do mundo externo e da falta de segurança existente no “mundo afora” (SHILHAV, 1989; BAUMAN, 2003). Por sua vez, Wacquant (2004) elenca uma série de diferenças entre os guetos de negros nos Estados Unidos e em outros lugares nos quais existe algum resquício ou tipo de segregação racial e os bairros de imigrantes. Entre elas, me parece interessante mencionar duas funções diametralmente opostas entre ambas configurações sociais. Assim, enquanto o gueto constitui uma “ilha de isolamento material e simbólico direcionada à desassimilação”, os bairros étnicos são a base para garantir um processo de assimilação e ascensão social. Imediatamente, o autor conclui: “O primeiro [os bairros de imigrantes] é melhor representado por uma ‘ponte’ e o segundo por uma ‘parede’.” (WACQUANT 2004, p. 161).

No contexto do novo debate sobre guetos voluntários e guetos segregacionistas (BAUMAN, 2003; WACQUANT, 2004), parece-me que o caso dos novos bairros judaicos, apesar de constituírem configurações sociais voluntárias (tanto em Israel quanto na diáspora), apresentam as características típicas dos guetos, como a sua natureza eminentemente exclusivista, o isolamento material e simbólico de tudo quanto lhes é externo e alheio, e a criação de estruturas educativas, culturais e sociais próprias, tentando atingir o maior grau de autonomia em relação à sociedade hospedeira. A desassimilação é uma das funções mais importantes e urgentes dos novos bairros ortodoxos.

Mas, como devemos interpretar as estratégias de judaização do espaço público maior, como a criação de *eruvim*, a colocação de *chanukiot* em avenidas, praças, praias e estádios de futebol, e a organização de caravanas na festa de *Chanuká*? Dizendo de outro modo, qual é a audiência alvo dessas estratégias? E como elas se relacionam com a tendência aparentemente contrária de isolamen-

to da população ortodoxa nos novos guetos judaicos? As respostas para essas interrogações não são conclusivas, mas é possível esboçar algumas hipóteses. Assim, ao mesmo tempo em que os setores ortodoxos crescem e se tornam mais radicais, sentem-se mais seguros para legitimar seus status de judeus ortodoxos. A identidade do grupo se fortalece não só através da criação de enclaves étnico-religiosos, mas também através da marca que o grupo deixa no espaço público por meio de sua judaização. Nesse sentido, é possível falar de uma ortodoxia pós-moderna que reivindica a sua singularidade colocando em práticas estratégias legitimadoras no seio da sociedade maior. A partir delas, o grupo fica revigorado com a conquista de espaços públicos nunca antes imaginados como próprios ou como significativos para dar seguimento à sua identidade coletiva.

NOTAS

1 As referências ao artigo de David Lehmann foram tomadas da versão em português.

2 Para uma análise da função e das características dos emissários do Rebbe, cf. BERMAN, 2009; FISHKOFF, 2003.

3 Para ler mais a respeito das potencialidades do exílio judaico e da capacidade de resiliência do povo judeu, ver SORJ, 2004.

4 Todas as traduções são da autora.

5 A pesquisa mencionada e discutida por Shefler em seu artigo foi conduzida pela *United Jewish Appeal – Federation of Jewish Philanthropies of New York, Inc.*

6 Academias de estudos rabínicos para homens maiores de 13 anos.

7 Academias de estudos rabínicos para homens casados.

8 Plural (na forma ídiche) de *mikveh*, casa de banhos rituais necessários para o cumprimento de diferentes preceitos da religião judaica.

9 Para uma análise do crescimento e diversificação do mercado *kasher* na cidade de São Paulo, cf. Geraldo, 2003.

10 Cerqueira Cesar é o nome do distrito municipal que abrange partes de vários bairros; entre eles, os Jardins.

11 Candelabro utilizado em *Chanuká*, a Festa das Luzes.

12 É importante destacar que, até as duas últimas décadas, esse fenômeno só era observado em Israel.

13 Em referência às exigências e aos novos costumes dos ortodoxos nos bairros de Nova York.

REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun. "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology" in FOX, R. G. (ed.), *Interventions: Anthropologies of the Present*. Santa Fe: School of American Research, 1996, p. 191-210.

BERGER, Joseph. "Out of Enclaves, a Pressure to Accommodate Traditions". *New York Times*, 22/08/2013, p. A19.

BAUMAN, Zigman. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BERMAN, Elise. "Voices of Outreach: The Construction of Identity and Maintenance of Social Ties among Chabad-Lubavich Emissaries". *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 48 n.1, 2009, p. 69-85.

BOKSER LIWERANT, Judith "Latin American Jews – A transnational Diaspora" in BEN RAFAEL, Eliezer; STERNBERG, Yitzhak; BOKSER LIWERANT, Judith; GORNY, Yossi (eds.). *Transnationalism*. Boston: Brill, 2009.

DANZGER, Herbert M. *Returning to Tradition: The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*. New York: Yale University Press, 1989.

FISHKOFF, Sue. *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad Lubavitch*. New York: Schocken Books, 2003.

FONROBERT, Charlotte Elisheva. "The Political Symbolism of the Eruv", *Jewish Social Studies*, v.11 n. 3, 2005, p. 9-35.

GERALDO, Clésio Agostinho. *Mercado Kasher em São Paulo*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas, 2010.

GIORDANO, Christian. "Paradigms of Migration: From Integration to Transnationalism" in *KULT ŪRA IR VISUOMENĖ Socialinių tyrimų žurnalas*, vol.1 n. 2, 2010. Disponível em <http://culturesociety.vdu.lt/wp-content/uploads/2011/01/1.-Christiano-Giordano-Paradigms-of-Migration-From-Integration-to-Transnationalism.pdf>. Acesso em 02/10/2013.

GLICK SCHILLER, Nina; BASCH, Linda; SZANTON BLANC, Cristina. "From immigrant to transmigrant: Theorizing Transnational Migration", *Anthropological Quarterly*, vol. 68 n. 1, 1995, p. 48-63.

GODSCHMIDT, Henry. "Crown Heights is the Center of the World: Reterritorializing a Jewish Diaspora". *Diaspora*, vol. 9 n. 1, 2000, p. 83-106.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Religion as a Chain of Memory*. New Jersey: Rutgers University Press, 2000.

KEARNEY, Michael. "The local and the global: The anthropology of Globalization and Transnationalism", *Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, p. 547-565.

KIMMERLING, Baruch *Mehagrim, Mitiashvim, Ielidim*. Tel Aviv: Am Oved Publishing House Ltd., 2004.

LANG SUSMAN, Alexandra. "Strings attached: an analysis of the *eruv* under the religion clauses of the first amendment and the religious land use and institutionalized persons act". *Law Journal of Race, Religion, Gender and Class*, vol. 9 n. 1, 2009, artigo 8. Disponível em <http://digitalcommons.law.umaryland.edu/rrgc/vol9/iss1/8>. Acesso em 02/10/2013.

LEHMANN, David. "Religião e globalização: uma perspectiva comparativa e histórica" acessada no website do autor: <http://www.davidlehmann.org/htmls/bio.html>, tradução do original: "*Religion and Globalization: a comparative and historical perspective*" in Woodhead et al (eds): *Religions in the Modern World*. Taylor & Francis Books UK Ltd. 2009.

MAHLER, Sarah J. 1998 "Theoretical and empirical contributions toward a research agenda for transnationalism" in Michael Peter Smith and Luis Eduardo Guarnizo (eds) *Transnationalism from Below*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1998, p. 64-100.

ORTIZ, Renato. "Anotações sobre religião e globalização", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16 n. 47, 2001, p. 59-74.

ROBERTSON, Roland. "Globalisation or Glocalisation?" *Journal of International Communication*, vol. 1 n. 11, 2004, p. 33-52.

RODRIGUES BRANDÃO, Carlos. "Fronteira da fé – Alguns sistemas de sentido, crenças e religiões" no Brasil de hoje", *Estudos Avançados*, vol.18 n. 52, 2004, p. 261-288.

SHILHAV, Yosseph. "The Haredi Ghetto: The Theology behind the Geography", *Contemporary Jewry*, vol. 10 n. 2, 1989, p. 51-64.

SHEFLER, Gil. "Haredi Orthodox account for bulk of Jewish population growth in New York City". *JewishJournal.com*, 22/01/2013. Disponível em:

http://www.jewishjournal.com/nation/article/haredi_orthodox_account_for_bulk_of_jewish_population_growth_in_new_york_ci. Acesso em 09/09/2013.

SORJ, Bernardo. "Identidade e identidades judaicas", 2004. Disponível em: <http://www.bernardosorj.com.br/pdf/identidadeeidentidadesjudaicas.pdf>. Acesso em 27/12/2013.

TOPEL, Marta. *Jerusalém & São Paulo: a nova ortodoxia judaica em cena*. São Paulo: AnnaBlume Editora, 2005.

_____. "O *eruv* na Europa, nos Estados Unidos e no Brasil: novas estratégias de demarcação do espaço judaico", *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica*, 12, 2013.

VALINS, Oliver. "Institutionalised religion: sacred texts and Jewish spatial practice". *Geoforum*, vol. 31, n. 4, 2000, p. 575-586.

_____. "Stubborn identities and the construction of socio-spatial boundaries: ultra-orthodox Jews living in contemporary Britain". *Transnational Institute of British Geography*, vol. 28 n. 2, 2003, p. 158-175.

VERTOVEC, Steve. "Conceiving and Researching Transnationalism". *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22 n. 2, 1999, p. 381-399.

WACQUANT, Lois. "Que é o gueto? Construindo um conceito sociológico", *Revista de Sociologia Política*, 23, 2004, p. 155-164.