

A religião da política em Israel

DAVID BIDUSSA

A RELIGIÃO civil em Israel passou por pelo menos três fases de formação: a primeira, que definiu a identidade cultural e política do primeiro estabelecimento anterior ao nascimento do Estado (maio de 1948), aconteceu em grande parte sob o signo do vocabulário político trabalhista, ou, em todo caso, do mundo do trabalho; a segunda (ainda expressa pelo governo político trabalhista) é caracterizada pela definição do primado do Estado como categoria econômica, mas também como ator cultural; a terceira se consuma no curso dos anos 1970, sucessivamente à Guerra dos Seis Dias, e marca o advento de um período cultural-político em que o vocabulário da tradição religiosa entra em conflito com os processos de modernização e laicização da sociedade;¹ é a fase ainda em vigor e que, não tendo ainda encontrado sua estabilidade, marca a crise geral da sociedade israelense.

A religião da política. Uma definição

Como especificou Emilio Gentile, religião política e religião civil colocam-se no interior de um fenômeno moderno: a religião da política. Religião da política, precisa Gentile (2001, p.XI-XII), é uma forma particular de sacralização da política

que se manifesta na época da modernidade e se verifica quando a dimensão política, após ter conquistado a sua autonomia institucional em relação da religião tradicional, adquire uma sua própria dimensão religiosa, no sentido que assume um caráter próprio de sacralidade, até reivindicar para si a prerrogativa de definir o significado e o fim fundamental da existência humana, pelo menos nesta terra, para o indivíduo e a coletividade.

E conclui:

Quando isso acontece, encontramos-nos diante da formação de uma religião da política, entendendo por religião um sistema de crenças, mitos, ritos e símbolos que interpretam e definem o significado e o fim da existência humana, fazendo depender o destino do indivíduo e da coletividade de sua subordinação a uma entidade suprema.

Daqui derivariam dois percursos de religiões da política – “religiões civis” e “religiões políticas”. Mais precisamente: religião civil é “a categoria conceitual na qual colocamos as formas de sacralização de um sistema político que garante a pluralidade das idéias, a competição livre para o exercício do poder e a revogabilidade dos governantes por parte dos governados através de métodos pacíficos e constitucionais”. Vice-versa, a religião política é “a sacralização de um sistema político fundado no monopólio irrevogável do poder sobre o monismo ideo-

lógico, sobre a subordinação obrigatória e incondicionada do indivíduo e da coletividade ao seu código de comandos” (ibidem, p.XIII-XIV).

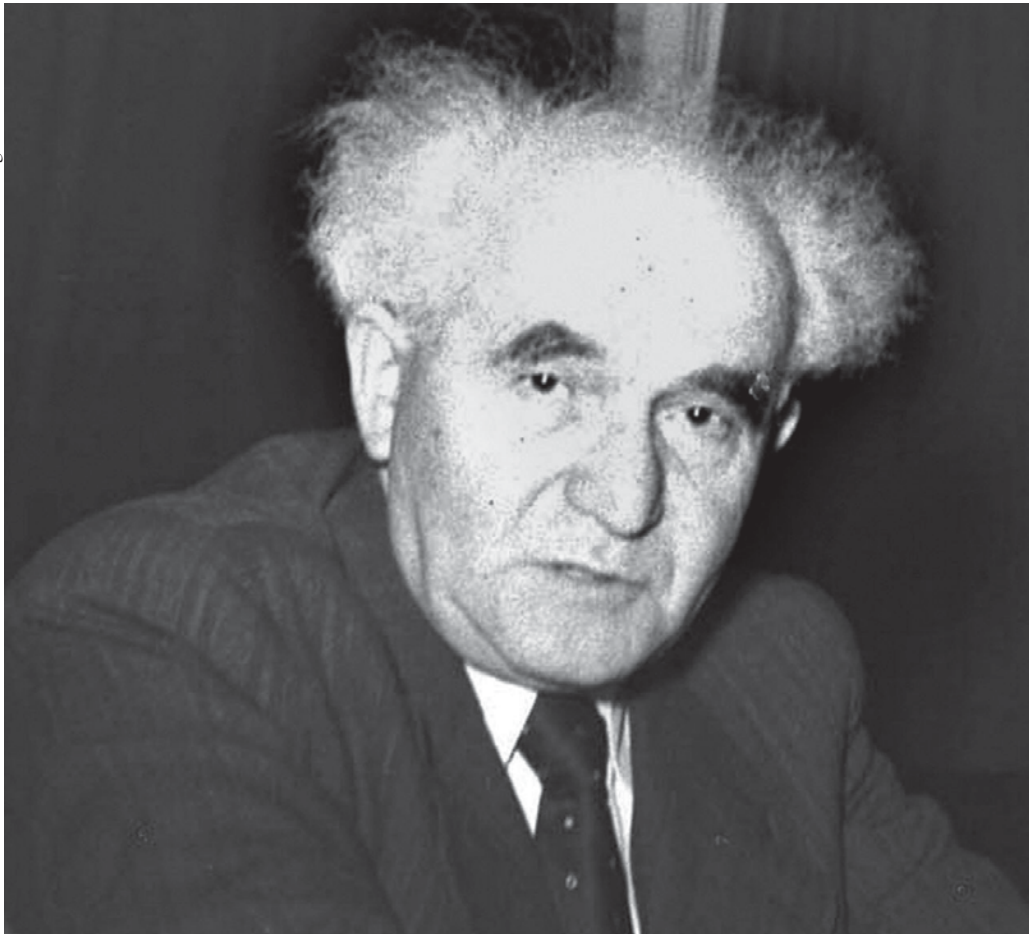
Emilio Gentile sublinha como no caso de Israel a passagem da dimensão da religião civil à da religião política corresponde a uma passagem própria a muitas experiências de novos Estados pós-coloniais: o fundamento de identidade coletiva em volta de uma figura carismática (no caso de Israel, David Ben Gurion); a adoção de símbolos e ritos, crenças e mitos por meio dos quais se constrói uma idéia de “pertinência”, mas também se mede a adesão ao processo de identidade nacional, a definição de um passado histórico pelo qual dar identidade coletiva prescritiva também aos que sucessivamente aderem à experiência do novo Estado (cf. ibidem, p.185-8).²

Esse passado, por longo tempo, coincidiu na história da sociedade israelense com a pré-história social do Estado, e, portanto, identificou-se com a história do processo de estabelecimento e de produção que, principalmente entre os anos 1910 e os anos 1930, põe as premissas culturais e as bases sociais e econômicas do Estado. Todavia, lentamente, durante os anos 1960, e principalmente com os anos 1970, o centro do perfil de identidade do país muda. É a construção da memória da Shoah não somente como processo de memorização, mas, principalmente, de representação que define uma nova estação, e, mais em geral, oferece uma face a uma religião política que caracteriza o mundo hebraico, o mundo israelense e o da diáspora. Como consequência, vê-se a intensificação de um hebraísmo de retorno durante a segunda metade dos anos 1970, que se consolida a partir dos anos 1980, com fenômenos de retorno em direção à ortodoxia que se sobrepõem a uma memória da *Yiddishkeit* aniquilada ou dissolvida pela Shoah, e dessa se alimentam.

Por enquanto, limitemo-nos a essa primeira série de observações, mesmo que eu volte para a natureza da relação entre religião civil e religião política em Israel sucessivamente com algumas observações.

A crise da sociedade israelense atual

Que tipo de crise atravessa a sociedade israelense? Segundo o historiador Shlomo Sand (2006), que tentou percorrer a idéia de nação e o debate cultural na história civil e cultural de Israel, a crise israelense é de identidade. Sand desenvolve dois níveis diferentes de discussão: o primeiro diz respeito à história dos grupos intelectuais e da relação que os intelectuais mantiveram com a classe política em Israel desde o período mandatário até hoje; o segundo diz respeito ao fato de que, como fundamento dessa pesquisa, uma análise cultural de uma crise política é possível não somente se se considera uma sociologia dos intelectuais, mas também a história da cultura como lugar produtivo da identidade histórica de uma coletividade em um lugar. O convite não é genérico. Sand acentua os instrumentos que consentiram a construção de um *ethos* coletivo na realidade dos judeus em época mandatária e, depois, israelense: a língua, as formas da literatura, a arqueologia, a relação com a natureza.



David Ben-Gurion (1886-1973), em 1^o de dezembro de 1947, durante o 28^o aniversário da Histadrut – a primeira Central Sindical da Palestina –, na cidade de Têl-Aviv, Israel.

Para Sand (2006, p.248ss), o cenário político, social e cultural israelense atravessa uma crise constitucional radical, e a discussão colocada pelos novos historiadores sobre o nascimento do Estado constitui um seu traço marcante.

Para explicar o sentido dessa discussão, pode-se considerar que a crise israelense é consequência do final ou do eclipse do sonho comunitário que deveria ter representado o momento de salvação, e que, ao contrário, revelou-se incapaz de manter a promessa. Não é assim, ou, em todo caso, não se trata somente de uma dissolução lenta da idéia comunitária. Se a realidade israelense atual representasse essa parábola, seria suficiente tomar consciência de que o sonho pauperista e comunitário das “elites judaicas” dos primeiros 25 anos do século XX metabolizou a própria dissolução diante de uma dimensão de sucesso: ou seja, a própria crise da sociedade nasceria não tanto de uma realização fracassada, quanto de uma encarnação realizada do sonho que levaria à anulação dos pressupostos austeros do modelo de vida social.³ A crise é, portanto, de “realização”, e o problema é em nome do que essa aposta com a história – mais freqüentemente, esse ato “anti-histórico” ou contra-histórico – pode manter o seu fundamento.

Seria possível medir o dado macroscópico da crise avaliando comparativamente o processo dos fluxos migratórios em entrada e em saída, desde pelo menos uma década. No momento em que se verificam os fluxos de saída de uma realidade social e política com um alto grau de envolvimento, fundada sobre processos de convicção (como no caso de Israel), começa a se exprimir um processo importante de *turn over*,⁴ o que indica que o modelo sofreu metamorfoses inerentes ao seu pacto originário e à sua fisionomia. Ou seja, o que está em discussão são os seus próprios fundamentos.

Os fluxos de entrada e saída designam a fisionomia cultural de uma sociedade, mas indicam também a aparição de questões socialmente diferenciadas. Os fluxos de entrada acontecem ainda seguindo uma exigência comunitária fortemente motivada; os fluxos de saída indicam um processo progressivo de secularização dos comportamentos, mas também uma crise constante do processo de “desideologização” do Estado.

Essa dinâmica social implica uma transformação da realidade socialmente existente e, ao mesmo tempo, deixa inalterado o processo de adesão e decepção sucessiva, ou o abaixamento da taxa de entusiasmo participativo. Esse movimento oscilante possui um fundamento preciso que consiste na diferença entre a comunidade dos nossos sonhos e a realmente existente. Como observou o sociólogo Sygmunt Bauman (2001, p.6):

uma coletividade que pretende ser a comunidade encarnada, o sonho realizado, e que em nome do bem que se presume possa dispensar exige uma lealdade incondicionada e considera qualquer outro comportamento um ato de traição imperdoável. A “comunidade realmente existente”, se conseguisse a nossa participação, exigiria a obediência absoluta em troca dos serviços fornecidos ou que promete fornecer. Queres segurança? Ceda a tua liberdade, ou pelo menos uma boa parte dessa. Queres tranquilidade? Não confies em ninguém fora da comunidade. Queres a compreensão recíproca? Não fales com estranhos e não uses línguas estrangeiras. Queres tentar essa sensação agradável de um ambiente familiar íntimo? Instala um alarme na porta de casa e um sistema de câmeras no quintal. Queres incolumidade? Não deixes entrar estranhos e evites por tua vez comportamentos estranhos e pensamentos bizarros. Queres calor? Não te aproximes das janelas e não ouses nunca abri-las.

Continua, porém, Bauman: “o problema é que se se segue esse conselho e se fecham as janelas, o ar do interior torna-se logo viciado, e no final, irrespirável”. O fluxo de saída indica um fator de inovação profunda na sociedade israelense, visto que não são mais os “recém-chegados” que saem em prevalência – ou seja, aqueles que não são capazes de enfrentar e resistir às solicitações de uma coesão social extremamente inclusiva e capaz de quebrar o diafragma individual e privado em nome de um *ethos* público. Ao contrário, são em grande parte os filhos de segunda ou mesmo de terceira geração que saem. Nisso se mede o dado estrutural da crise israelense.⁵ Para entendê-la, é preciso reconsiderar o perfil cultural do qual aquele modelo se originava, cerca de um século atrás.

Na origem da situação hebraica moderna e do processo de secularização que o caracteriza – ao qual originariamente aludem o projeto sionista e a *religião civil* que esse projeto suscita – está uma nova relação com a história e um desafio voluntarista à condição de diáspora. Tanto a versão proposta pelo sionismo, com a versão das correntes políticas hebraicas da Europa central e do leste, como a que caracteriza os radicalismos religiosos hebraicos contemporâneos fundam-se em um aspecto comum: a recusa da história dos judeus da diáspora. Ou seja, uma recusa da história dos judeus. Substitui-se e contrapõe-se a essa uma práxis que deveria fundar uma nova história hebraica.⁶ O seu pressuposto é o renascimento *ex-novo* da própria identidade.

Os componentes fundamentais da “religião civil” israelense

Há vários sintomas que, nos últimos trinta anos, põem em questão os elementos estruturais da *religião civil* israelense originária. Um desses diz respeito à organização do calendário cívico. A inclusão de uma partição do tempo estruturada ou marcada no calendário teológico ou religioso. Isso não implica somente uma organização diferente do ritmo de trabalho semanal, mas uma nova tradução, no interior do ciclo temporal produtivo, do significado religioso ou simbólico dos ritmos dos feriados.

As festas hebraicas colocadas em um ciclo fundado no campo teológico são traduzidas ou entendidas principalmente como ciclos da natureza (germinação, frutificação, colheita, sementeação). Ou interpretadas como momentos da história da luta pela liberdade, ou seja, como eventos para uma “história nacional”.

Esse aspecto entra em crise no momento em que não somente explode a questão da cidadania israelense em relação à cultura hebraica tradicional, mas também denuncia um déficit inicial na *religião civil* do período mandatário. Com efeito, na origem o modelo de identidade, definido em torno de uma ética do trabalho de tipo socialista, considerou marginal a questão teológica e, portanto, delegou a administração a um núcleo de “sacerdotes” como dado conservador.

Ou seja, a nova realidade não considerou que fosse necessário elaborar uma nova versão da própria identidade religiosa. E isso em nome do fato de que era tomada como expressão de uma sobrevivência arcaica. A esfera do sagrado ligada ao âmbito do ritual era, portanto, considerada um elemento residual, em uma tradição em que essa última característica constitui a imposição do sagrado, e não um simples acidente.

Essa visão dá continuidade a dois aspectos opostos, mas funcionais: o primeiro incluía a cultura religiosa do grupo de fundação como cultura única da história cultural hebraica; o segundo presumia que essa identidade não pudesse ser objeto de contrato.

A primeira forma da crise de identidade israelense é o resultado de um duplo fenômeno: por um lado, o fim do modelo político igualitário-social do trabalhador “novo judeu”, trabalhador contraposto ao judeu da diáspora ligado às profissões da distribuição;⁷ por outro, a crise de uma identidade cultural liga-

da ao imaginário social em que o elemento religioso constitui um apelo de tipo mitogênico ou ético, mas centralizado em uma determinada hierarquia sacerdotal ou de administração do sagrado.

O segundo exemplo da crise possui um caráter que somente em parte deriva desse primeiro aspecto. A partir da segunda metade dos anos 1970, o saldo entre imigração e emigração em Israel começa a se inverter. O que implica que o Estado não constitui mais um valor em si, nem como hipótese de conservação nem como forma política de agregação sobre a qual definir uma nova identidade (Bar-Tal & Antebi, 1992, p.271-5).

Na origem desse segundo fenômeno está uma redefinição da ética militar como percurso de cidadania, ou seja, a convicção de que não somente não é cidadão quem não realizou o serviço militar, quem não ofereceu “um serviço”, mas que, como fundamento da ação militar, haja sempre uma obrigação. Em hebreu moderno, esse conceito chama-se “*Toar ha-neshech*” (literalmente: “pureza das armas”), e indica não somente uma relação humana com as armas – ou seja, que um cidadão-soldado seja, antes de tudo, um cidadão –, mas também uma função do exército como máquina defensiva (cf. Horowitz & Kimmerling, 1974, p.262-76; Prior, 1999, p.204-10).

Mas se esses elementos de algum modo podem ser recebidos como desestruturadores em um percurso de identidade que se desenrola durante pelo menos três gerações, é também verdade que, contemporaneamente, todos os elementos que tinham permanecido latentes na formação da *religião civil* historicamente dada são obrigados a se redesenhar e a se reconstruir.

Em torno do conceito de *religião civil*

Uma primeira forma manifesta da crise da religião civil israelense explode durante os anos 1970 e se concretiza na passagem de governo do trabalhismo ao nacionalismo. Com essa passagem se manifesta certamente uma mudança da vida política e civil israelense: sujeitos e atores culturais e políticos por muito tempo marginalizados ou não-fundadores começam a ocupar o centro da cena modificando sensivelmente o quadro de referência.

Essa passagem foi excessivamente enfatizada por alguns como o nascimento de uma segunda geração da política israelense. Uma “segunda geração” reconhecível por traços distintivos muito marcados: a recusa de alguns valores fundadores da sociedade dos pioneiros, o surgimento dos movimentos religiosos ortodoxos e sua centralidade no cenário político israelense. Ou seja, a tendência à passagem de um modelo social laico, ou secularizado, a um modelo em que a questão da ortodoxia assume um papel relevante, na qual o elemento antiocidental representa um papel não-marginal.⁸

É correto acentuar que a questão da ortodoxia e, mais em particular, a dos movimentos geopolíticos de redenção exprima uma passagem de fase e marque uma transformação radical de muitos traços distintivos e constitutivos da sociedade israelense.⁹

Esse aspecto, todavia, mesmo se radical, não é definitivo. Marca uma fratura, mas não determina uma mudança do código genético. Com efeito, esse se coloca no interior de um paradigma cultural homólogo ao dos “pais fundadores”: a necessidade de uma sociedade coesa, unificada e fundada em alguns traços políticos e culturais não somente comuns, mas, principalmente, homogêneos.

É a partir dos anos 1990 que podemos datar esse novo período, quando se inicia uma verdadeira crise da religião civil israelense. Um processo dentro do qual, por exemplo, a própria percepção do espaço e da defesa militar do território implica uma diferente relação com a própria história e com a consciência histórica da própria presença naquele território (cf. Inbar, 1996).

O processo de formação da religião civil em Israel definiu-se durante duas décadas, em correspondência com o período entre as duas guerras mundiais. Entre o final dos anos 1910 e o final dos anos 1930, afirmam-se as formas de construção da identidade hebraico-israelense: o mito do pioneiro em todas as suas articulações (espaciais, físicas, corporais, estéticas...), em que se encontram o culto do corpo, o ritual de celebração e de memória dos mortos e dos mártires, as simbologias materiais e imateriais desse imaginário.

Principalmente, define-se uma geografia no interior da qual se celebram e se reconhecem esses símbolos. Uma geografia que corresponde aos lugares da realização social primigênia (em outras palavras, as etapas históricas do estabelecimento sionista entre os anos 80 do século XIX e os anos 30 do século XX), mas que considera também que alguns entre esses representem um lugar de “peregrinação” exatamente pelo valor emblemático que adquirem em relação não às etapas de uma expansão, mas ao sacrifício e ao martírio que exigiram para sua manutenção e consolidação. Um martírio e um sacrifício que, se são os ingredientes canônicos de toda sacralização do espaço, possuem, nesse caso, a função de representar uma nova versão da retomada da “terra prometida”.

A construção da religião civil nesse período, como indicam Liebman e Don Yehiya, ressentem-se de um imaginário em que se entrecruzam o sentido da renovação e o desejo de revanche, enquanto a tradição da diáspora possui pouca relevância. Outros fatores tornam-se, ao contrário, altamente significativos em termos de hierarquias de valor e simbólicas: os que pertencem ao mundo hebraico da Europa do leste e, principalmente, as correntes de pensamento revolucionário do final do século, em primeiro lugar, russo-polonesas, depois, da Europa central (cf. Liebman & Don-Yehiya, 1983).¹⁰

Desse lado, é preciso prestar atenção no mecanismo da formação de dois processos: os que dizem respeito às inclusões de segmentos sociais ou culturais anteriormente excluídos no interior de uma construção da identidade nacional; e os próprios à reconversão dos códigos de identidade em consequência desses mesmos processos de inclusão.

No interior da religião civil israelense, na sua história – tanto na sua fase construtiva quanto nos seus processos de inclusão –, muitos elementos constitutivos se modificam ou sofrem metamorfoses profundas. Alguns, todavia, perma-

necem constantes, pelo menos porque sua potência simbólica não requer articulações elaboradas, mas somente que se apresentem de novo. A esses é preciso dar atenção, pois sua crise marca a natureza da crise da religião civil israelense, enquanto os outros pertencem somente a processos de reconversão.

Falou-se muito das modificações e da crise induzida pela percepção da Shoah como mecanismo de identidade no interior da consciência pública israelense (cf. Friedländer, 1987; Zertal, 1990; Ofer, 1996; Porat, 1995). Certamente muitas questões são ligadas à Shoah, a começar pelo conflito sobre o estatuto dos judeus da diáspora, que recusam a hipótese salvífica do sionismo, e os judeus sionistas que escolhem a Palestina contemporaneamente como hipótese alternativa de vida em relação às escolhas “obrigadas” da diáspora. Essas questões mudam com a percepção da Shoah como parte da própria história e não somente dos que não tiveram coragem ou força de romper com o passado.

Pensou-se, assim, que o processo Eichmann marcasse uma reconversão e uma diferenciação no processo identitário israelense. Pode-se considerar que o processo Eichmann tivesse também, talvez principalmente, um outro valor pedagógico e que a questão da justiça em si – entendida como administração judiciária – tivesse pouca relação com esses fatos.

Se, no entanto, esse evento não marca uma passagem, mas simplesmente o sanciona, como intuiu Friedländer, isso acontece porque no interior desse evento não se reescreve o imaginário coletivo, mas se entrega a uma metamorfose de um corpo simbólico e de valores que aparece, em substância, confirmado.

Com efeito, esse corpo simbólico e de valores confirma o caráter salvífico da escolha sionista. Ou seja, o fato de que em um dado momento em um lugar ocorreu a possibilidade de salvação que em outros lugares não havia. Quem havia escolhido a ruptura da diáspora antes de 1939 foi salvo. Quem não escolhe essa ruptura foi salvo por um conjunto de elementos fortuitos. Além do mais, isso estava em linha com o que já estava incluído no calendário cívico israelense. Não por acaso, o dia dedicado à Shoah e à sua memória não é o da liberação de Auschwitz ou de algum outro campo de exterminação, mas entre a festa de Pesach (o evento que marca o nascimento do povo hebraico como ato de liberação)¹¹ e a proclamação da independência do Estado de Israel.

Em outras palavras, a memória da Shoah aparece como indicador de um evento que a ela se opõe simbolicamente, e que, por isso, assume o significado de medicamento ou curativo de um evento ainda julgado não tanto como luto, mas como derrota, e, portanto, como “vergonha”.¹²

Essa possibilidade de passagem e de inclusão, no entanto, acontecia no interior de uma condição precisa, que justamente Liebman e Don Yehiya acentuam: o processo de redefinição da nação por meio da figura do Estado, e em cujo centro colocam-se a figura e a obra de Ben Gurion, como pai da nação.

O estatismo, ou seja, a política que faz da ação pública de governo o maior motor de inclusão de uma nação que se revela sempre mais heterogênea e hete-



Em 1960, Adolf Eichmann (1906-1962), um dos principais responsáveis pelos campos de concentração nazistas, foi levado a julgamento em Israel. Sua defesa: não passava de um burocrata eficiente, que cumpria ordens. Foi condenado e recebeu a sentença de morte.

róclita, e que é preciso fornecer de uma identidade estatal e nacional unificada, e que constitui a segunda fase de formação da *religião civil* israelense, é a verdadeira resposta à abertura da crise da *religião civil* dos pais fundadores. Essencialmente porque respondia a um universo simbólico que não previa a presença de um mundo hebraico diferente do da Europa continental. Mas esse próprio mundo faltou na fase da formação do Estado.

O comando sionista no momento em que inicia a fundação do Estado deve registrar dois lutos: o primeiro é a tomada de ato que o cliente ao qual se dera maior atenção não teria nunca chegado à Palestina porque disperso na Europa, ou, para a porção reduzida de sobrevividos, bloqueado no interior do jogo da “guerra fria” em ato; o segundo é o fato de que chegam à mesa, preparada principalmente para os judeus europeus, outros convidados não previstos.¹³ A assunção de um papel central da ação pública não é somente o efeito de uma ideologia social trabalhista ou consoante ao trabalhismo. É também o percurso mais seguro por meio do qual se confirmam algumas escolhas anteriores, mas também se torna possível um “novo início”, cuja continuidade é garantida pela persistência do grupo político e pela articulação administrativa (em termos de

modelos de instrução, aculturação), mas também de controle (assistência sanitária, social etc.). Em outras palavras, um processo de modernização que é também um processo de nacionalização e inclusão política e ideológica além de social.

O processo Eichmann é a última passagem dessa metamorfose. Permite que uma história, por longo tempo vista com suspeita, entre na memória pública, tanto de quem possui relações físicas com essa história quanto de quem não possui relações com ela. Nessa passagem de metamorfose, acontecem também translações de alto valor simbólico. A meu ver, o que possui maior relevância nos vinte anos seguintes é a questão da identidade hebraica. É a identidade hebraica, e não somente israelense, que é colocada em causa com o processo Eichmann.

O conceito de identidade hebraica que esse evento marca prescinde da dimensão sionista, e obriga a fazer as contas com um mundo desaparecido, com seus valores, com seu imaginário, incluindo os aspectos por muito tempo observados como residuais. A realidade cultural de Israel cessa de se apresentar como processo autônomo, como história de uma emancipação lenta e difícil, e redenção de um passado “desonroso”, como cultura da contraposição e do “apesar de”, e começa a se apropriar de um passado, ou a herdá-lo, mas também pela primeira vez a não fugir dele.

O processo da religião civil israelense entre os anos 1960 e 1980 é, portanto, uma assunção constante de elementos que entram em conflito com a construção simbólica da religião civil dos pais fundadores. O elemento normativo e pragmático da ortodoxia tem um espaço sempre mais largo, enquanto os referentes a uma escala de valores e simbólica anti-religiosa estão em forte queda (cf. Sprinzak, 1991; Aran, 1986, p.116-43).

É certo que muitos dos mitos constituintes sofreram golpes sérios: do da “pureza das armas”, em que se ataca para se defender, ao de uma sociedade desinteressada e altruísta que dorme “com as portas abertas”. O pioneirismo como corpo simbólico próprio a uma parte política fortemente orientada à esquerda transferiu-se em grande parte para a extrema direita radical e fundamentalista. Grande parte do aparelho de inclusão – em que se subentendia uma filosofia política da ajuda e do comunitarismo pioneirista – dissolveu-se. A sociedade sofreu processos violentos e radicais de diferenciação social e de renda.¹⁴

A religião civil, todavia, se está em crise por esses aspectos, não o está por esses outros. O corpo de valores e de símbolos que a colocou em ato estaria perfeitamente em grau de resistir e suportar essas modificações profundas no tecido social. O que não pode suportar – ao menos como conjunto simbólico que se reestrutura, mas que não se autodestrói – é a possibilidade de que ocorram versões diferenciadas dos processos constituintes da identidade cultural.¹⁵ Ou seja, o fato de que um corpo simbólico e de valores não seja recolocado em discussão, mas que a sua rede – ou seja, a sua construção lógica e não somente as suas formas simbólicas manifestas – seja de fato devastada.

Esse processo de reconstrução identitária decididamente problemático para qualquer formação política é, particularmente, agudo quando os processos de constituição identitária não passam por formas objetivadas e universais da identidade (ou seja, princípios gerais sobre os quais se constroem pactos de lealdade), mas se definem em torno de símbolos e lugares que remetem a um código assumido como a-histórico.

Nesse sentido, mais do que uma religião civil israelense, deve-se mais propriamente falar de um corpo híbrido, em parte correspondente ao conceito de religião civil e, em parte, correspondente a um conjunto mais próximo ao de *religião política*. Daí deriva que, se a sua construção simbólica, monumental, gestual, estética, inclui-se no que conduziu ao conceito de religião civil, a sua crise se manifesta seguindo os preceitos e as rupturas traumáticas do que se denomina crise de religião política.

Religião civil e religião política

Na origem da distinção entre religião civil e religião política, estão duas acepções diferentes do conceito de indivíduo. A primeira é influenciada pela leitura rousseauiana – e é a ela que se refere também Bellah na sua pesquisa sobre a realidade americana. A segunda deve sua codificação a Condorcet, e implica uma relação entre fé política e formas do religioso sobre a qual, após Condorcet, muitos voltaram a refletir entre os séculos XIX e XX.¹⁶

Segundo Rousseau (1762, p.196-7), a religião civil apresenta várias características: é cultivada e “reconhecida” em um só país, e é capaz de fornecer-lhe os numes tutelares. “Ela tem seus dogmas” – prossegue Rousseau –, “seus ritos, seu culto externo prescritos pelas leis; para além da única Nação que a segue, tudo lhe é infiel, estrangeiro, bárbaro; ela ouve somente os deveres, e os deveres do homem tão longe como seus altares”. Mas, principalmente, precisa Rousseau, “é boa, pois reúne o culto divino e o amor das leis, e fazendo da pátria o objeto de adoração dos Cidadãos, ela lhes ensina que servir o Estado é servir a ela como Deus tutelar”.

Nesse quadro, o conceito de religião civil funda-se no princípio de lealdade comunitária, mas também sobre o fato de que se produza um corpo simbólico capaz de se transmitir como um código de reconhecimento. Segundo Rousseau, e segundo os que pesquisam o processo de construção da *religião civil*, nessa não há codificação exterior, mas o seu sistema de montagem adia os processos de adesão e aceitação dos sinais estruturais desse código. Discuti-los novamente ou modificá-los entra nas possibilidades do jogo.

Não se trata disso se consideramos o conceito de religião política tal como o define Condorcet. O texto a que me refiro diz respeito à questão da instrução pública e, em particular, à educação cívica, e, portanto, é inerente aos processos de construção cultural do cidadão, assim como o que é preciso entender com o conceito de lealdade no âmbito político. Escreve, pois, Condorcet (1847, p.211-2):

Foi dito que o ensino da constituição de cada país deveria ser parte da educação nacional. Isto certamente é verdadeiro, se falarmos a respeito como de um fato; se nos contentarmos em explicá-la e desenvolvê-la; se, ensinando-a, limitarmos a dizer: tal é a constituição estabelecida no Estado e à qual todos os cidadãos devem se submeter. Mas se pensarmos que é necessário ensiná-la como uma doutrina conforme os princípios da razão universal, ou suscitar, em seu favor, um entusiasmo cego que torna os cidadãos incapazes de julgá-la, se lhes dissermos: eis o que deveis adorar e no que deveis acreditar [...] O fim da educação não é levar os homens a admirar uma legislação pronta, mas torná-los capazes de apreciá-la e corrigi-la. Não se trata de submeter cada geração às opiniões assim como à vontade do que a antecede, mas torná-las cada vez mais esclarecidas, com o objetivo que cada uma se torne sempre mais digna de se governar com a própria razão.

Para Condorcet, portanto, a dimensão da religião política não diz respeito a uma forma ideológica específica, ou não pode ser referida a uma dada forma política. Essa concerne à capacidade e à possibilidade, assim como à legitimidade, de discutir as formas do pacto político entre indivíduos. Mas diz respeito também a um aspecto essencial na relação com o passado: a questão da definição de leis causais relativamente aos momentos traumáticos da história do grupo a que esses indivíduos se referem. Esse elemento em referência à relação com a história, antes por parte do grupo hebraico na diáspora e, depois, da realidade israelense, é extremamente significativo.

Não está em questão se, nesse âmbito, a codificação mnemônica das datas essenciais da própria história seja também a construção não somente de uma memória coletiva, mas também de um universo simbólico que tem valor normativo e conceitual. Sem dúvida, no âmbito da história hebraica ocorrem eventos que assumem valor de regras comportamentais, freqüentemente sem estrutura argumentativa contrafactual. É também verdade, porém, que essa construção de senso comum no tempo implica a definição de uma relação teológica com a história, de modo que se não se procura uma explicação racional nos eventos, no comparatismo se fundam normas e princípios de comportamento utilizáveis.

Isso define no tempo uma norma comportamental cujo valor consiste na sua possibilidade de repetição. O que no interior de um culto de devoção é requerido por intercessão dos santos, codifica-se em um valor simbólico dado pela estrutura santificadora dos eventos. Nesse sentido, a religião civil israelense se constrói sobre um universo factual codificado como constante. Alguns elementos da construção podem estar radicalmente distantes, e, com efeito, grande parte dos elementos primários sobre os quais se constrói a religião civil sionista está em claro contraste com o senso comum do judeu da diáspora. Mas esses elementos agem e constroem um sistema simbólico idêntico, não tanto pelos valores a que aludem, ou que querem evocar, quanto pela função autopoiética que absorvem. A construção é a de um universo racional-político no interior do qual a história não permite escolhas nem concede segundas possibilidades. Ou seja, um paradigma cuja lógica de aproximação obriga a seguir um percurso e assumi-lo como a única chance presente.

Nesse plano constroem-se no tempo o mito e o conjunto de Massada.

A pesquisa sobre a formação da “religião civil” israelense evidenciou vários aspectos. Em primeiro lugar, a dimensão da ruptura com a ordem temporal e o calendário do hebraísmo da diáspora. Em segundo, a exaltação do trabalho manual em relação ao trabalho “intelectual” ou socialmente “improdutivo”, identificados com a condição social da experiência da diáspora.

Logo a história do estabelecimento judeu na Palestina opta, todavia, por outras datas, acompanhando as do ciclo anual hebraico tradicional. No centro, colocam-se dois lugares em que se consuma o conflito do mundo hebraico com o exterior e que representam diferentemente a construção do “mito dos mortos pela nação” como ato fundador da identidade nacional. O primeiro lugar é Tel Hai, o segundo é Masada. O problema que desejo tratar é qual perspectiva histórica, e, portanto, qual modelo de explicação histórica é definido pela elevação daqueles dois lugares como símbolos da própria história.

Tel Hai é o nome da colina na Alta Galiléia onde, em março de 1920, o primeiro núcleo de defesa armada hebraica foi atacado. A maior parte morre antes de deixar a própria posição. Yosef Trumpeldor (1880-1920), judeu russo, ex-militar no exército russo, ferido e mutilado de guerra durante a Guerra Russo-Japonesa, comandante do núcleo armado, morre durante o ataque. Tel Hai fixa-se na memória como a vontade, por parte dos novos colonos, de defender as próprias colônias, mas também de reafirmar com aquele ato a ligação com o próprio país, um país que não possui ainda uma fronteira, mas que exprime a sua fronteira nos lugares e os estabelecimentos vão se ampliando.

Por muito tempo, Tel Hai permanece na construção da memória do sionismo socialista como o lugar onde a vontade do trabalho e o apego à própria hipótese de salvação se exprimem na defesa do que se foi capaz de construir e “criar”. É a celebração do orgulho do primado da manualidade sobre a intelectualidade, do sentido de uma identidade reencontrada que se exprime na dimensão do trabalho como alavanca de transformação da própria condição. De certo modo, a morte em Tel Hai é a resposta à imagem difundida do “pogrom”: um evento em que se é vítima da fúria e se consegue sobreviver somente em conseqüência da fuga. Tel Hai possui também uma variante de direita, que será apropriada durante estes mesmos anos pelo sionismo revisionista de Jabotinski. É a construção do mito da defesa, da construção da redenção pelo sacrifício do soldado, da idéia do “soldado político”, poderíamos dizer, retomando algumas das categorias das direitas radicais européias dos anos 20 do século XX (cf. Liebman & Dom-Yehiya, 1983, p.44-7 e 74-5).

No processo de consolidação do Estado durante o primeiro decênio da vida do Estado de Israel (1948-1958), as duas versões tendem lentamente a se sobrepor e convergir. Permanece o mito da defesa e da idéia de fronteira, e é com base nessa imagem que, numa primeira fase, a partir de 1949, o dia que lembra a morte em Tel Hai (no calendário hebraico, 11 de Adar) é escolhido como o

dia do heroísmo e das forças armadas.¹⁷ Mas desaparece a idéia do grupo de defesa. A cena de Tel Hai é marcada demais pela figura de Trumpeldor para poder se tornar lugar da identificação coletiva. Para que essa passagem se realize, e, portanto, se construa não tanto uma idéia de ato singular memorável, mas de “estilo” coletivo, de idéia de identidade, deve haver ao mesmo tempo uma idéia de remissão e uma imagem com a qual seja possível encontrar uma regularidade da situação hebraica durante a história. Enfim, que se construa um arquétipo que seja “contramodelo” do arquétipo da experiência da diáspora: o da morte inerme (cf. Zerubavel, 1995, p.19-21).



Foto Agência France Presse

Yosef Trumpeldor (1880-1920).

Em uma cena do romance *Exodus*, talvez o texto literário que com maior eficácia definiu o corpo mitogênico do sionismo e da experiência histórica do Yishuv, um dos protagonistas – David Ben Ami – é interrogado sobre o sentido e a oportunidade da greve de fome dos trezentos fugitivos a bordo do navio. Leon Uris descreve-o assim: “David era um homem de cultura, tinha aprofundado o estudo da Torah, era mais próximo a Deus do que todos os presentes, que sentiam e respeitavam a sua autoridade”; e logo depois, atribui ao seu personagem as seguintes palavras:

Seis milhões de homens morreram nas câmaras a gás sem saber por que morriam. Se trezentos de nós morrerão no Êxodo, pelo menos saberão por que morrem, e também o mundo vai sabê-lo. Há dois mil anos, éramos ainda uma nação e nos rebelamos ao domínio dos gregos e dos romanos, fundamos a tradição da resistência até o último homem. Assim fizemos em Arbela e em Jerusalém. Assim fizemos em Bethar, em Herodium e em Maqueronte. Em Massada resistimos quatro anos contra os romanos, e quando esses entraram na fortaleza, encontraram-nos todos mortos. Nenhum povo, em nenhum país do mundo, combateu quanto nós pela liberdade. E expulsamos de nossa terra os gregos e os romanos, até que nos espalharam por todo o mundo. Desde esse tempo longínquo, não tivemos muitas ocasiões de combater como nação. No entanto, quando a ocasião se apresentou novamente no gueto de Varsóvia, honramos nossa tradição. Afirmo que deixar o navio e voltar voluntariamente para dentro da cerca equivale a romper o nosso pacto com Deus. (Uris, 1958)¹⁸

O paradigma é definido nessas páginas. Não é tanto a defesa até o último homem que é o tema, mas o fato de que essa se define como um hábito e se estabeleça assim um arquétipo, cuja ligação é expresso pelo pacto com Deus. A parábola de Massada, como é construída ao longo de todo o século XX na experiência sionista, primeiramente no tempo do mandato, sucessivamente como lugar de fundação da memória pública, consiste exatamente nessa dimensão que se constrói com o tempo.

Pode-se conduzir a isso um duplo processo, fundador da realidade israelense, e, contemporaneamente, constituinte de sua construção cultural e política. Por um lado, o mito da ação exemplar, do ato heróico de poucos que funda a continuidade do grupo hebreu na história, como momento identitário, mas também ato constituinte. A permanência na história – a possibilidade de existir, senão seria o risco, seria consentida por uma longa cadeia de atos heróicos. Por outro lado, a valorização do ato sacrificial permite retomar e reavaliar, ou “recuperar”, uma escolha, a do suicídio, senão problemática no âmbito da esfera de observância. Essa escolha, valorizada e reconsiderada por Rav Shlomo Goren, rabino chefe do exército entre os anos 1960 e os primeiros anos 1980, constitui um indicador significativo do sistema de valores que funda uma nova relação de identidade com o passado, mas também consente a construção de uma “ética da convicção”.

Massada, no início, não é um lugar identitário do Yishuv, torna-se tal durante os anos 1940, e, principalmente, após a Shoah, quando se apresenta como uma resposta autêntica à dinâmica do Holocausto. A representação do Holocausto como “judeus que se deixam matar como ovelhas” possui o seu contraponto em Massada.

Massada representa, porém, a mesma função também de um outro ponto de vista. Yad Vashem (ou seja, o museu dedicado ao extermínio) nasce não somente, e não tanto, como ato de memória e de sua conservação (adquiri-lo-á somente em um segundo momento), mas também como ato público de reencontro, favorecido por uma parte da opinião pública e de estudiosos israelenses, mas também de uma grande participação internacional com a qual colaboram muitos não-judeus.¹⁹

Massada é lentamente percebida com um outro pressuposto. Nos anos do mandato inglês, para o estabelecimento hebraico, Massada se apresenta como um conjunto de mitos símbolo: coloca-se no deserto, em um lugar isolado não somente em relação aos inimigos, mas também ao próprio povo, em relação ao qual se assume uma posição de contraposição e exemplificação (a dimensão própria dos pioneiros sionistas quanto à massa dos judeus da diáspora); representa a vontade de participar da história, não permanecendo nem fora da história nem às suas margens (nos “interstícios da história”). Isso além do mito óbvio do anseio de liberdade.

Massada, no entanto, se apresenta também – conforme o motivo sionista – como o último refúgio, a única opção. Não há possibilidade de futuro após Massada, e não há possibilidade alternativa de fuga de Massada.

É o aspecto militarista/militante de Massada que constitui o mito da resistência até o último homem, mas também a absoluta ausência de alternativas. Um aspecto, este último, acentuado pela Guerra dos Seis Dias em 1967, e depois novamente pelo novo período do mito de Massada inaugurado pela Guerra do Kippur: o que se resume no *slogan*: “Massada não cairá mais uma vez”.

Aos olhos dos israelenses, por muito tempo os acontecimentos do Holocausto encontram na revolta do Gueto de Varsóvia o lugar exemplar e contrafactual da história da diáspora. O que não deriva somente da convicção de que “revoltar-se é justo”, ou que naquele episódio inaugurou-se e confirmou-se um estilo próprio de “novo judeu”. O episódio da revolta possui valor pela contraposição interna que marca a história daquela revolta. É o tema das minorias que fazem a história, que contribuem para construí-la, e que imprimem uma dimensão diferente da história e das etapas constitutivas da memória histórica de um grupo humano.

Há um complexo de Massada que se constrói sobre a idéia não mais do sacrifício e do mito coletivo da luta valorosa pela liberdade, ou seja, da morte pelo testemunho – como sintetiza também Uris, nas palavras que atribui a David Ben Ami –, mas em razão da imagem da fortaleza que vence porque relacionada a um modelo missionário para a história.

É a estratégia que faz do estabelecimento – do estar naquele lugar – o dado estrutural da nova forma do mito que herda vários símbolos da experiência do sionismo socialista descrente, preponderantemente ateu, e, contemporaneamente, modifica estruturalmente os seus elementos fundadores.

Se no sionismo socialista o estar no lugar era definido pela forma da colônia que se construía, agora o dado da espacialidade do sagrado vai além da forma organizativa do estabelecimento. É a filosofia política dos Gush Emunim, do partido radical religioso do sionismo militante, a absorver e a reestruturar grande parte da simbologia do sionismo socialista, assim como fundar uma nova “religião civil” que se poderia denominar como “messianismo espacial”.

O elemento místico insiste no valor da resistência até o último homem, e é o dado sobre o qual a religião civil sionista insiste em volta da guerra de 1948, funcional aos acontecimentos que se consomem então. O dado relativo ao conjunto se refere, ao contrário, à solidão, à necessidade de não se encontrar na condição de se isolar em Massada.

É significativo o fato de que nas duas versões se esqueça de um dado: o grupo hebraico sobreviveu na história não em razão do exemplo de Massada, mas pela “astúcia” de Johanan ben Zakkay, o homem que pede a autorização ao poder imperial de Roma, obtendo-a, de fundar uma yeshiva em Yavne, e, portanto, de terminar o confronto e contemporaneamente de reabri-lo a partir de uma nova reflexão e organização do próprio sistema de valores.²⁰ Mas acentuar a importância e a relevância desse episódio implica considerar o fato não somente de que naquela circunstância pudesse ocorrer, e que se pudesse seguir uma escolha diferente, mas também que essa não fosse destinada à derrota.

O tema da escolha constitui a questão subliminar sobre a qual se produz, na última década, uma saída da religião civil canônica e a possibilidade de definir um novo pacto político.

O debate historiográfico sobre o nascimento do Estado e o “canteiro aberto” da identidade coletiva

A questão da fisionomia originária – política, social e cultural – do Estado de Israel, que, desde muito tempo, evolve o mundo intelectual israelense, saiu definitivamente do âmbito restrito de uma discussão historiográfica e metodológica.²¹ A questão, todavia, não parece restringir-se a uma divergência de interpretações. Ao contrário, diz respeito a uma metodologia de pesquisa, em que os sistemas de comunicação, a análise das linguagens e dos conteúdos têm seu peso. Mas, ao mesmo tempo, os efeitos dessas pesquisas rediscutem profundamente os sistemas de autonarração da coletividade nacional, assim como o uso público e político da história.

É nesse plano que se coloca a pesquisa proposta por Zeev Sternhell (1998) em seu trabalho.²² Um movimento nacional, cujo objetivo é uma revolução cultural, moral e política, e cujos valores são particularistas, é capaz de coexistir com os valores universais do socialismo? O nacionalismo hebreu, ou seja, o sionismo, a qual matriz cultural da idéia de nação apela: à iluminista-jacobina que se funda no princípio de cidadania, ou à romântico-político herderiana, que tem seu fundamento no conceito de *Volk*? Essas são as duas perguntas das quais parte Sternhell e às quais dá respostas precisas.

Responde à primeira pergunta: a coexistência entre socialismo e nacionalismo é um produto alquimista instável. Em todo caso, produz um equilíbrio que não pode durar até o infinito. No caso da experiência histórica sionista, a sua agência fundamental – o trabalhismo –, por meio do socialismo do trabalho, só aparentemente escolheu o primeiro elemento do binômio, na realidade o subordinou constantemente ao segundo até anulá-lo.

A resposta de Sternhell à segunda pergunta é: o princípio da nação adotado pelo sionismo é o de matriz herderiana. Nesse caso, a hipótese que se afirma não somente à de uma visão nacionalista do socialismo, mas também à de uma sociedade política que tende a expelir os conflitos internos à comunidade política que quer fundar.

Nascimento de Israel é um livro que tem uma longa gênese e que, principalmente, se origina de uma inquietude profunda. Não é o resultado de uma iluminação repentina ou de uma desilusão ideológica. Sternhell propôs mais do que uma vez a idéia de que a sociedade israelense fosse avaliada nas suas componentes ideológico-políticas de início, e que residisse nessa matriz uma de suas causas, se não a mais verdadeira, das dificuldades políticas e culturais da sociedade política israelense atual.²³

O problema, porém, não parece ser somente relativo à história material do Estado, à decomposição lenta da instituição do *kibutz* como célula simbólica da

realidade israelense como Estado *in itinere* (cf. Near, 1992 e 1997), ou seja, a construção do conjunto de valores, símbolos e eventos, os “lugares da memória” onde a sociedade civil e política israelense reconhece e celebra si mesma.

Durante os anos 1980, seguindo uma crise geral, desaparecem lentamente as formas do pacto político que tinham dado estabilidade à sociedade israelense por mais de quarenta anos.²⁴ A história política e cultural da sociedade hebraica, da época mandatária e da época do Estado de Israel, é nesses anos submetida à revisão cultural, em consequência de um duplo processo em ato no interior do país: por um lado, a discussão sobre os nós estruturais da sociedade israelense; por outro, a rediscussão da Shoah como evento em relação à sensibilidade política do Yishuv e não mais como efeito na consciência pública do país (cf. Dieckhoff, 1993).

Se, em um primeiro momento, a reflexão se detém sobre a questão da nacionalização da Shoah entre os anos 1950 e 1970, e dos efeitos que essa inclusão determina não somente no calendário civil, mas na autoconsciência nacional, até mesmo na linguagem política, ou seja, no uso público da Shoah como argumento para a convicção e a construção de um segmento relevante da *Weltanschauung* do israelense médio, a questão se voltaria, depois, para a legitimidade com que se pode reivindicar essa herança.

O conjunto desses temas não mais restrito ao mundo acadêmico ou da pesquisa científica, mas alargado a toda a opinião pública, delineia uma passagem em ato na sociedade política e civil israelense, uma passagem que de algum modo define a formação de um nascimento de segunda geração dessa sociedade.

Com o termo de “segunda geração” não se entende somente um fato ligado ao ciclo da vida, mesmo se esse constitui um aspecto relevante e envolve vários protagonistas desse debate, mas também esse processo que leva lentamente a rediscutir mais do que algumas teses históricas singulares, e sim todo o andaime conceitual em que, no centro, coloca-se a crise de um mito de fundação e constitutivo da religião civil israelense: o da “pureza das armas”, ou seja, da ação do exército como medida defensiva e nunca como “guerra suja”. No Líbano, a partir de 1982, e ainda durante o verão de 2006, o exército israelense não somente não foi capaz de pôr em ação o seu recurso mais eficaz – a “guerra relâmpago” –, como ainda perdeu a “inocência”. Pois, derrota presumida ou verdadeira, nada mais foi como antes (cf. Helman, 1999).

Conclusão

A questão da discussão levantada pelos historiadores de “segunda geração” transcende o horizonte completamente político da história do Estado de Israel, das suas datas fundadoras, e representa a pergunta sobre os fundamentos ou não de uma história do povo judeu e das experiências dos judeus na história ou das sociedades judaicas em mútua relação.

Em outras palavras, o problema é representado pela corrosão lenta do paradigma interpretativo que deu origem, durante o século XX, à *judaica* como



O primeiro-ministro de Israel Yitzhak Rabin (1922-1995).

disciplina fundadora e de identidade: por um lado, geradora de autoconsciência histórica; por outro, organizadora de um passado não somente descoberto, mas também “construído” (cf. Ram, 1995b).

Não é, entretanto, somente um dado que se pode reverter para o lado alto ou sofisticado da elaboração cultural. No processo de construção da religião civil israelense, colocavam-se uma idéia e uma imagem de sacrifício da individualidade em nome do bem público em que se encontrava uma paixão pelos desafios impossíveis, pela solidão e pela intrepidez do herói, tão mais significativo na medida em que possuía atrás de si uma história e uma biografia de valor, mas em que o caráter reservado devia manter-se superior aos méritos adquiridos.

O mito de Cincinato na religião civil israelense ocorrera no início da experiência sionista e era representado pela figura de Joseph Trumpeldor, o herói militar russo, mutilado na Guerra Russo-Japonesa e morto em Tel Hai. O fato de que uma figura semelhante em muitos aspectos, ou seja, a de Yitzhak Rabin, não esteja destinada a ocupar o mesmo lugar na construção simbólica e da religião civil israelense atual, em todo caso, a ser acolhida com dificuldade no Panteão dos heróis nacionais (cf. Zerubavel, 1998, p.167-79), é talvez o sintoma mais evidente da sua crise irreversível e da necessidade de um novo código de identidade.

Notas

- 1 Para uma reconstrução geral, deve-se remeter a Liebman & Don-Yehiya (1983).

- 2 Esse aspecto é, por exemplo, sublinhado por Segev (1986), a propósito do conflito entre a cultura dos núcleos fundadores e os novos imigrantes no processo de incremento da população hebraica entre a Palestina mandatária e os primeiros vinte anos da existência do Estado.
- 3 É o tema da crise do *kibutz* como crise de sucesso já notado por Barrington Moore Jr. (1987) na metade dos anos 1980.
- 4 Sobre os fluxos de ingresso e saída, medem-se há tempos as transformações socioculturais de uma realidade política fortemente conotada pelos fluxos migratórios compactos e homogêneos. Portanto, a fisionomia dos fluxos tende a condicionar significativamente os processos de aculturação e de comportamento coletivo de uma realidade que parece mais uma sobreposição de ondas migratórias que uma verdadeira construção de um modelo cultural nacional *ex-novo*.
- 5 Para retomar a escala de valores proposta por Barman, diante da exigência de segurança prevalece a exigência de liberdade. Para uma realidade política nascida como resposta às incertezas do anti-semitismo, e, portanto, fundada na convicção de que essa sociedade teria garantido um equilíbrio e uma segurança, poder-se-ia dizer que esse dado já constitui uma “derrota” política.
- 6 Na raiz do sionismo, com efeito, não está o retorno de uma consciência étnica específica, própria de muitos outros movimentos nacionalistas modernos – de certo modo, esse parece o resultado final da longa parábola centenária do sionismo –, mas o contrário. O problema não é ter uma “memória”, e, portanto, considerar que somente afirmando-a se determina a condição que dá acesso e legitimidade à exigência da própria persistência na história. Para os sionistas e para grande parte dos movimentos políticos e culturais hebraicos levados a uma neo-hebraização, não é verdade que se pode hipotetar o futuro sob a condição de que se tenha um passado. É verdadeiro o contrário: pode-se ter um futuro somente se se liberta do passado e a partir desse.
- 7 Sobre os elementos mitogênicos que fundam a imagem do “novo judeu” como “anti-judeu da diáspora”, ver Zohar (1981, p.167-84) e Schweid (1984, p.207-23).
- 8 Com o termo “antiocidental” não se entende antiamericanismo, mas a recusa – ou, pelo menos, a crítica radical – do modelo cultural judeu-ocidental – em relação ao qual se pode perguntar qual maior espaço e maior continuidade com a história cultural hebraica tem a tradição hebraico-oriental (cf. Shohat, 1988). Sobre o conceito de “segunda geração” no contexto cultural e político israelense, ver Gutmann (1988, p.299-312).
- 9 Ver, em particular, Greilsammer (1991).
- 10 Para uma análise dos componentes messiânico-utópicos da rede cultural do sionismo, ver Jonas (1962).
- 11 Gostaria de observar que a data da primeira noite da festa de Pesach é também a data em que se inicia a insurreição do gueto de Varsóvia, à qual, implicitamente, é dedicado o dia de comemoração da Shoah.
- 12 A esse propósito, ver Friedländer (1987), Liebman & Don-Yehiya (1983, p.107ss) e Young (1993, p.265ss).
- 13 É a questão dos judeus sefarditas e da imigração da área médio-oriental. Sobre os processos de desestabilização ou de integração parcial que se verificam entre os anos 1940 e 1950, assim como sobre as hierarquias sociais pressupostas pela construção da

- máquina estatal e das regras sociais com fortes caracteres da Europa central e oriental, cujos traços têm efeito de *longue durée*, ver Yiftachel (1998).
- 14 É nesse âmbito em que o eleitorado dos dois maiores partidos representa substancialmente as novas profissões e o trabalho informal, que a representação das marginalidades sociais e das “novas pobresas” e de qualquer forma do mal-estar começa a ser capturada por agentes políticos religiosos em nome de mecanismos de solidariedade e *welfare* informal “étnico” (cf. Peled, 1998).
 - 15 É exemplar o número de pedidos que se originaram das imigrações “conflituosas” – teologicamente, sobretudo – entre os anos 1980 e 1990: a nova imigração de judeus soviéticos e, principalmente, a imigração etiópica. Sobre os problemas culturais, de identidade e também teológicos trazidos por essa segunda onda de imigração, ver Lazin (1997).
 - 16 Ver, por exemplo, Tocqueville (1989, p.59ss); Voegelin (1939), com a ótima síntese de Hertz (1996, p.191-210); e Varga (1937, p.529-46).
 - 17 Somente em 1963 o dia da memória dos mortos na guerra é fixado definitivamente no calendário civil: ou seja, o dia anterior à evocação da declaração de independência (cf. Ben-Amos & Bet-El, 1999).
 - 18 Nesse âmbito, poderíamos observar que a retórica da defesa até o último homem funda-se na imagem da ação heróica como réplica da condição de sofrer a história, e não de fazê-la. A mitologia de Massada é, nesse sentido – e a retórica que Leon Uris transpõe no seu personagem ilustra com precisão esta lógica –, uma réplica radical da dimensão igualmente radical da Shoah. Os acontecimentos do Holocausto levam ulteriormente à mitificação de Massada como lugar de fundamentação da legitimidade a ter um Estado por causa da disposição ao sacrifício.
 - 19 Seria possível concluir que Yad Vashem seja percebido como um lugar dedicado à memória do direito violado do ponto de vista “cosmopolita”. Isso, além do mais, não impede que haja homologias e pontos de convergência entre Yad Vashem e Massada. No plano da construção simbólica do lugar de Yad Vashem, mas também sobre o da simbologia que Massada assume na oferta didática proposta por Yad Vashem e em que Massada entra como lugar simbólico dos eventos que marcam a seqüência longa da Shoah, cf. <www.yadvashem.org/education/structure.html>.
 - 20 Ou seja, do fato de voltar a refletir e raciocinar sobre a própria bagagem cultural não somente à luz de uma derrota, mas que essa derrota seja também a fonte geradora de uma nova visão da história (cf. Vidal-Naquet, 1977).
 - 21 Para uma síntese dedicada ao debate historiográfico em Israel na última década, ver Ram (1995a), e o número monográfico de *History and Memory* (1995), intitulado “Israeli Historiography Revisited”.
 - 22 Para uma leitura crítica da monografia de Sternhell, ver Penslar (1998, p.117ss).
 - 23 Mas isso nasce também de uma leitura que Sternhell (1976, p.315-76) faz do fascismo não tanto como movimento político, quanto como coágulo de alguns conceitos e léxicos extremamente dispersos no variado mercado político do século XX.
 - 24 Crise só aparentemente resolvida pela fórmula do governo de unidade nacional (cf. Greilsammer, 1989).

Referências bibliográficas

- ARAN, G. From Religious Zionism to Zionist Religion: the Roots of Gush Emunim. In: *The Challenge of Modernity and Jewish Orthodoxy*. Bloomington: Indiana University Press, 1986. p.116-43.
- BAR-TAL, D.; ANTEBI, D. Siege Mentality in Israel. *International Journal of Intercultural Relations*, v.16, p.271-5, Summer 1992.
- BAUMAN, Z. *Voglia di comunità*. Roma; Bari: Laterza, 2001.
- BEN-AMOS, A.; BET-EL, I. Holocaust Day and Memorial Day in Israeli School: Ceremonies, Education and History. *Israel Studies*, v.4, n.1, p.258-84, 1999.
- CONDORCET, A. Sur l'instruction publique. Premier Mémoire. Nature et objet de l'instruction publique. In: *Oeuvres de Condorcet*. Publiées par A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago. Paris: Firmin Didot Frères, 1847. t.VII^{ème}, p.211-2.
- DIECKHOFF, A. *L'invention d'une nation*. Israël et la modernité politique. Paris: Gallimard, 1993.
- FRIEDLÄNDER, S. Die Shoah als Elements in der Konstruktion israelischer Erinnerung. *Babylon*, v.1, n.2, p.10-22, 1987.
- GENTILE, E. *Le religioni della politica*. Fra democrazie e totalitarismi. Roma; Bari: Laterza, 2001.
- GREILSAMMER, I. Cohabitation à l'israélienne, cohabitation à la française. *Revue Française de Science Politique*, v.39, n.1, p.1-20, 1989.
- _____. *Israël. Les hommes en noir*. Paris: PFNSP, 1991.
- GUTMANN, E. Israel. The politics of the Second Generation. In: CHELKOWSKI, P. J.; PRANGER, R. J. (Ed.) *Ideology and Power in the Middle East*. Durham; London: Duke University Press, 1988. p.299-312.
- HELMAN, S. War and Resistance: Israeli Civil Militarism and its Emergent Crisis. *Constellations*, v.6, n.3, p.391-410, 1999.
- HERTZ, D. Die politische Religionen im Werk Eric Voegelin. In: MAIER, H. (Org.) *"Totalitarismus" und "Politische Religionen"*. *Konzepte des Diktaturvergleichs*. Paderborn: Schöningh, 1996. p.191-210.
- HISTORY AND MEMORY. *Israeli Historiography Revisited*. Organizado por G. Ne'eman Arad. v.6, n.1, 1995.
- HOROWITZ, D.; KIMMERLING, B. Some social Implications of Military Service and Reserve System in Israel. *European Journal of Sociology*, v.15, p.262-76, 1974.
- INBAR, E. Contours of Israel's New Strategic Thinking. *Political Science Quarterly*, v. 111, n.1, p.41-64, 1996.
- JONAS, S. Le mythe du sionisme. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v.33, p.115-25, 1962.
- LAZIN, F. A. The Housing Policies for Ethiopian Immigrants in Israel: Spatial Segregation, Economic Feasibility and Political Acceptability. *Nationalism & Ethnic Politics*, v.3, n.4, p.39-68, 1997.
- LIEBMAN, C. S.; DON-YEHIYA, E. *Civil Religion in Israel*. Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State. London: University of California Press, 1983.

- MOORE Jr., B. Austerity and Unintended Riches. *Comparative Studies in Society and History*, v.29, n.4, p.787-810.
- NEAR, H. *The Kibbutz Movement*. Oxford: Oxford University Press, 1992 e 1997. Books I-II.
- OFER, D. Linguistic Conceptualization of the Holocaust in Palestine and Israel. 1942-1953. *Journal of Contemporary History*, v.31, n.3, p.567-95, 1996.
- PELED, Y. Towards a Redefinition of Jewish Nationalism in Israel? The Enigma of Shas. *Ethnic and Racial Studies*, v.4, n.4, p.703-27, 1998.
- PENSLAR, D. J. Narratives of Nation Building: Major Themes in Zionist Historiography. In: MYERS, D. N.; RUDERMAN, D. B. (Ed.) *The Jewish Past Revisited*. New Haven; London: Yale University Press, 1998.
- PORAT, D. *The Blue and Yellow Stars of David. The Zionist Leadership in Palestine and the Holocaust 1939-1945*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1995.
- PRIOR, M. *Zionism and the State of Israel. A moral Inquiry*. London; New York: Routledge, 1999.
- RAM, U. *The Changing Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology and Identity*. New York: State University of New York Press, 1995a.
- _____. *Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: The Case of Ben Zion Dinur*. *History and Memory*, v.6, n.1, p.91-124, 1995b.
- ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat sociale, ou principes du droit politique*. Amsterdam: Chez Marc-Michel Rey, 1762. Livre IV, chap.VIII, p.196-7.
- SAND, S. *Les mot set la terre. Les intellectuels en Israël*. Paris: Fayard, 2006.
- SCHWEID, E. *The rejection of diaspora in zionist thought: two approaches.*, *Studies in Zionism*, v.5, n.1, p.43-70, 1984.
- SEGEV. T. *1949. The first Israelis*. New York: Free Press, 1986.
- SHOHAT, E. Sepharadim in Israel: Zionism from the standpoint of its Jewish victims. *Social Text*, n.19-20, p.1-35, 1988.
- SPRINZAK, E. *The Ascendance of Israel's Radical Right*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- STERNHELL, Z. Fascist Ideology. In: *Fascism. Analyses, Interpretation, Bibliography*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1976. p.315-76.
- _____. *The founding myths of Israel: nationalism, socialism, and the making of the Jewish State*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- TOCQUEVILLE, A. de. *L'ancien régime e la rivoluzione*. Torino: Einaudi, 1989. Libro I, cap.III, p.59ss.
- URIS, L. *Exodus*. Garden City, NY: Doubleday, 1958.
- VARGA, L. La genèse du national-socialisme. *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, v.8, p.529-46, 1937.
- VIDAL-NAQUET, P. *Flavius Josèphe ou du bon usage de la trahison*. Paris: Minuit, 1977.
- VOEGELIN, E. *Die politischen Religionen*. Stockholm: Bergmann-Fischer Verlag, 1939.

YIFTACHEL, O. Nation-Building and the Division of Space: Askenazi Domination in Israeli "Ethnocracy". *Nationalism & Ethnic Politics*, v.4, n.3, p.33-58, 1998.

YOUNG, J. E. *The Texture of Memory*. Holocaust, Memorials and Meaning. New Haven; London: Yale University Press, 1993.

ZERTAL, I. Du bon usage du souvenir. Les Israéliens et la Shoa. *Le Débat*, v.11, n.58, p.92-103, 1990.

ZERUBAVEL, Y. Le héros national: un monument collectif. Tradition et politiques de commémoration. Exemples israéliens. In: CENTLIVRES, P.; FABRE, D.; ZONABEND, F. (Dir.) *La fabrique des héros*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1998. p.167-79.

ZERUBAVEL, Y. *Recoverd Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1995.

ZOHAR, I. E. The emergence of native Hebrew culture in Palestine. 1882-1948. In: *Studies in Zionism*, v.2, n. 4, p.167-84, 1981.

RESUMO – A sociedade israelense constitui um exemplo interessante de religião da política, ou seja, um exemplo de como a dimensão política de uma sociedade pode adquirir um aspecto religioso próprio, assumindo um caráter de sacralidade. No início da experiência sionista acentua-se em Israel a religião do trabalho, a construção de um calendário cívico, a formação de uma nova identidade nacional. A partir da metade dos anos 1970, outros fatores prevalecem: a memória da Shoah, a construção de lugares do martírio nacional, o mito da resistência até o último homem. Chama-se a atenção, neste ensaio, para os percursos de uma sociedade civil que sente a necessidade de reescrever os contornos de sua identidade e remodelar a memória pública, pensando em si mesma como comunidade nacional.

PALAVRAS-CHAVE: Sionismo, Religião civil, Memória coletiva, Shoah, Massada.

ABSTRACT – Israeli society constitutes an interesting example of the religion of politics, that is, an example of how the political dimension of a society may acquire a religious aspect of its own and assume a sacred character. In the beginning of the Zionist experience, the religion of labor, the construction of a civic calendar and of a new national identity gained importance. From the mid 1970's on, other factors have prevailed. They are: memories from the Ha-Shoah, the construction of national martyrdom sites, and the myth of resistance until the last man. In this essay, the tracks taken by a civil society that feels the necessity of redefining the contours of its identity and remodeling its public memory, considering itself a national community, are emphasized.

KEYWORDS: Zionism, Civil religion, Collective memory, Ha-Shoah, Massada.

David Bidussa é historiador social das idéias. Trabalha junto à Biblioteca da Fundação Giugiaro Feltrinelli de Milão. Publicou, entre outros, *La mentalità totalitaria* (Morcelliana, 2002); *Il Profeta* (Emi, 2006); *I have a dream* (BUR, 2006); *Siamo italiani* (Chiarelettere, 2007). @ – d.bidussa@tiscali.it

Tradução de Paulo Butti de Lima. O original em italiano – "La religione della politica in Israele" – encontra-se à disposição do leitor no IEA-USP para eventual consulta.

Recebido em 22.1.2007 e aceito em 19.2.2007.