



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**“Judeus da Etiópia” e o Estado de Israel: reflexões sobre judaicidades e
negritudes na sociedade israelense**

PAULA BARBOSA DA SILVA FONTANEZZI LEONEL FERREIRA

Campinas, SP
2016



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Paula Barbosa da Silva Fontanezzi Leonel Ferreira

**“Judeus da Etiópia” e o Estado de Israel: reflexões sobre judaicidades
e negritudes na sociedade israelense**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas como parte dos
requisitos exigidos para a obtenção do
título de doutora em Antropologia Social.

Orientador /supervisor: Ronaldo Rômulo Machado de Almeida

Esse exemplar corresponde à versão final da tese,
defendida pela aluna Paula Barbosa da Silva
Fontanezzi Leonel Ferreira, orientada pelo prof. Dr.
Ronaldo Rômulo Machado de Almeida e aprovada
em 29 de junho de 2016.

Campinas, SP
2016

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): FAPESP, 2010/12791-2

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

F413j Ferreira, Paula Barbosa da Silva Fontanezzi Leonel, 1982-
"Judeus da Etiópia" e o Estado de Israel : reflexões sobre judaicidades e
negritudes na sociedade israelense / Paula Barbosa da Silva Fontanezzi
Leonel Ferreira. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Identidade. 2. Antropologia. 3. Israel - Migração. I. Almeida, Ronaldo
Rômulo Machado de, 1966-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: "Ethiopian Jews" and the State of Israel

Palavras-chave em inglês:

Identity

Anthropology

Israel - Migration

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Doutora em Antropologia Social

Banca examinadora:

Ronaldo Rômulo Machado de Almeida [Orientador]

Maria Suely Kofes

Mônica Grin Monteiro de Barros

Denise Fagundes Jardim

Piero de Camargo Leirner

Data de defesa: 29-06-2016

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação/Tese de Mestrado/Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 29 de julho de 2016, considerou a candidata Paula Barbosa da Silva Fontanezzi Leonel Ferreira aprovada.

Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida

Profa. Dra. Maria Suely Kofes

Profa. Dra. Mônica Grin Monteiro de Barros

Profa. Dra. Denise Fagundes Jardim

Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica da aluna.

Aos meus pais e meus avós

Agradecimentos

Agradeço ao Deus das histórias contadas por minha mãe, e que me acompanha desde a infância, por ter me acompanhado uma vez mais. Em meio às dificuldades, dúvidas, medos e dos foguetes, que ocasionalmente atingiam Beer Sheva, era em Deus que eu buscava conforto, muitas vezes de modo oportunista. Agradeço a ele pelo auxílio e hospitalidade que me saudaram por onde andei. Não fosse pela ajuda e generosidade das pessoas que encontrei pelo caminho, não sei o que teria sido desta pesquisa.

Agradeço à Fundação de Amparo à pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) por financiar a pesquisa que deu origem a este texto.

Aos meus queridos pais agradeço pelo amor, companheirismo e apoio em todos os momentos. Agradeço à minha mãe pelas conversas, carinho e por ter ajudado a abrir as portas para a realização da pesquisa ao pedir que Avraham aproveitasse uma de suas viagens a Israel para saber mais a respeito dos “judeus da Etiópia”. Agradeço ao meu pai pelo carinho, companheirismo e cuidados diários, sobretudo nos momentos mais difíceis.

Sou muitíssimo grata ao Avraham por ter desviado de sua rota durante visita a Israel a fim de me ajudar. Avraham visitou um Centro de Absorção de imigrantes em Jerusalém e uma ONG em Beer Sheva e retornou com um relatório recheado de informações e fotos. Foi graças a ele que a pesquisa teve o início que teve.

À Tamar agradeço por ter me recebido na ONG onde trabalhei como voluntária por pouco mais de dois anos. A hospitalidade e a sensibilidade de Tamar foram fundamentais naquele momento em que tudo era ainda muito incerto.

Agradeço à Tenat por ter me recebido com carinho e simpatia como ajudante nas atividades de horticultura da ONG ainda que eu carecesse de conhecimentos sobre a lida com a terra.

Aos participantes das atividades da ONG: Dina, Aviva, Yesharag, Reuan, Michal, Meir, Shemesh, Rava, Sara, Ester, Yafa, Tikva, Sevat, Farede, Adis, Mamai, Lea, Rebevu, Lemlem, Tziona, Avraham, Avrehet, Amira, Brito, Anat, Aviva Avraham, Aviva Yassu, Taza, Ahuva, Brahana, Ilan, Eliahu, Itzaque, Mamai, Pinchas Mamai, Tuco, Avraham e Adis. Eu agradeço pela abertura, simpatia, paciência e cuidado com que me receberam. Todos em algum momento foram meus professores de hebraico, de tigrínia e/ou de amárico, todos compartilharam um pouco de suas histórias comigo, alguns me contaram confidências e fofocas e outros tantos me

convidaram para suas casas. Sou imensamente grata pelo tempo que compartilhamos juntos e pela confiança que em mim depositaram.

À Aviva agradeço pela amizade, hospitalidade e companheirismo. Não tenho palavras suficientes para agradecer pelo carinho, confiança e apoio. Sou eternamente grata por ter me recebido como filha em sua própria casa e compartilhado comigo conversas, comidas apimentadas, choros e risadas.

Agradeço aos familiares de Aviva: Efrat, Deganit, Tzion, Mazal, Rina, Moshe, Lea, Ester, Tuvia, Rachel e Alefesh que me receberam tão bem em suas casas e me trataram como parte da família.

Agradeço à Alemto, Yaron, Mulu e Alon pela abertura, conversas e confiança.

Ao professor Nir Avieli da Universidade Ben Gurion do Neguev agradeço por ter possibilitado minha permanência em Israel como pesquisadora visitante. Sem a sua intermediação esta pesquisa não teria sido realizada.

Às professoras Hagar Salamon, Malka Shabtai e Shalva Weil agradeço por terem dedicado tempo à leitura do meu projeto de pesquisa e por nossas breves, porém elucidativas conversas.

Aos professores Jackie Feldman, Fran Markowitz e Avigail Graetz da Universidade Ben Gurion do Neguev agradeço por terem me recebido generosamente como ouvinte em seus cursos, sou muito grata pela oportunidade de aprendizado.

À Andrea e ao Avner agradeço pela hospitalidade, cuidado e amizade. Estava com Avner quando ouvi a minha primeira sirene de foguete. Sem me dar conta do que aquele barulhão significava continuei sentada diante do computador até que ele rapidamente me chamou, e vendo que eu não entendia o que estava se passando, me levou até o cômodo mais escondido da casa explicando que "era melhor ficar por ali porque não daria tempo de correr até o abrigo mais próximo" enquanto me pedia desculpas, sem graça, por eu estar passando por aquilo, e de um jeito tão sincero e condoído que parecia mesmo que a culpa era dele.

Aos meus companheiros de república Carmel e Or agradeço pela amizade, companheirismo e ajudas durante o período que moramos juntos. Ao Or agradeço pela companhia animada nas horas felizes e pela sensibilidade nas difíceis. E ao Carmel agradeço pelo companheirismo nas horas mais difíceis e pelas trilhas pelo deserto e visitas ao Mar Morto que me ajudaram a apaziguar as dúvidas e a saborear a beleza da concretude das coisas da natureza.

Aos meus amigos israelenses Keren, Ariel e Mark agradeço pela amizade, pelos momentos de alegria e angústia compartilhados e pelas longas conversas sobre tudo e sobre nada. Sou muito grata por ter tido a chance de conhecê-los e de ter compartilhado momentos tão preciosos juntos.

Aos meus irmãos queridos Juliana, Flavia, Anita e Vittorio sou grata pelas conversas, ajudas e palavras de estímulo. Ju, muito obrigada pela leitura atenta do texto e pelos questionamentos que me ajudaram a desenvolvê-lo.

Aos meus queridos avós agradeço pelo amor e por terem me apoiado, apesar de seus receios a respeito de Israel e “seus perigos”.

Aos meus tios e primos agradeço pelas conversas, carinho e amor.

Aos meus amigos agradeço pelos tantos momentos compartilhados e por fazerem parte da minha vida.

Ao Bob agradeço pelo companheirismo e apoio desde os tempos da graduação. Foi graças ao Bob que consegui encontrar terra seca, terra firme enquanto naufragava em meio à abundância de materiais de campo.

À Karina, minha *sorella*, agradeço pela amizade de todos os momentos e por sempre ter acreditado que tudo ia dar certo, mesmo quando eu duvidava.

À Lauretz agradeço pela amizade certa nas horas incertas e pela força, pelo apoio e ajuda crucial na reta final.

À Dani eu agradeço pela amizade, pelo companheirismo, apesar da distância, e pelas conversas e desabafos.

À Ana Laura agradeço pelo carinho, pela amizade e por suas palavras sábias e preciosas nos momentos de angústia.

Aos meus colegas e amigos de doutorado e dos tempos do mestrado agradeço pelo companheirismo e espírito coletivo que me fizeram lembrar dos tempos do colégio.

Agradeço ao Ronaldo, meu orientador, pela confiança em mim depositada desde meu último ano de graduação quando o procurei com proposta de pesquisa de mestrado.

Às professoras Suely Kofes e Bela Feldman-Bianco agradeço pela leitura cuidadosa do texto de qualificação e pelas sugestões sempre pertinentes.

Aos meus gatinhos e meus amores Moela, Amora, Besouro e Flanela agradeço pelas brincadeiras, pela companhia e pelas traquinagens e carinhos cotidianos.

“ 'Bem! O que é você?', perguntou a Pomba. (...) 'Eu...eu sou uma menininha', disse Alice, um pouco em dúvida, pois lembrava o número de mudanças pelas quais tinha passado naquele dia.(...) 'Eu tenho visto muitas menininhas em minha vida, mas nenhuma com um pescoço como este. Não, não! Você é uma serpente, e não há porque negar isso. Eu suponho que agora você vai me dizer que nunca comeu um ovo!' 'Eu já experimentei ovos, com certeza', respondeu Alice, que era uma menina que não mentia, 'mas menininhas comem ovos tanto quanto serpentes, sabe.' 'Eu não acredito nisso', disse a Pomba, 'mas se elas comem, então elas são um tipo de serpente: isso é o que eu posso dizer.' ” Lewis Carrol

Resumo

Na década de 1970 o Rabinato israelense reconheceu a judaicidade dos Beta Israel, um grupo de origem etíope, possibilitando a imigração desse grupo para Israel. Este trabalho descreve a imigração etíope e as relações posteriormente estabelecidas pelos imigrantes entre si e com a sociedade e o Estado israelense, bem como as transformações experienciadas pelos Beta Israel nesse novo contexto. O trabalho, resultado de pesquisa de campo, apresenta uma visão alternativa aos materiais já produzidos a respeito destes "judeus da Etiópia". Em lugar de enfatizar analiticamente sua "negritude" ou sua "judaicidade", o trabalho atenta também para as diferentes e complexas formas de "negritudes" e de "judaicidades" que estão em jogo em Israel e como estas se aproximam e se distanciam entre si em contextos de reivindicações por igualdade de direitos no interior do Estado.

Abstract

In the 1970's the Beta Israel, a group of Ethiopian origin, was recognized as Jews by the Chief Rabbinate making possible their immigration to Israel. This work describes the Ethiopian immigration and the relations these immigrants established among themselves and with the Israeli society and State, as well as the transformations experienced by the Beta Israel in that new context. It is a result of fieldwork and presents an alternative view to the materials already produced about these "Ethiopian Jews". Instead of analitically emphasizing their "Blackness" or their "Jewishness", the work also pays attention to different and complex forms of "Blacknesses" and "Jewishnesses" at play in Israel and to the manner in which they interact in the context of claims to an equality of rights inside the State.

Glossário

Aliá: imigração judaica.

Ashkenazim (ashkenazita): judeus de origem europeia.

Baria: como eram chamados os escravos de diversos grupos étnicos no contexto etíope.

Chewa: como eram chamados os livres no contexto etíope.

Farengi: branco, claro, “homem branco”, como eram descritos os estrangeiros na Etiópia.

Halachá: conjunto de leis judaicas que incluem leis escritas e orais. A *Halachá* inclui normas que regulam não apenas as práticas cotidianas como contém diretrizes a respeito de cerimônias de casamento, conversão e divórcio.

Haredim: judeus ultra ortodoxos.

Lavan (pl. *levanim*): branco, claro.

Mizrahim (mizrahita): judeus provenientes de países do norte da África e do Oriente Médio.

Olê (pl. *olim*): imigrante judeu.

Olim hadashim: imigrantes recentes.

Qes (pl. *qessim*): como são conhecidos os líderes religiosos etíopes entre os Beta Israel.

Qey: vermelho. Cor associada à cor de pele dos **chewa**.

Rabi (pl. *rabanim*): líder religioso no judaísmo.

Shachor (pl. *sh'chorim*): preto, escuro, moreno.

Talmude: texto central do judaísmo rabínico que contém interpretações rabínicas a respeito da *Torá* e dos mais variados assuntos.

Tequr: preto. Cor associada à cor de pele dos **baria**.

Torá: Pentateuco.

Vatikim (sig. *Vatik*): “veteranos”. Como são conhecidos os imigrantes veteranos em Israel

Sumário

Introdução	15
Trabalhando em campo	16
Introdução ao texto e suas discussões	22
I. Imigração e absorção	27
Imigração	29
Absorção de imigrantes	35
Impactos do processo de absorção	42
II. De “Beta Israel” à “comunidade etíope”	46
Relações de comensalidade na Etiópia	48
Encontro com Israel e com o “judaísmo israelense”	50
Relações de comensalidade em Israel	55
“Judaísmo etíope” e “judaísmo israelense”	60
“Tigrim”, “amharim” e “dat’im”	62
“Tigrim” e “amharim” e os conceitos de “comunidade” na horta	66
Dinheiro e relações de sociabilidade e reciprocidade	73
Relações de cooperação e competição na horta comunitária	76
III. Virando “pretos”	82
“Maldição de Cam” e a escravidão na Etiópia	84
Virando “pretos”, mas nem tanto	89
Descendentes de Sem, descendentes de Dan	90
Conversas sobre chewa, baria e suas cores e feições	93
Relações entre chewa e baria na horta	97
Transformações nas relações entre chewa e baria em Israel	99
Outros negros africanos em Israel	103
“Todo mundo é a mesma coisa para eles, todo mundo é preto”	108
IV. Discursos sobre racismo entre etíopes israelenses	110
Discriminação de etíopes israelenses em Kiriat Malachi	112
Repercussão do episódio de Kiriat Malachi na horta	113
Kiriat Malachi e manifestações antirracismo	116
Racismo e processo de absorção	119
Diferentes interpretações do processo de absorção e de usos de “racismo”	121
Aproximações e distanciamentos com relação aos negros africanos	123
Barraca protesto e discussões sobre “racismo” em Israel	126
V. Etíopes israelenses e os outros “pretos” (<i>sh’chorim</i>) de Israel	131
Políticas de incorporação e cidadanias	132
Políticas de incorporação de palestinos	132
Políticas de incorporação de não judeus	137
Políticas de incorporação de judeus	140
Mudanças na frequência e no uso do termo “racismo”	144

Políticas de incorporação dando origem a múltiplas cidadanias	150
“Mais pretos” do que os europeus, “menos pretos” do que os “árabes” e “africanos”	152
Manifestações antirracismo e o encontro/desencontro entre diferentes tipos de “ <i>sh’chorim</i> ”	153
Discursos antirracismo de “ <i>sh’chorim</i> ” judeus e seus limites.....	155
Considerações finais	160
Bibliografia citada	163

Introdução

A ideia da pesquisa por trás deste texto surgiu em visita a Israel realizada em 2009 quando eu estava ainda envolvida com minha pesquisa de mestrado. Tal visita, apesar de turística, se pretendia também pré-campo para o doutorado, que naquela ocasião eu imaginava continuação de meu estudo acerca dos “judeus messiânicos” que se caracterizam pela crença em Cristo e pelo envolvimento com práticas tradicionais judaicas.

A experiência em Israel, todavia, chamou-me a atenção para outras questões e para outros judeus, sem implicar, contudo, em abandono de meu interesse persistente pela temática judaica da qual houvera me aproximado no mestrado.

Em minha estada em Israel a presença africana me prendeu o olhar, e não me refiro aqui ao grande contingente de turistas cristãos, principalmente da Nigéria, que eram facilmente encontrados pelas ruas da Cidade Velha de Jerusalém. A presença africana que me chamou a atenção foi principalmente a dos trabalhadores vistos nos jardins de Old Jaffa e em Tel Aviv. Tal presença poderia muito bem ter passado despercebida ou ser interpretada a partir de outro viés, mas devido ao meu conhecimento prévio a respeito dos “Judeus da Etiópia”¹, ao ver aqueles trabalhadores, os imaginei etíopes e minha curiosidade pelos Beta Israel foi reacesa. E foi assim que observação anedótica de viagem acabou se convertendo em projeto de pesquisa.

Ainda que os “judeus da Etiópia” já estivessem presentes no imaginário judaico desde a Idade Média, de quando datam os primeiros relatos acerca da existência de judeus etíopes descritos por viajantes, os Beta Israel só se tornaram presença física em Israel a partir de 1975, ano em que tiveram a identidade judaica oficialmente reconhecida pelo Rabinato Chefe que os interpretou como descendentes da tribo de Dan, considerada uma das “tribos perdidas de Israel”.

O reconhecimento da judaicidade dos Beta Israel deu início à imigração de membros deste grupo para Israel sobretudo na década de 1980. Atualmente Israel conta com cerca de 100 mil indivíduos de origem etíope (131.400 em dados do final de 2012)².

¹ Ao longo do texto será possível encontrar o uso intercambiável das expressões “Beta Israel”, “judeus da Etiópia” e “Falasha”. “Beta Israel” (casa de Israel) era como este grupo etíope se identificava na Etiópia. “Judeus da Etiópia” é como são muitas vezes descritos atualmente. Já “Falasha” (estrangeiro, sem terra) era como eram pejorativamente tratados na Etiópia. Devido à conotação pejorativa desta última terminologia ela é utilizada no texto apenas quando ela assim aparece na literatura citada.

² Número apresentado pelo Central Bureau of Statistics publicados em 2013 referente ao período até final de 2012. Na contabilidade da “população etíope” o CBS inclui israelenses filhos de pais etíopes.

Trabalhando em campo

Minhas conversas com sujeitos de origem etíope tiveram início em 2011 na cidade de Beer Sheva³ no interior da ONG Shavu Banim que atendia à “comunidade etíope”. A escolha por Beer Sheva não foi fortuita, visto que a cidade abriga contingente elevado de etíopes israelenses, nem tampouco o fato de ter desenvolvido parte da pesquisa nesta ONG específica, que era apenas uma entre tantas ONGs locais dedicadas à “comunidade etíope”.

Meu contato com a Shavu Banim teve início quando Avraham - amigo russo canadense de minha mãe que viaja para Israel com relativa frequência - visitou a ONG e conversou com a diretora Tamar a meu respeito. Durante sua visita profética Avraham anunciou minha chegada iminente e me apresentou, através de foto, a Tamar enquanto averiguava a possibilidade de que ela pudesse me receber como voluntária na ONG.

Ao retornar Avraham trouxe fotos de Tamar, da ONG, e de algumas mulheres etíopes israelenses que estavam por lá naquele dia. Além das boas notícias de que eu poderia sim realizar a pesquisa na ONG, Avraham me trouxe uma pequena cesta que estava sendo feita no momento de sua visita. Sem esperar que a cesta fosse terminada – talvez porque estivesse ciente da relevância de seu papel para o início da pesquisa – ele a comprou assim pela metade mesmo, preenchendo-a ainda mais de significado. Afinal, a cesta, assim como a pesquisa, só poderia ser completada caso eu refizesse seus passos até Beer Sheva.

Durante minha primeira visita a ONG Shavu Banim⁴ encontrei-me com Tamar que me recebeu com simpatia e curiosidade. Conversamos sobre o projeto de pesquisa e ela me apresentou a uma das funcionárias israelenses, assistente social de meia-idade chamada Simona que era a responsável pela atividade de cestaria e artesanato. Ao saber que eu pretendia realizar pesquisa na ONG Simona não escondeu sua opinião. Para ela estava claro que eu não conseguiria alcançar meus objetivos por ali, não sem conhecimento de alguma língua etíope e além do mais,

³ A proximidade entre Beer Sheva e a faixa de Gaza, cerca de 40 km, significou que logo tive que aprender a correr ao ouvir o grito da sirene que anuncia a chegada de foguetes. Nos dias que se seguiam a algum grito esganiçado da sirene eu me pegava olhando para a rua com pensamentos de lagartixa enquanto caminhava procurando potenciais esconderijos e traçando planos de fuga. Mas logo a vida voltava ao normal, meu andar se tornava menos preparado para se transformar em corrida. E era geralmente quando a gente esquecia da sirene que ela voltava sorrateiramente a nos visitar.

⁴ Criada na década de 1990, a Shavu Banim oferece atividades e serviços como creche, atividades de auxílio escolar, atividades de bordado e cestaria, horticultura, curso de amárico para crianças e curso de informática. Os serviços são oferecidos principalmente para a comunidade etíope de Beer Sheva, mas a ONG também é frequentada por não etíopes, sobretudo por crianças, que podem ser encontradas frequentando a creche e as atividades de auxílio escolar oferecidas pela ONG.

emendou: “*nem hebraico você sabe direito! Até eu que trabalho com eles há alguns anos fico de fora das conversas!*”.

Quando Tamar percebeu o impacto das palavras de Simona sobre mim sugeriu compassivamente que eu conversasse com outra funcionária, chamada Tenat, que era responsável pelas atividades de horticultura. Tamar, tentando me animar, disse que Tenat era etíope e poderia me ajudar a entrar em contato com os participantes das atividades da ONG, e além disso, era casada com um norte-americano e por isso entendia um pouco de inglês, o que também poderia ajudar naquele momento em que meu hebraico era ainda capenga

Na semana seguinte Tamar me apresentou à Tenat que gostou da ideia de ter uma ajudante. E foi assim que acabei indo parar na horta comunitária da ONG que era fruto de parceria iniciada em 2010 entre a administração da ONG, que forneceu seu terreno dos fundos para a realização da horta, e a prefeitura de Beer Sheva que se encarregou de provê-lo com ferramentas, matéria-prima e funcionários.

Carente de palavras e de conhecimento sobre agricultura eu me tornei aprendiz na horta, neófito nas palavras e no solo. O trabalho sobre o solo se tornou forma de comunicação com o grupo de homens e mulheres que frequentavam as atividades de horticultura, maneira de expressar minha vontade de diálogo, de conversa criativa com eles, que logo se sentiram à vontade para me mostrar o que fazer, muitas vezes me dando ordens para pegar alguma ferramenta, regar os canteiros, buscar sacos de lixo, etc.

Ao receber indicações do que fazer eu me aproximei do *status* de participante e me distanciei do papel de funcionária. Ao contrário de Tenat, que era a responsável por acompanhar as atividades de horticultura observando e administrando as atividades, eu não desempenhava nenhuma função específica na horta além de trabalhar junto com os demais participantes auxiliando na lida com o solo e dividindo com eles as mesmas atividades⁵.

⁵ Apesar de não ser funcionária da horta, com o decorrer do tempo passei a exercer influência, ainda que limitada, sobre o funcionamento da horta. Minhas relações com os participantes e deles comigo eram relações interessadas. Eu tinha interesse em estabelecer com eles conversas que me possibilitassem a realização do trabalho de pesquisa, enquanto eles, em muitas circunstâncias, se valiam da nossa proximidade com o intuito de garantir alguns de seus interesses. Sobre tudo à medida que me tornei mais próxima de Tenat. Percebendo que eu geralmente transmitia as reclamações e sugestões com as quais me deparava em nossas conversas, eles se tornaram cada vez mais eloquentes, chegando mesmo a pedir explicitamente que convencesse Tenat a agir de um modo ou de outro. O mesmo acontecia em minhas conversas com Tenat, que vendo que eu mantinha contato com grande número de participantes mesmo fora da horta, também me pediu em momentos de tensão, que conversasse com eles a fim de atenuar conflitos e objeções a decisões tomadas pelos funcionários.

Os participantes das atividades de horticultura eram mulheres e homens de meia e terceira idade, que na maioria eram aposentados⁶ ou/e dependentes de programas sociais do governo, como benefícios sociais (quando impossibilitados de trabalhar por motivos de saúde como era o caso de Yesharag, Reuan, Michal, Ester, Amira e Tikva), programas de aluguel subsidiado (como era o caso de Ester, Yesharag, Reuan, Amira e Yafa) ou por complementação de renda (como era o caso da maioria). Entre eles o nível de escolaridade era baixo e eram muitos os que não haviam frequentado a escola nem na Etiópia – onde esta era uma oportunidade para poucos⁷, sobretudo porque os filhos forneciam mão de obra indispensável no trabalho agrícola – e nem em Israel onde já chegaram adultos ou no final da adolescência. Apesar do domínio da língua hebraica falada, muitos dos participantes eram analfabetos ou semianalfabetos na língua hebraica escrita. Em decorrência da pouca ou nenhuma escolaridade a maioria dos participantes da horta trabalhava (ou havia trabalhado) em ocupações que não requerem mão de obra qualificada, geralmente em fábricas ou no setor de serviços⁸.

Apesar das boas relações com os participantes, as palavras e as conversas só vieram mesmo foi depois de alguns tantos silêncios compartilhados sob o sol da tarde enquanto juntos trabalhávamos.

Em muitas das tardes trabalhadas na horta, sobretudo naquelas de sol escaldante e sem grandes acontecimentos, eu me questionava a respeito da pesquisa. Perdida em campo e sem saber delimitar qual era seu fim, finalidade ou começo eu buscava consolo fora da pesquisa, quem sabe por despeito. Afinal, naquela época era ela a grande culpada por minha miséria. O livro *“Hyena people: Ethiopian Jews in Christian Ethiopia”* se tornou companheiro a quem eu às vezes recorria em busca de consolo, particularmente quando aqueles senhores e senhoras da horta me pareciam tão, tão distantes.

Não demorou muito para que aquele livro, que houvera considerado deixar para trás ao fazer as malas, se tornasse crucial para o desenrolar da pesquisa. E não por suas palavras. Num daqueles momentos de dúvida eu me peguei olhando demoradamente para sua capa. De repente

⁶ O que não significava necessariamente que eles estivessem fora do mercado de trabalho.

⁷ Na Etiópia o acesso à escola era privilégio de poucos, e mesmo quando as famílias contavam com recursos suficientes para matricular seus filhos na escola, os beneficiados eram geralmente os filhos homens. Como consequência deste favorecimento observei ser mais fácil encontrar sujeitos alfabetizados em tigrínia ou amárico entre os participantes homens do que entre as mulheres.

⁸ Tal predomínio também é observado na participação de israelenses de origem/ascendência etíope no mercado de trabalho israelense onde 26% dos homens e 43% das mulheres etíopes com idades entre 22 e 64 anos desempenham ocupações que envolvem mão de obra não qualificada enquanto que a porcentagem entre homens e mulheres israelenses (e judeus) é, respectivamente, de 7% e 6%. Dados de 2009-2010. (Myers, JDC, Brookdale Institute, 2012: 5)

lá estava diante de mim uma mulher etíope. Seu rosto num close. O cabelo em tranças e várias tatuagens rodeando seu pescoço como círculos de colares permanentes. Dona de uns olhinhos miúdos ela cobria com a mão um dos olhos e metade do rosto onde se viam mais algumas pequenas tatuagens. Foi então que me dei conta de que a mulher na capa do livro era uma das participantes da horta!

Quando lhe mostrei o livro⁹ a participante, chamada Aviva, ao se ver naquela foto tirada na década de 1980, se recordou de Hagar (Salamon), a antropóloga que o escrevera. Queria saber se eu tinha o telefone dela para que novamente entrassem em contato. Como eu tinha o e-mail de Hagar - com quem tinha conversado algumas vezes antes sobre a pesquisa - mandei-lhe mensagem contando a respeito de Aviva.

Minha relação com Aviva foi diretamente influenciada por suas boas lembranças de Hagar. No mesmo dia que lhe entreguei o telefone de Hagar, Aviva me convidou para visitar sua casa e para a ceia de *Pessach*¹⁰ que se aproximava. Logo seus convites se tornaram rotineiros. Lá estava eu colhendo os frutos da boa relação que Aviva tivera com outra antropóloga três décadas antes!

Aviva, sabendo que eu estava longe da minha família e de meu país, passou a me convidar para jantar em sua casa todas as sextas-feiras. Foi também em sua casa que celebrei os feriados judaicos durante minha permanência em Israel. Com o decorrer do tempo Aviva e eu nos tornamos amigas próximas, queridas, e acabei dividindo apartamento com ela nos meus últimos sete meses em Israel. Na época eu enfrentava dificuldades para encontrar apartamento com contrato de duração inferior a um ano, e Aviva via seu orçamento ser prejudicado por seu processo de divórcio. Ela precisava de dinheiro para pagar seu advogado e eu de um novo paradeiro. Achamos juntas a solução: eu alugaria o antigo quarto de sua filha.

⁹ Aviva não conhecia o conteúdo do livro que levava seu rosto na capa. Ao notar sua curiosidade a respeito das palavras que o recheavam combinamos que eu o leria para ela. Não demorou muito, todavia, para que ela se desinteressasse pelo livro e logo o abandonamos por outras conversas.

¹⁰ Celebração judaica que comemora a libertação do povo de Israel do cativeiro egípcio sob o comando de Moisés.



Aviva e eu

A minha relação com Aviva exerceu influência sobre outras participantes da horta como Dina – que é amiga muito próxima de Aviva – e Yesharag – com quem Aviva mantém rivalidade mútua – que ao saberem que ela me convidava para visitar sua casa foram as primeiras a repetir o mesmo convite. Com o tempo, os convites que tiveram início com as três, acabaram estimulando outros tantos participantes da ONG, que após terem se acostumado com a minha presença e me conhecido o suficiente, passaram a me convidar para suas casas, marcando o início de diálogo mais íntimo acompanhado por café (**buna**) e quitutes (**cursi**).

Essas nossas conversas – algumas breves e leves, outras longas e carregadas por diversos assuntos – foram tecendo minhas relações com cada um e com o grupo. Isso porque eu carregava comigo no bolso as novas palavras, as referências a um determinado assunto ou à alguma tradição. Palavras e coisas apre(e)ndidas durante uma conversa para usar na próxima¹¹.

O recorte da pesquisa acabou se delineando em campo sem que eu me desse conta. Quando fui ver minha relação com os participantes da horta estava cada vez mais próxima e aquela com a diretora da ONG, cada vez mais distante. Distância favorecida pela dinâmica de funcionamento da própria ONG – as tarefas administrativas de Tamar não demandavam que ela interagisse diretamente com os participantes das atividades, e o horário de funcionamento da

¹¹ Como o hebraico era a única língua que compartilhávamos, muito embora nossa comunicação fosse possível, meu acesso aos diálogos que aconteciam ao meu redor na horta e nas casas em muitas circunstâncias foi comprometido pelo meu pouco conhecimento das línguas etíopes tigrínia e amárico. Limitação que a um só tempo dificultou e facilitou meu acesso a conversas, pois ao mesmo tempo que o conteúdo de algumas conversas me era desconhecido, a possibilidade de conversar livremente ao meu redor fazia com que minha presença fosse bem aceita. Com o decorrer do tempo, isto é, à medida que minha presença se tornou familiar, tornou-se comum que eu fosse incluída também nas conversas que aconteciam ao meu redor. Seja porque muitos passavam a usar o hebraico, seja porque alguns me traduziam trechos do que fora dito.

secretaria tornava muito raro que nos encontrássemos – e potencializada por minha impressão de que Tamar não esperava que minha permanência por ali fosse se prolongar por tanto tempo. Em decorrência de minha relação distante com Tamar o aspecto administrativo da ONG acabou ficando de fora da pesquisa. O que fica claro ao longo deste texto onde a ONG Shavu Banim aparece menos como ator e mais como um espaço, um lugar de conversas e relações.

A horta era apenas um dentre os inúmeros espaços de encontro destes homens e mulheres entre si, e suas relações não se restringiam aos limites de seus canteiros. Muitos daqueles que frequentavam a horta eram vizinhos, amigos ou parentes uns dos outros. Minhas conversas e relações com eles tampouco se limitaram ao espaço da horta. Viajamos juntos para alguns pontos turísticos israelenses durante passeios organizados pela prefeitura, muitos me convidavam para suas casas e outros eu encontrava aos sábados na sinagoga da Shavu Banim ou pelo bairro.

Durante a primeira etapa da pesquisa (janeiro a novembro de 2011) a horta e suas relações foram as protagonistas. Ao longo deste tempo fui melhorando meu hebraico¹² e me familiarizando com as dinâmicas de funcionamento da horta. Quando retornei a Israel em janeiro de 2012 encontrei a horta do mesmo jeitinho, as conversas com homens e mulheres de origem etíope, entretanto, haviam mudado. Sob a influência da enxurrada de episódios de preconceito sofridos por cidadãos etíopes israelenses, que tomaram conta da mídia israelense no início de 2012 e por manifestações antirracismo, os participantes da horta passaram a abordar a cor de suas peles de maneira diferente: inserida no contexto das suas relações sociais com os “israelenses”, com os “brancos” (*levanim*). Ou seja, já não falavam mais de cor, falavam de “raça” e de “racismo”.

Durante sua segunda etapa (janeiro de 2012 a maio de 2013), a pesquisa – que teve início na horta para a seguir se expandir a fim de incluir as casas de alguns de seus participantes – uma vez mais se esticou para abarcar as vozes de sujeitos etíopes da minha geração. Quando jovens etíopes organizaram manifestações em resposta a incidentes que foram interpretados como racismo (*guizanut*) eu segui a pista dessas manifestações e estabeleci diálogo com manifestantes e com outros etíopes israelenses mais jovens. Incluindo, desse modo, mais vozes à pesquisa.

Optei por não abandonar meus primeiros interlocutores a fim de seguir as pistas das manifestações levadas adiante por jovens etíopes. Em vez disso, preferi ampliar as interlocuções conservando, deste modo, as relações preciosas que estabelecera na horta comunitária.

¹² É importante dizer que o hebraico não me era algo novo. Graças ao meu aprendizado prévio da língua eu já sabia ler e escrever em hebraico. Tal conhecimento, no entanto, não me foi muito útil nos primeiros meses em Israel e a compreensão e expressão da linguagem oral se mostraram difíceis no começo.

Ao conciliar as conversas e relações estabelecidas na horta com os diálogos e interações com sujeitos etíopes mais jovens¹³ tive acesso a diferentes perspectivas que podem ser observadas no interior do que costuma ser referido como “comunidade etíope”. Pude observar diferentes sujeitos etíopes adotando posicionamentos variados que exemplificam diferentes formas de agência, que abarcam tanto manifestações pelo direito de autodeterminação e de escrita de sua própria história e cultura, quanto a agencialidade posta em prática nas relações cotidianas que sujeitos etíopes estabelecem com outros sujeitos e com suas próprias práticas culturais.

Introdução ao texto e suas discussões

O trabalho de pesquisa foi influenciado não apenas pelas relações estabelecidas em campo e por determinados eventos, como também pela leitura de trabalhos a respeito dos “judeus da Etiópia”¹⁴. Reza a lenda que a “comunidade etíope”, não obstante sua imigração relativamente recente, é a comunidade judaica mais estudada em Israel. A abundância de materiais já publicados a respeito dos “judeus da Etiópia” sob a forma de artigos, coletâneas e livros é notável e inegável a importância de tais registros. Apesar da relevância destes trabalhos,

¹³ Minhas relações com jovens etíopes israelenses foram diferentes, menos íntimas, do que aquelas estabelecidas com os participantes das atividades de horticultura. Enquanto eu encontrava com os participantes duas vezes por semana na horta, e muitas vezes frequentava suas casas ou os encontrava na sinagoga ou pelo bairro. Eu não mantive relações tão próximas com jovens manifestantes etíopes israelenses como Alemto, Mulu e Yaron com os quais conversei algumas ocasiões em Jerusalém e em Tel Aviv.

¹⁴ No campo da produção acadêmica israelense sobre os “judeus da Etiópia” alguns autores/pesquisadores são centrais. Hagar Salamon, Steven Kaplan, Shalva Weil, Malka Shabtay, Gadi Ben-Ezer e Chaim Rosen são os principais nomes por trás de pesquisas realizadas pela academia israelense acerca da comunidade etíope, além dos autores de artigos esporádicos a respeito do tema. Hagar Salamon se dedica aos chamados “estudos de folclore”. Seus trabalhos mais notórios abordam as relações dos judeus etíopes com seus vizinhos cristãos e análises a respeito da escravidão no contexto etíope e da relação entre **baria** (descendentes de ex-escravos) **chewa** (descendentes de homens livres) e no interior da comunidade de imigrantes etíopes em Israel. Malka Shabtay se identifica com a prática da “antropologia aplicada” e desenvolve projetos de pesquisa relativos à “comunidade” que têm impacto sobre as políticas públicas desenvolvidas em Israel com relação aos “etíopes”. Shabtay é conhecida principalmente por estudos dedicados à temática da integração de jovens etíopes na sociedade israelense e de soldados etíopes no exército. Ela também produziu material rico a respeito do sentimento de pertencimento de jovens etíopes em Israel a partir da identificação desses jovens com a africanidade, com ênfase em suas relações com o reggae e o rap. Shalva Weil, ex-Presidente da SOSTEJE (Society for the Study of Ethiopian Jewry) produziu artigos variados que abordam de forma pontual diversos aspectos da comunidade. O historiador Steven Kaplan dedicou-se ao estudo da história dos Beta Israel, suas origens e relações sociais no contexto etíope. Gadi Ben-Ezer dedicou-se, entre outros temas, ao estudo da trajetória percorrida por imigrantes etíopes da Etiópia até o Sudão onde aguardaram pela imigração para Israel com ênfase em abordagem psico-sociológica. Chaim Rosen publicou artigos relacionados à comunidade, com ênfase em seus elementos culturais e nos simbolismos diferenciados dos etíopes. Esses pesquisadores, juntamente com autores de materiais esporádicos a respeito do tema, são os principais responsáveis pelo retrato da “comunidade etíope” na academia israelense. Foram eles e seus escritos que muitas vezes me apresentaram questões e me forneceram detalhes importantes a respeito dessa “comunidade” ao longo de minha pesquisa de campo.

que foram os responsáveis por me apresentar à “comunidade”, dois problemas metodológicos chamam a atenção em muitos dos materiais já produzidos: a abordagem generalista que recobre a comunidade formada pelos imigrantes etíopes em Israel com homogeneidade; e o tratamento da “comunidade etíope” como unidade de análise, sem necessariamente considerar o sistema de relações no interior da qual essa se encontra inserida no contexto israelense.

Entre os materiais já produzidos, e que atentam para as relações entre etíopes israelenses e a sociedade israelense, é possível encontrar algumas abordagens que privilegiam a “negritude” e outras que privilegiam a “judaicidade” deste grupo. Apesar de válidas, estas abordagens nem sempre facilitam a compreensão das relações que os imigrantes etíopes estabelecem com e em Israel, nem tampouco permitem que a particularidade do contexto israelense venha à tona.

A ênfase na “negritude” dos imigrantes etíopes favorece a singularização da “comunidade etíope” enquanto “comunidade negra” *vis a vis* outras comunidades israelenses de maneira que dificulta a percepção de conflitos e disputas internas à “comunidade” e favorece que práticas discriminatórias por parte do Estado e dos israelenses sejam atribuídas ao fato destes imigrantes serem negros, muitas vezes sem considerar a configuração do Estado israelense que se caracteriza por ser um “Estado de *Aliá*” (ou seja, um Estado de imigração judaica) que favorece um tipo de judeu específico (“ocidental” e “moderno”) em sua política de incorporação.

A ênfase na “judaicidade” destes imigrantes, por sua vez, dificulta a percepção de diferenciações internas à própria “comunidade judaica” em Israel. Muitas narrativas apresentam a imigração etíope com ênfase no caráter judaico e sionista desta imigração, e reforçam a clivagem entre judeus e não judeus ao descreverem a experiência dos Beta Israel enquanto parte de uma “*experiência judaica universal*” compartilhada com outras comunidades diaspóricas judaicas. Sem atentar, todavia, para o caráter “marcado” (“europeu” e “ocidental”) da narrativa sionista e de sua ideologia, nem tampouco para as experiências que diferentes comunidades judaicas consideradas “orientais” e não normativas compartilham com não judeus em Israel.

Este texto se apresenta como uma alternativa possível de descrição da “comunidade etíope” ao tratá-la não como unidade de análise, mas descrevê-la a partir das relações que estabelece com o restante da sociedade israelense e com o Estado e ao enfatizar não as particularidades dos etíopes israelenses enquanto “pretos” e “judeus” (cuja “judaicidade” ainda gera controvérsia), mas as experiências que compartilham com outras comunidades e outras formas de “negritudes” em Israel.

Assim como a pesquisa, o texto encontra-se dividido em duas partes. Os três primeiros capítulos giram em torno dos Beta Israel e de suas relações: entre si, com os israelenses e com o Estado.

No capítulo I apresento breve histórico do processo de reconhecimento da judaicidade dos Beta Israel que deu início à imigração etíope. Tão logo os Beta Israel chegaram em Israel eles foram encaminhados para Centros de Absorção de imigrantes onde residiram e permaneceram por longos períodos sob a administração e controle de instituições israelenses e seus funcionários. Ao longo deste capítulo inicial descrevo de maneira breve o processo de absorção de imigrantes etíopes e sua influência na marginalização econômica e social destes imigrantes no interior da sociedade israelense.

A chegada dos Beta Israel em Israel favoreceu a proximidade física entre diversos agrupamentos Beta Israel que se encontravam dispersos por diferentes regiões e aldeias relativamente autônomas na Etiópia. O encontro destes distintos agrupamentos e o contato mais direto de sujeitos de origem etíope com o “judaísmo normativo” imprimiram mudanças nas características e práticas religiosas dos Beta Israel em Israel. Tais mudanças, acrescidas pela maior dependência do dinheiro no contexto israelense, favoreceram a criação (ou acirramento) de desacordos, tensões e rivalidades entre imigrantes etíopes. Enquanto na Etiópia os Beta Israel se distinguiam dos demais etíopes através da religião, em Israel os imigrantes etíopes se distinguem entre si pela prática religiosa. O capítulo II descreve as mudanças experienciadas pelos Beta Israel, com ênfase nas práticas religiosas e nas relações de sociabilidade e de comensalidade, chamando a atenção para a maneira como estas transformações e as rivalidades e disputas entre sujeitos etíopes israelenses favoreceram a divisão da comunidade formada por imigrantes etíopes em Israel em subgrupos.

O capítulo III descreve a transformação dos Beta Israel - que na Etiópia eram grupos heterogêneos e autônomos - em “comunidade negra” no contexto israelense apresentando a maneira como a categoria israelense “preto” (*shachor*) passou a revestir a “comunidade” de maneira que obliterou a heterogeneidade linguística e de práticas religiosas entre etíopes de diferentes origens, e passou a recobrir diferenças de cor e de *status* entre sujeitos etíopes **chewa** - que até então se descreviam como “vermelhos” ou “marrons” em oposição aos etíopes **baria** (descendentes de ex-escravos) que eram os “pretos” na Etiópia. O capítulo apresenta a maneira como, no encontro com Israel, os imigrantes etíopes a um só tempo “viram pretos” - ao serem tratados como tal pelo Estado e pelos israelenses - e “se tornam pretos” - ao fazerem uso de suas “negritudes” como cor política e ferramenta de mobilização na luta por direitos.

Na segunda parte do texto, que tem início no capítulo IV, os Beta Israel são inseridos em contexto mais amplo de relações e de “negritudes”.

Quando episódios de discriminação contra etíopes israelenses e os debates sobre racismo se tornaram recorrentes em campo decidi seguir as pistas destas discussões por acreditar que seriam relevantes não apenas em termos políticos, como também em termos metodológicos e analíticos. Isso porque ao contrário das discussões sobre “cultura” em Israel – nas quais é comum estudar comunidades como se elas fossem entidades autônomas tornando possível falar dos “etíopes” sem tratar dos “israelenses” – as discussões sobre racismo são impreterivelmente relacionais. Em meio às discussões e debates levantados por episódios que foram interpretados como racismo sujeitos etíopes israelenses refletiram sobre as relações que estabelecem com “israelenses” e com o Estado, enfatizando contexto social, políticas governamentais e relações sociais. Ou seja, nas discussões sobre racismo o “israelense” (e o Estado) faz necessariamente parte da equação de modo que implica no rompimento da bolha de cultura criada em torno da “comunidade etíope”.

Em janeiro de 2012 a notícia de que um grupo de moradores israelenses de uma cidade chamada Kiriat Malachi havia assinado acordo de não locação nem venda de imóveis a etíopes israelenses foi parar nos noticiários israelenses, onde o episódio foi interpretado como racismo e deu origem a ondas de manifestações antirracismo organizadas por sujeitos etíopes israelenses. O capítulo IV descreve este episódio de discriminação e a repercussão do ocorrido em manifestações que tomaram conta de ruas de Tel Aviv, Jerusalém e Kiriat Malachi e em conversas com os homens e mulheres da horta comunitária.

Muito embora a atenção para o discurso de etíopes israelenses sobre racismo favoreça a inserção da “comunidade” num sistema mais amplo de relações com o Estado e com a sociedade israelense, as referências de etíopes israelenses ao racismo no contexto de manifestações e reivindicações por direitos em muitas circunstâncias resultam numa simplificação destas mesmas relações. Quando a marginalidade (social, política e cultural) da “comunidade etíope” é atribuída à sua “negritude” a questão racial toma precedência sobre outros elementos relevantes para a compreensão do lugar atualmente ocupado pela “comunidade etíope” no interior da sociedade israelense de maneira que acaba singularizando a experiência etíope ao invés de a inserir num contexto mais amplo de relações e políticas adotadas pelo Estado israelense.

Na tentativa de considerar a relevância que a questão racial demonstrou ter para sujeitos etíopes israelenses, sem cair, contudo, em análise reducionista, trato o “racismo” como

ferramenta teórica (“boa para pensar”) o e no contexto israelense. Para tanto atento não apenas para a “negritude” dos etíopes israelenses (e para como eles a constroem, usam e interpretam) e para seus discursos sobre o “racismo”, como também para a maneira como referências ao “racismo” aparecem com cada vez mais frequência nos discursos de cidadãos israelenses em suas reivindicações por direitos. E para o que estes usos locais de “racismo” revelam sobre a sociedade israelense e suas “negritudes locais”, formadas por cidadãos que compartilham experiências de discriminação e exclusão social, política e cultural no interior da sociedade israelense.

Após atentar para os discursos de etíopes israelenses sobre “racismo” e “negritude”, no capítulo V atento para outros discursos sobre “racismo” em Israel, discursos que chamam atenção para outros “pretos” (*sh’chorim*) e outras negritudes em jogo no contexto israelense. Ao longo deste capítulo as experiências de marginalização social e de desigualdade de acesso a direitos, que muitos etíopes israelenses atribuem ao “racismo” e à “negritude”, são inseridas em contexto mais amplo de relações e políticas de incorporação adotadas pelo Estado de Israel com relação a grupos judeus e não judeus.

Notas sobre palavras estrangeiras:

Como tanto a língua hebraica quanto as línguas etíopes amárico e tigrínia são escritas em outro alfabeto, as palavras nesses idiomas aparecem no texto transliteradas. Por se tratar de transliteração optei por formas mais aportuguesadas. Por exemplo: uso “baria” em vez de “barya”, “aliá” em vez de “aliyah”, “torá” em vez de “torah”, “cushi” em vez de “kushi”, etc. No caso dos nomes próprios fiz uso da forma mais corrente de transliteração utilizada em Israel e mantive o uso do “y”. Nos casos em que os sons representados em hebraico que não encontram correspondência em português eu mantive a forma mais corrente que se observa na transliteração destas palavras para o inglês. Nas palavras “shachor”, “sh’chorim”, o “sh” tem som de “ch” e o “ch” corresponde a som gutural que se aproxima do nosso “rr”. A pronúncia da palavra é algo como “cha’rror” e seu plural: “ch’rrorim”.

Nas palavras etíopes o “ch” traduz o som “t’ch”. E o “wa” tem som equivalente ao som de “wa” em “water”. Por exemplo: a palavra “chewa” é pronunciada t’ch’ua.

Palavras hebraicas aparecem em *itálico*. Por exemplo: *guizanut*, *dati’im*, *mercaz klitá*, etc. Palavras híbridas formadas pela junção entre radical etíope e terminação hebraica aparecem no texto em *itálico* e **negrito**. Por exemplo: *amharim*, *tigrim*, *farengim*, *farengit*. Palavras em língua etíope (tigrínia e amárico) aparecem no texto em **negrito**. Por exemplo: **baria**, **chewa**, **injera**, etc.

I. Imigração e absorção

Relatos a respeito da existência de “judeus” na Etiópia chegaram até a Europa sobretudo através de missionários e soldados espanhóis e portugueses, nos séculos XVI e XVII, e de viajantes como o escocês James Bruce, no século XVIII, que chamaram a atenção para as semelhanças entre as práticas religiosas dos “Falashas”¹ (Beta Israel) e aquelas do judaísmo². O interesse dos judeus europeus a respeito deste grupo aumentou, no entanto, apenas quando este se tornou alvo de missionários cristãos no século XIX. Os missionários foram os primeiros a tratar os “Falashas” como judeus e, ao assim fazer, acabaram atraindo a atenção do judaísmo para este grupo etíope. (Kaplan, 1995: loc. 138 - kindle).

Em 1867 a Alliance Israélite Universelle³ enviou Joseph Halévy para a Etiópia com o objetivo de verificar a veracidade de relatos acerca do trabalho realizado pelos missionários da London Mission for the Jews entre os “Falashas” (Ben-Ezer, 2005: 30). Convencido de que os “Falashas” eram de fato judeus, Halévy retornou solicitando que a Alliance construísse escolas que atendessem àquela comunidade judaica na Etiópia. A visita de Halévy não foi acompanhada por mudanças práticas no cotidiano dos Beta Israel, seu pedido por escolas não foi atendido e a comunidade permaneceu desassistida ao longo das quatro décadas que se seguiram.

Em 1904 foi a vez de seu aluno Jacques Faitlovitch ir para a Etiópia na condição de emissário do barão de Rothschild e da Alliance. Faitlovitch tornou-se um dos principais promotores e divulgadores da causa da “comunidade”, fundou diversos comitês “pró-Falasha” ao longo do globo e instalou escola judaica em Adis Abeba em 1924. Ao mesmo tempo que Faitlovitch se mostrava comprometido com a causa dos “Falashas”, as iniciativas adotadas por ele visavam a instrução religiosa deste grupo e sua incorporação ao judaísmo mundial (Abbik, 1987:15). Com esse intuito Faitlovitch enviou alguns estudantes “Falashas” para instituições

¹ Foi como “Falasha” que comunidades etíopes envolvidas com práticas religiosas parecidas com as do judaísmo foram apresentadas aos europeus, terminologia que se faz presente também em materiais produzidos a respeito da comunidade no século XX. Já nos trabalhos mais recentes sobre eles é possível observar a preferência pelo uso de “Beta Israel” ou “judeus da Etiópia”. Ao longo deste capítulo uso “falasha”/“falashas” quando este termo aparece assim na literatura, nas outras ocasiões prefiro “Beta Israel”.

² Como veremos no capítulo III, os “Falashas” não eram o único grupo africano a ser descrito com atributos judaicos no período.

³ Organização filantrópica Franco-judaica fundada em 1860 com o objetivo de salvaguardar os direitos humanos de judeus ao redor do mundo.

rabínicas europeias onde deveriam ser instruídos para a seguir retornarem para a Etiópia a fim de ensinar o judaísmo normativo para a comunidade local.

Na década de 1950 a Agência Judaica⁴ tornou-se envolvida na educação de crianças Beta Israel na Etiópia através do estabelecimento de escolas em algumas localidades. Em 1955 e 1956 grupos de jovens Beta Israel foram enviados pela Agência Judaica para Israel a fim de serem instruídos e retornarem para a Etiópia. Em 1957 a faculdade de treinamento de professores criada em Asmara pela Agência Judaica anos antes foi fechada. E em 1958 todas as escolas da Agência Judaica, com exceção da de Ambover, fecharam suas portas. O motivo, segundo a Agência Judaica, era a falta de recursos (sintoma do pouco interesse da opinião pública judaica da época pelos “Falasha” que ainda não haviam sido reconhecidos como “judeus” naquele período).

Na época não era apenas a judaicidade dos “Falasha” que causava controvérsias. Debates a respeito do posicionamento a ser adotado pelo recém-criado Estado de Israel com relação a eles eram também comuns. Qual seria a melhor solução no caso dos etíopes? Deveriam institucionalizar serviços de auxílio e assistência à comunidade na Etiópia, melhorando suas condições de vida lá ou deveriam levá-los para Israel? Preocupações políticas com as dificuldades potenciais de uma imigração etíope em massa, somadas à polêmica que na época envolvia a judaicidade do grupo, favoreceram o que Gadi Ben-Ezer descreve como estratégia de “aproximação-evitação” (2005:32) que caracterizou o posicionamento do Estado de Israel e da Agência judaica até a década de 1970.

As coisas começaram a mudar a partir de 1973 quando o rabi Ovadia Yosef, na época chefe do Rabinato (sefardita) de Israel⁵, os reconheceu como judeus com base na interpretação do estudioso do *Talmude* David Ben Abi Zimra (“Radbaz”) que havia identificado os “Falasha” como descendentes da “tribo perdida de Dan”⁶ na primeira metade do século XVI⁷.

O reconhecimento da judaicidade dos Beta Israel se transformou em possibilidade de imigração (*aliá*) a partir de 1975 quando o governo israelense reconheceu o direito dos Beta Israel à Lei do Retorno que garante cidadania israelense a “filhos de mães judias e não

⁴ A Agência Judaica é uma organização judaica mundial fundada em 1929 que encoraja a imigração de judeus para Israel e auxilia na adaptação destes imigrantes ao novo contexto.

⁵ O Rabinato Chefe de Israel é reconhecido por lei como a autoridade suprema sobre questões religiosas judaicas em Israel. O Rabinato é chefiado por dois *rabanim* (pl. de rabi): um sefardita e um ashkenazita. O rabi Ovadia Yosef foi o primeiro a reconhecer a judaicidade dos Beta Israel, reconhecimento que foi inicialmente rejeitado pelo rabi Shlomo Goren, que era o rabi chefe (ashkenazita) do período. Goren acabou mudando de ideia dois anos mais tarde.

⁶ Uma das doze tribos de Israel.

⁷ Este reconhecimento enquanto descendentes da tribo de Dan será abordado em mais detalhes no capítulo III.

convertidos a outra religião". No caso dos "judeus da Etiópia" tal reconhecimento foi inicialmente um reconhecimento "coletivo", ou seja, primeiramente os Beta Israel foram aceitos coletivamente como judeus pelo Rabinato israelense. Uma vez reconhecida a origem judaica desse grupo particular de etíopes a imigração se tornou possível para aqueles que conseguissem atestar pertencimento aos Beta Israel.

A imigração dos Beta Israel não era particularmente atrativa para Israel, não só pelas controvérsias em torno das origens deste grupo, como também porque os imigrantes etíopes eram vistos como desprovidos de capital humano e cultural. A imigração etíope se tornou numericamente mais significativa apenas em meados da década de 1980 por influência de militantes judeus norte-americanos que, insatisfeitos com a estratégia de "aproximação-evitação" até então adotada pelo governo israelense, passaram a pressionar o Estado de Israel a oferecer abrigo aos Beta Israel que enfrentavam dificuldades em meio à guerra civil que se seguiu ao golpe que derrubou o imperador etíope em 1974.

Imigração

"Foi na véspera do domingo de Páscoa que nós começamos a sair da Etiópia" Aviva me contou enquanto viajávamos para celebrar o *Pessach*⁸ com a família de sua irmã Rachel. *"Falaram que o caminho para Israel estava aberto"* contou-me ela, adquirindo ar subitamente mais jovem ao lembrar o que acontecera há mais de três décadas.

Era final da década de 1970, ou seja, em período posterior ao golpe militar do Derg que tomou o poder das mãos do imperador Haile Selassie em 1974 em meio a contexto de turbulência política e social, estimulada por dificuldades econômicas enfrentadas pelo país, acusações de corrupção e escassez de alimentos. Nos meses que se seguiram à revolução, orquestrada pelos militares sob a liderança de Mengistu Haile Marian, antigos ministros de Selassie e opositores do novo governo foram executados.

A instabilidade interna que ameaçava a governabilidade da junta militar que enfrentava constantes insurreições de opositores foi somada, nos anos que se seguiram ao golpe, às ameaças externas dos conflitos com a Somália e com a Eritréia. A estabilidade política foi buscada por meio da criação de milícia popular e de auxílio externo. A milícia foi "recrutada" entre a população, treinada com ajuda da Coreia do Norte e equipada com o auxílio da União Soviética

⁸ Celebração judaica que comemora a libertação do povo de Israel do cativeiro egípcio sob o comando de Moisés.

que responderam ao pedido de auxílio da Derg a fim de dar continuidade à sua revolução etíope de base comunista.

Em meio ao “terror vermelho” da Derg e à guerra civil que irrompeu entre diferentes frentes, sujeitos Beta Israel começaram a sair da Etiópia rumo ao Sudão após ouvirem rumores de que as portas de Israel estariam abertas para recebê-los⁹. Quando estes rumores chegaram até os ouvidos de Aviva e de sua família eles também deram início às preparações. Naquele contexto em que a simples manifestação de desejo de abandonar o país era passível de punição eles decidiram sair na véspera do domingo de Páscoa porque, segundo ela, os “*crístãos celebravam o domingo todo e bebiam*”, o que lhes facilitaria a saída em segredo.

Saíram na surdina deixando os pertences para trás. Gado, um dos principais indicadores de status e de riqueza, os pais de Aviva já não tinham mais. Os poucos que tinham haviam morrido tempos antes durante epidemia. O único cavalo que os acompanhava servira de veículo para seu avô. O trajeto até o Sudão demorou cerca de um mês dividido em longas horas de caminhada e intervalos em casas de familiares e de amigos nos povoados, onde podiam recobrar as forças pelo caminho, e manter o disfarce de “grupo que viajava com o propósito de visitar familiares”.

Aviva nunca narrou o trajeto até o Sudão em uma sentada só. Os relatos, as menções vieram aos poucos, uma referência aqui, outra acolá. Imitando o passo cadenciado e intermitente do próprio trajeto. Palavras intervaladas como fora o percurso¹⁰. Quem sabe fosse a fim de diminuir o efeito dolorido daquelas lembranças que ela retornasse a esse amargo período assim, sorvendo-o em goles diminutos.

Muitos ficaram pelo caminho. Homens, mulheres e crianças pereceram durante o trajeto até o Sudão e enquanto aguardavam a imigração para Israel. O Avô de Aviva, a neta de Ester e o filho de Lea estão na lista das cerca de quatro mil vidas perdidas pelo caminho. A dor, a concisão dos relatos e os silêncios a respeito das experiências vividas ao longo do percurso caracterizaram as falas de homens e mulheres da horta da ONG a respeito da jornada e de seus percalços.

Era geralmente o rosto que falava nesses momentos de silêncio. O olhar baixo, os olhos tristes, o cenho franzido. “Difícil” foi o adjetivo que mais apareceu em nossas conversas a

⁹ A saída da Etiópia rumo ao Sudão foi influenciada em grande medida por militantes judeus pró-imigração etíope. O plano era que do Sudão estes imigrantes fossem encaminhados para Israel.

¹⁰ O caráter difuso do relato de Aviva a respeito da saída da Etiópia tem influência sobre a maneira como ele aparece aqui como frases recortadas que foram costuradas por mim.

respeito do trajeto. Dificuldade que muitas vezes não foi descrita. Na falta de palavras, ou na falta de interesse em falar, a palavra “difícil” (*kashé*) era acionada, concentrando em si as memórias trágicas a tal ponto que explodia, transbordava. E dali a pouco a memória se esparramava dolorida pelos rostos silenciosos, deixando claro o limite das palavras na descrição do que fora sentido tão intensamente que ficara impresso em seus corpos. Era no intervalo das palavras que a dor se via mais nítida.



Meninos depositando velas em monumento que homenageia etíopes mortos no trajeto até Israel

Nas conversas com Aviva o trajeto até o Sudão e os dois anos em que lá permaneceu enquanto aguardava pela liberação de sua imigração para Israel foram descritos em linhas gerais, sem muitos detalhes, fornecendo mais uma cor do que uma imagem em si. Os terrores do trajeto, ao longo do qual ladrões e milícias eram ameaças constantes, sempre à espreita – assim como o cansaço, a fome e a sede que lhes acompanharam por todo o caminho – foram mencionados por ela e por outros com tristeza e silêncio. O olhar triste e as expressões de seus rostos eram testemunhas de que passado e presente convivem no corpo¹¹.

A chegada ao Sudão após longa jornada não implicou no fim das agruras enfrentadas pelos Beta Israel. O período de espera no Sudão foi descrito como repleto de dificuldades. Muitos, debilitados pela viagem, adoeceram e morreram, como o filhinho de Lea. No Sudão os

¹¹ Para mais detalhes a respeito da experiência de imigrantes etíopes durante o percurso v. “Migration Journey: the Ethiopian Jewish Exodus” de Gadi Ben-Ezer que traz relato rico e cheio de nuances acerca do percurso Etiópia-Sudão, Sudão-Israel com base em entrevistas com imigrantes.

Beta Israel viviam uma vida clandestina, ocultando sua religião, para evitar hostilidades, ao mesmo tempo em que mantinham segredo a respeito de seus planos de imigração para Israel, planos que foram levados adiante através do trabalho conjunto de ativistas pró-imigração etíope, sujeitos Beta Israel e agentes do serviço secreto israelense.

Em alguns períodos os Beta Israel chegaram a Israel em pequenos números, em outros em grandes contingentes. Como aconteceu, por exemplo, por ocasião da “Operação Moisés”¹² e da “Operação Salomão”¹³ como ficaram conhecidas as operações de resgate aéreo de Beta Israel de campos de refugiados no Sudão realizadas, respectivamente em 1984 e 1991, através da ação conjunta do governo americano e do governo israelense, e executadas com a ajuda de agentes da *Mossad* (serviço secreto israelense) e sujeitos Beta Israel.

Aviva chegou a Israel em 1980 após espera de dois anos no Sudão. Naquele mesmo período (entre 1980 e 1989) 19% do total dos imigrantes de origem etíope chegaram a Israel (dados de 2010¹⁴), esse grupo inicial de imigrantes se caracterizou pelo predomínio de etíopes oriundos da região Tigray e falantes de tigrínia, provenientes majoritariamente de zonas rurais. (Entre os quais estavam Sevat, Reuan, Michal, Tenat, Dina e a maioria dos participantes das atividades de horticultura da ONG.)

Entre 1990 e 1999 a imigração etíope se intensificou, nesse período chegaram 47% do total dos imigrantes etíopes. Dentre eles, Yeshtarag, que chegou no início da década de 1990 grávida de Mazal e com o filho Gadi a tiracolo em busca de seu filho mais velho que abandonara a Etiópia rumo a Israel alguns anos antes. Durante esse mesmo período a maioria dos imigrantes era proveniente da região Amhara e das proximidades de Gondar e falantes de amárico, tal como Yeshtarag.

A imigração etíope, que até o final da década de 1990 se realizou fundamentada no direito à cidadania israelense para judeus de qualquer lugar do mundo, conforme previsto pela Lei do Retorno, mudou de características a partir de 1999, quando etíopes não judeus cujos familiares haviam recebido cidadania israelense passaram a ser aceitos como imigrantes, com base no princípio de reunificação de familiares. Depois que o governo israelense autorizou a

¹² Durante a “operação Moisés” realizada entre novembro de 1984 e janeiro de 1985 cerca de seis mil Beta Israel que se encontravam em campos de refugiados no Sudão foram conduzidos a Israel.

¹³ Durante a “Operação Salomão”, que foi realizada em 1991 e durou apenas 36 horas, cerca de catorze mil Beta Israel foram conduzidos a Israel.

¹⁴ Fonte das informações aqui apresentadas: dados do Central Bureau of Statistics publicados em 2010 e obtidos em relatório “The Ethiopian-Israeli population: Facts and Figures 2012” publicado pelo Myers- JDC- Brookdale Institute.

imigração dos “Falash Mura”¹⁵, como são conhecidos os etíopes cristãos que alegam ser descendentes de judeus convertidos ao cristianismo pela ação de missionários, os imigrantes etíopes continuaram e continuam a chegar – num fluxo de cerca de 2.000 imigrantes por ano¹⁶.

No período entre 2000 e 2008 cerca de 34% do total de imigrantes etíopes chegou a Israel. A maioria desses novos imigrantes é falante de amárico e parte desses imigrantes mais recentes é “Falash Mura”. Apesar da controvérsia em torno da “judaicidade” desse grupo ter sido minorada pelo Rabi Ovadia Yosef¹⁷ – que, novamente tomando o partido dos etíopes, declarou que os “Falash Mura” eram judeus interessados em voltar à prática judaica e à terra de seus ancestrais – a “identidade judaica” desses imigrantes mais recentes é posta em dúvida pela maioria dos sujeitos etíopes com quem conversei.¹⁸

Foi por meio de grandes “operações de resgate” e por outras ondas de imigração menos significativas numericamente que famílias e mais famílias, mulheres, homens e crianças Beta Israel foram dando forma, dando cara e corpo à “comunidade etíope” em Israel. “Comunidade” que na Etiópia encontrava-se espalhada por centenas de pequenos agrupamentos distribuídos ao longo das aldeias, localizados em diferentes regiões do país e falantes de diferentes línguas.

Novas relações, novos nomes

Tão logo chegaram em Israel muitos imigrantes etíopes receberam novos nomes em seus registros oficiais de entrada. A escolha dos nomes ficou a encargo dos funcionários que muitas

¹⁵ Também conhecidos como “Falasha Mura” ou “Falashim”. Esta última forma é compósita (radical etíope mais terminação hebraica) e se mostrou mais comum entre sujeitos de origem etíope. Os imigrantes recentes de origem “Falash Mura” se mostraram – ao menos em minha experiência em campo – distantes do contato com imigrantes etíopes veteranos que frequentavam a horta.

¹⁶ De acordo com dados do Central Bureau of Statistics de Israel (CBSI) em 2011 o número de imigrantes provenientes da Etiópia foi 2,666. Em 2012 este número baixou para 2,432. Declínio que também se observou em 2013 quando (de acordo com número preliminar) cerca de 1,315 imigrantes etíopes entraram em Israel ao longo do período de nove meses entre janeiro e setembro. (CBSI, dados de 2012 por ocasião do sigd).

¹⁷ É importante frisar o caráter interessado de Ovadia Yosef que viu nos imigrantes etíopes a oportunidade de aumentar o contingente de judeus religiosos numa sociedade israelense cada vez mais secularizada. Não por acaso parte do acordo de Yosef a respeito da imigração etíope previa que os imigrantes em idade escolar deveriam ser matriculados em escolas de ensino religioso.

¹⁸ Os imigrantes etíopes chamados de “Falash Mura” pela literatura especializada foram descritos como “cristãos” por participantes da horta que os apresentam como desconhecedores completos do judaísmo. A frase “*Eles não sabem nada sobre judaísmo*” foi pronunciada várias vezes em conversas sobre os “Falash Mura”. Yesharag disse que “*caso eles fossem perguntados sobre o sábado, eles não iam saber dizer nada. Não sabem nada a respeito.*” Tanto ela quanto Aviva fizeram referências à terminologia “Falash Mura” dizendo que esse termo lhes era desconhecido na Etiópia e que lá aqueles os que são classificados em Israel como “Falash Mura” eram conhecidos por eles como “cristãos”.

vezes batizaram os imigrantes com nomes hebraicos foneticamente parecidos com seus nomes etíopes.

Mais do que exemplo da autoridade e interferência do Estado na vida dos recém-chegados, tal renomeação - que também recepcionou outros imigrantes judeus em outros períodos - no caso dos imigrantes etíopes foi particularmente emblemática. Isso porque no contexto etíope os nomes funcionam mais como marcadores de relações do que como marcadores/designadores de pessoas. Além do nome recebido após o nascimento pelos pais ou avós o sujeito etíope coleciona outros muitos nomes que variam de acordo com suas relações. Um mesmo sujeito pode ser chamado de *x* pelos pais, *y* pelos irmãos, *z* pela sogra e pela família do cônjuge. Cada nome representando, portanto, uma relação.



Shemesh e Yesharag na horta

Assim como na cerimônia etíope de nomeação a sogra rebatizava sua nora após o casamento, funcionários israelenses responsáveis pelo registro de imigrantes etíopes os rebatizaram, sem cerimônia, após a imigração. Foi no encontro com os funcionários israelenses que *Averash* virou *Aviva*, *Badgili* virou *Gal*, *Fantanesh* foi transformada em *Efrat*, *Cabaush* passou a ser *Dina*. *Sagainesh* virou *Tikva*, *Yesharag* foi transformada em *Sara*, *Asmamau* virou *Eliahu*, etc¹⁹.

¹⁹ A maneira como me refiro aos participantes da horta leva em consideração o nome com o qual escolheram se apresentar ao sermos introduzidos. É por isso que faço uso do nome hebraico de *Aviva* em vez de chamá-la de *Averash* ao mesmo tempo que me refiro a *Yesharag*, *Rebevu* e *Mamai* por seus nomes etíopes, por exemplo.

As mudanças nos nomes dos imigrantes etíopes não se limitaram a seus primeiros nomes. Na Etiópia era costume o uso de patronímicos. O primeiro nome do pai de um sujeito se tornava seu segundo nome. Por exemplo, o nome do pai de Averash (Aviva) era Baena. O que fazia dela “Averash Baena”. “Sobrenome” que compartilhava com seus irmãos, mas que era distinto daquele acoplado ao nome de sua filha. Como o sistema de nomenclatura etíope não permitia que os oficiais de registro israelenses identificassem as relações de parentesco entre os imigrantes de maneira simples, eles resolveram reorganizar os “sobrenomes” etíopes criando um novo modelo de nomenclatura de parentesco ao estipular que cada família adotasse o nome do avô paterno ou, caso este ainda fosse vivo, o nome do bisavô paterno, assegurando, desta forma que avô, pai e filho carregassem o mesmo sobrenome. (Banai, 1988: 15)

Da mesma forma que os nomes apontavam para relações no contexto etíope, é possível pensar os novos nomes recebidos pelos imigrantes como índices de novas relações inauguradas com o encontro destes imigrantes com Israel e com outros israelenses²⁰. Encontro que, conforme veremos ao longo do texto, simultaneamente deu origem à “comunidade etíope” e a reconfigurou.

Absorção de imigrantes

Os imigrantes etíopes, ansiosos que estavam em retornar para a Jerusalém da qual tanto haviam ouvido falar²¹, acabaram se deparando ao fim de seus longos percursos foi com Israel, com o Estado de Israel e com suas instituições. A primeira instituição apresentada aos imigrantes foi o Centro de Absorção (*merkaz klitá*), conceito criado pela Agência Judaica durante a década de 1960 com o objetivo de facilitar o “processo de absorção” de imigrantes na sociedade israelense.

O perfil dos imigrantes etíopes estimulou considerações e cuidados especiais do Ministério da Absorção de Imigrantes, da Agência Judaica e de outras organizações israelenses. Na percepção destes envolvidos com o processo de absorção os imigrantes etíopes foram vistos como “problema social”, e como mais dependentes de auxílio e cuidado do que outros imigrantes

²⁰ Estes novos nomes foram incorporados ao rol de seus antigos nomes (e relações), como pude observar na horta onde os participantes geralmente ofereciam seus nomes hebraicos ao se apresentarem para israelenses e visitantes estrangeiros, enquanto continuavam se referindo uns aos outros por meio de seus nomes etíopes.

²¹ O desejo de retorno à terra ancestral, e mais especificamente a Jerusalém – que é constantemente mencionada nas preces tradicionais dos Beta Israel – foi reiteradas vezes mencionado em conversas com sujeitos etíopes israelenses que contaram recordar da presença constante de Jerusalém nas falas dos mais velhos durante suas infâncias, dando origem à visão idealizada da “cidade santa” que lhes era descrita “*feita toda de ouro*”, “*habitada por justos/santos*”, “*terra onde o trabalho e a morte não existiam*”.

devido à grande diferença cultural entre Etiópia e Israel, ao baixo índice de escolaridade e ao encontro súbito com a “modernidade”. (Hertzog, 1999: 68)

Diferente de outros imigrantes, mais “modernos” e “ocidentais” que precisavam apenas aprender a nova língua (e quem sabe um novo ofício) os imigrantes etíopes foram tratados como carentes não apenas de conhecimento sobre a língua hebraica, mas de conhecimento em geral. Por serem considerados “orientais”, “tradicionais” e “primitivos” os imigrantes etíopes foram recepcionados por processo de absorção mais intenso e total: a chamada “absorção indireta” que é realizada no interior de “Centro de Absorção”. Distinguindo-se de outros imigrantes considerados “ocidentais” e “modernos” que foram recepcionados pela “absorção direta”, isto é, foram inseridos na sociedade israelense sem a intermediação de Centros de Absorção e de seu aparato burocrático²².

O caráter particularmente “primitivo” e “atrasado” dos imigrantes etíopes foi utilizado como justificativa para políticas de tutela e controle. E com o objetivo de melhor atender às “necessidades especiais”²³ dos imigrantes etíopes, os Centros de Absorção, que até então funcionavam apenas como residência temporária e local de aprendizado de hebraico, passaram a englobar e controlar muito mais aspectos da vida destes imigrantes. Conforme deixa claro o documento da Agência Judaica datado de 1985 que descreve o escopo ampliado de atuação dos Centros de Absorção, que no caso dos imigrantes etíopes, deveriam garantir: *“aquisição das habilidades necessárias para cuidar de suas famílias e casas de acordo com os padrões israelenses; conhecimento e a habilidade de compreender e contatar e receber serviços do governo; compreensão da família nuclear e da responsabilidade direta dos pais sobre seus filhos e as funções de cada membro da família; aprendizado da língua; estudo e a compreensão de vários aspectos da vida em Israel: limpeza, saúde, vestuário, habitação, trabalho, salário, direitos e obrigações, pagamentos por serviços, etc.; estudo dos costumes religiosos conforme o praticado em Israel, etc.”* (Hertzog, 1999: 71)

²² Na absorção direta os imigrantes são beneficiados com serviços oferecidos pelos Centros de Absorção, como aulas de hebraico, mas não residem nestes Centros. Em vez disso, recebem auxílios financeiros como a “cesta de absorção” (*sal haKlitá*) e auxílio na aquisição de casa própria. Foi esse tipo de imigração direta que recepcionou os imigrantes da ex-URSS, por exemplo.

²³ A ênfase da Agência Judaica nas “necessidades especiais” dos imigrantes etíopes e no caráter dependente desta imigração não deve ser interpretada sem considerar os próprios interesses desta Agência que no período estava prestes a ser dissolvida e suas atividades absorvidas pelo governo. Graças à imigração etíope a Agência Judaica foi novamente revestida da relevância perdida durante o período de imigração direta dos imigrantes da ex-URSS quando sua atuação foi mínima. A chegada dos imigrantes etíopes não só tornou a Agência Judaica necessária como trouxe consigo recursos provenientes do governo dos Estados Unidos, de instituições filantrópicas norteamericanas e do governo israelense para os cofres da Agência (Lazin, 1997: 45-46 apud Swirski *Ethiopian Israelis: housing, employment, education: Israel Equality monitor*).

A ênfase da Agência Judaica na necessidade de adequar os imigrantes etíopes aos “padrões israelenses” sintetiza a direção unilateral do processo de absorção no interior do qual os imigrantes eram os “absorvidos” (*niklatim*) e os funcionários os “absorvidores” (*koletim*) e explicita a assimetria que caracterizava as relações entre funcionários da absorção e imigrantes que se encontravam separados pela diferença crucial entre “absorver” e “ser absorvido” que, mais do que variações (ativa e passiva) de um mesmo verbo, implicavam em diferentes possibilidades de agência.

Na condição de administradores de recursos e serviços oferecidos aos imigrantes os funcionários dos Centros de Absorção detinham controle total sobre os imigrantes que residiam nestes Centros e interferiam diretamente em seus cotidianos, relações familiares e práticas culturais e religiosas. Eram os funcionários que decidiam o futuro dos imigrantes e de seus familiares e eram eles que determinavam quais elementos de seus passados na Etiópia eram relevantes para o contexto israelense. Peneirando a “cultura etíope” que foi tratada ora como empecilho à absorção destes imigrantes na sociedade israelense (Halper, 1987), ora como instrumento capaz de facilitar este processo²⁴ (Hertzog, 1999).

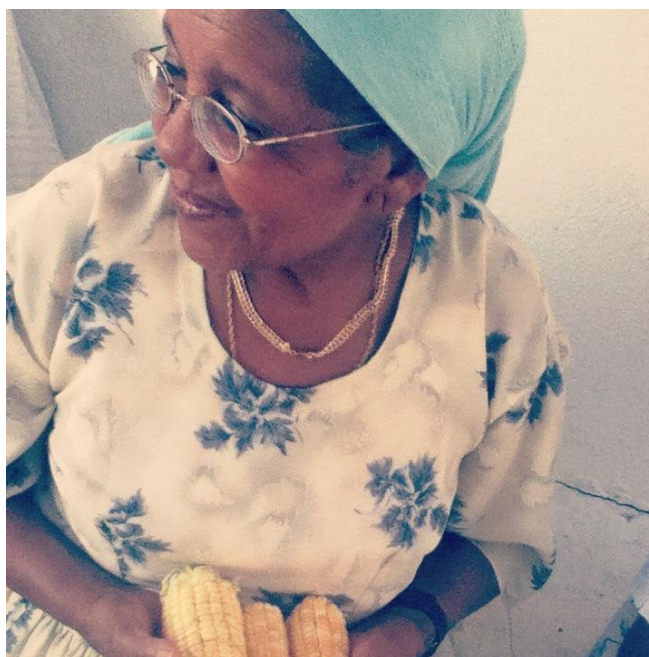
Ao chegarem em Israel os imigrantes etíopes se depararam com o paradoxo de serem simultaneamente reconhecidos pelo Rabinato Chefe de Israel como judeus, e tratados por esse mesmo Rabinato como portadores de identidade judaica contestável por se diferenciarem da “judaicidade normativa”. Não foi por acaso, portanto, que o reconhecimento da identidade judaica da “comunidade etíope” se deu emblematicamente acompanhado por acordo assinado entre o Rabinato Chefe e o governo israelense em que o rabi Ovadia Yosef reconhecia a identidade judaica do grupo sob condição que os filhos dos imigrantes etíopes fossem matriculados em escolas religiosas.

A legitimação da identidade judaica dos imigrantes etíopes pelo Estado e pelo Rabinato não se deu com base na validação das práticas judaicas características da Etiópia, mas sim a partir da ênfase no ensino das práticas do judaísmo normativo. Ou seja, o reconhecimento do caráter judaico da comunidade etíope foi acompanhado por mecanismos de legitimação da identidade judaica dos imigrantes etíopes que implicavam, por sua vez, em reconfiguração do

²⁴ No interior dos Centros de Absorção elementos da cultura e do modo de vida dos imigrantes etíopes foram reforçados ou enfraquecidos de acordo com seus impactos sobre o processo de absorção. Em circunstâncias nas quais o “modelo etíope” facilitava o processo de absorção e de administração dos imigrantes ele era preservado, já quando ele dificultava o trabalho dos funcionários era descartado. Por exemplo: o empoderamento dos imigrantes homens e a ênfase na domesticidade das imigrantes mulheres foram justificados como maneiras de resguardar a hierarquia das relações conjugais que eram familiares aos imigrantes na Etiópia, já quando o emprego dos imigrantes em “trabalhos de fora” coincidiu com os interesses administrativos destes Centros ele foi estimulado sem que o “modelo etíope” fosse levado em conta (Hertzog, 1999: 180).

judaísmo etíope²⁵.

Durante o processo de absorção as práticas religiosas dos Beta Israel foram recebidas de maneira remanescente do tratamento dedicado a elas por Faitlovitch e pela Alliance Israélite Universelle no século XIX. Os funcionários dos Centros de Absorção foram rápidos em desestimular costumes e práticas dos imigrantes que eram tidos como incompatíveis com o contexto israelense e a lhes ensinar o “judaísmo israelense”.



Avrehet

Quando mulheres etíopes tentaram dar continuidade ao costume de isolamento ritual durante o período menstrual e pós-parto transformando guarda-roupas, escadas ou abrigo antiaéreo em local de isolamento que substituisse a função da “*casa do sangue*”²⁶ elas foram retiradas do isolamento improvisado por funcionários que lhes explicaram - sem pudores nem preocupação com a “cultura dos imigrantes” - que aquela prática não era mais observada. Tamanha foi a resistência das mulheres às explicações dos funcionários no Centro de Absorção onde Avreret morava que a administração convidou o rabi Ovadia Yosef para conversar com elas na tentativa de dissuadi-las de seguir adiante com esta prática de outrora. “*Ele disse que a*

²⁵ O encontro dos imigrantes com o “judaísmo normativo” em Israel será apresentado com mais detalhes no capítulo II.

²⁶ Era na “*casa do sangue*” (conhecida como **yedem gojo**, **yedem bet** ou **yamarkan gojo** em diferentes regiões) que as mulheres Beta Israel se recolhiam durante períodos de “impureza” (como durante período menstrual e pós-parto) de acordo com o prescrito pela *Torá* no capítulo 12 de Levítico.

gente não precisava mais ficar em separado durante a menstruação porque o Templo tinha sido destruído”²⁷ Avrehet me contou.

Avreret não foi convencida pelo argumento do rabi e expressou sentimento de consternação ao lembrar daquele período. A falta de um lugar separado para onde ir durante seu ciclo menstrual lhe fazia mal. Além disso, ela tinha que continuar desempenhando suas atividades diárias, o que incluía o preparo de comida, prática que era tida como tabu durante o período menstrual da mulher. Avreret, extremamente desconfortável com a situação, disse ter “*pedido a Deus que pusesse fim à menstruação*” pois ela não conseguia continuar suas atividades diárias, não conseguia cozinhar para sua família durante seu período menstrual sem se sentir mal. “*Deus ouviu minha oração. Nunca mais menstruei*”. Ela me contou num sorriso contente.

Nos Centros de Absorção os imigrantes de origem etíope não apenas aprenderam a “atualizar” as práticas religiosas etíopes consideradas “obsoletas” como também a lidar com os “tempos modernos” e a se adaptar ao modo de vida israelense. Tarefa que foi desenvolvida principalmente por funcionárias conhecidas como *somchot* (sing. *somechet*) cuja função era “introduzir” os imigrantes etíopes ao conceito de higiene pessoal e ensinar as imigrantes a administrar suas casas e famílias.

O trabalho das *somchot* era basicamente ensinar as mulheres etíopes a desempenhar seus papéis de mães e de donas de casa de acordo com o “padrão israelense” através da imitação das próprias funcionárias que eram elas mesmas mães e donas de casa israelenses. Para tanto as *somchot* interferiam diretamente no cotidiano das mulheres etíopes e de suas famílias: entravam em seus apartamentos a fim de verificar e intervir em suas atividades; bisbilhotavam e se intrometiam em suas cozinhas, salas e quartos – chegando inclusive a verificar a organização de suas roupas nos armários²⁸.

As *somchot* davam palpites na maneira como cuidavam da casa, educavam seus filhos, e muitas vezes criticavam os métodos adotados pelas imigrantes. Aviva disse que algumas funções exercidas pelas *somchot* eram importantes como “*ensinar a usar o fogão*”, já suas lições sobre “*como cuidar da casa e dos filhos*” a irritavam. Em conversa com Shemesh e Rava sobre o assunto elas demonstraram irritação com a presença das *somchot* ao recordarem de suas experiências em Centro de Absorção. E o que fizeram? Perguntei. Falaram alguma coisa? “*O que a gente podia fazer? O que podia falar?*”, elas responderam, lembrando que em contextos

²⁷A destruição do Segundo Templo é costumeiramente apresentada pela interpretação rabínica como acontecimento que reconfigurou as práticas de pureza ritual descritas na *Torá* e revestiu algumas destas com obsolescência.

²⁸ Conforme me contaram Aviva, Shemesh, Rava e Yescharag.

como aquele não havia muito o que fazer além de tolerar as intromissões cotidianas. Até porque o enfrentamento, em algumas circunstâncias, podia resultar em transferência para outro Centro de Absorção. Como me contou Aviva lembrando do que acontecera com um senhor que vivia batendo de frente com os funcionários do Centro de Absorção de Jerusalém onde ela tinha morado: *“pegaram todas as coisas dele, colocaram num caminhão e mandaram para Beer Sheva”*.

Ao longo do processo de absorção os imigrantes etíopes perderam o controle e a autonomia não apenas sobre suas práticas culturais como também sobre suas famílias. Assim como a cultura dos imigrantes foi decomposta em elementos, selecionados ou descartados de acordo com critérios administrativos, as famílias dos imigrantes também foram seccionadas e reconfiguradas²⁹.

A despeito da centralidade da família e das relações de parentesco nas relações sociais dos Beta Israel, os Ministérios da Absorção e da Educação instituíram o encaminhamento de imigrantes com idades entre 12 e 17 anos para instituições de departamento da Agência Judaica denominado *Aliyat HaNoar (Aliá Juvenil)*³⁰, responsável por atender imigrantes adolescentes e crianças, ou para internatos sob administração do sistema religioso de ensino com o objetivo de *“assegurar a integração social da geração mais jovem de imigrantes etíopes”*³¹ (Swirski, 2002).

Ao colocar os filhos dos imigrantes sob o controle de internatos o sistema de ensino objetivava neutralizar a influência dos imigrantes mais velhos sobre os mais jovens, acelerar suas assimilações na sociedade israelense e o aprendizado do judaísmo normativo em Israel. (Halper, 1987: 109) Como resultado desta política, a autoridade e a influência dos imigrantes sobre seus filhos foram restringidas, o que contribuiu para a fragmentação da “comunidade

²⁹ Após serem rebatizados os imigrantes foram classificados pelos funcionários em “famílias” (com seus novos sobrenomes) e agrupados em diferentes faixas de idade. Dependendo de sua idade o imigrante era encaminhado para instituições e programas específicos. Jovens adultos com idades entre 17 e 28 anos para Centros de Absorção específicos criados para atender jovens imigrantes. Crianças com mais de 12 anos foram preferencialmente encaminhados para internatos ou para instituições dedicadas à absorção de crianças. Já adultos, idosos e crianças até 12 anos foram alocados em Centros de Absorção.

³⁰ O encaminhamento de crianças etíopes para instituições da *Aliá Juvenil* chama a atenção sobretudo quando lembramos que esta organização teve origem na Alemanha em 1933 com o objetivo de proteger crianças judias do nazismo alemão através do oferecimento de cursos na Palestina. O conceito da *Aliá Juvenil* acabou sendo adotado por Israel onde se tornou instrumento importante na imigração de crianças judias, sobretudo as órfãs, em situação de perigo em seus países de origem. Ao utilizarem o mesmo tipo de tratamento, que fora empregado na recepção de crianças imigrantes que chegavam até Israel desacompanhadas de seus pais, com os filhos dos imigrantes etíopes que chegaram com seus pais a Agência Judaica e o Ministério da Absorção tomaram para si a responsabilidade pela educação destas crianças de maneira que deixava patentes suas dúvidas a respeito da capacidade e da habilidade dos imigrantes de cuidar de seus próprios filhos.

³¹ A “integração social” entre imigrantes etíopes e israelenses nos internatos se mostrou limitada uma vez que estudantes etíopes eram geralmente encaminhados para internatos específicos com alta concentração de imigrantes etíopes. (Swirski, 2002)

etíope”, para a criação de distâncias entre grupos geracionais e favoreceu a percepção negativa dos jovens imigrantes com relação aos mais velhos e aos seus costumes.

Além de afastarem os imigrantes de seus filhos a política de alocação dos imigrantes em Centros de Absorção contribuiu para dispersão da “família extensa”³² dos imigrantes. Uma vez que os imigrantes eram encaminhados para diferentes cidades de acordo com suas ordens de chegada em Israel, como as famílias não chegavam necessariamente juntas, integrantes de uma mesma família acabaram sendo dirigidos a diferentes localidades. Ao afastar os imigrantes de seus familiares a política de absorção dificultou a criação de mecanismos de cooperação e de adaptação entre os próprios imigrantes. Contribuindo para a dependência³³ dos imigrantes das instituições encarregadas de suas “absorções” e de seus funcionários.

Ao mesmo tempo que as relações de parentesco dos imigrantes foram desconsideradas durante o processo de absorção a “família” foi transformada em categoria administrativa nos Centros de Absorção, no interior dos quais os imigrantes foram divididos em unidades familiares, geralmente equivalentes à “família nuclear”. Cada família, por sua vez, era representada pelo homem. Era com os homens que os funcionários tratavam das questões importantes e eram eles que recebiam os benefícios sociais referentes às suas respectivas unidades familiares. O que dificultava o acesso das mulheres aos recursos e as faziam duplamente dependentes: dos funcionários e de seus maridos. A escolha por promover os homens a “chefes de família” foi justificada como maneira de “preservar a hierarquia familiar”³⁴

³² Utilizado aqui de maneira muito parecida ao que costumeiramente se descreve no Brasil como “família extensa”. Isto é como aquela que se estende para além da “família nuclear” composta por pais e filhos. É preciso, no entanto, não deixar de mencionar que o conceito de família para os etíopes é mais abrangente sendo considerados família sujeitos que possuem alguma relação de parentesco até a sétima geração. Entre os quais o casamento era considerado tabu na Etiópia.

³³ Ainda que os imigrantes dependessem dos funcionários para ter acesso aos recursos, a relação de dependência entre funcionários e imigrantes não era unilateral uma vez que na prática os Centros de Absorção necessitavam tanto (ou mais) de auxílio quanto os imigrantes. Os mesmos funcionários que “governavam” sobre os imigrantes no interior dos Centros de Absorção eram dependentes de agências externas - que proviam o Centro de absorção com recursos - e dos próprios imigrantes etíopes uma vez que era a presença dos imigrantes nestes Centros que garantia a continuidade do fluxo de recursos e a manutenção dos empregos dos funcionários. Um dos fatores que contribuíam para o prolongamento da permanência dos imigrantes etíopes em Centros de Absorção para além do período de um ano inicialmente previsto pelo Ministério da Absorção era a dependência que os Centros de Absorção tinham dos imigrantes e dos recursos que chegavam com eles. (Hertzog, 1999)

³⁴ A política dos Centros de Absorção era oferecer cursos profissionalizantes principalmente para os imigrantes homens enquanto que as mulheres eram geralmente estimuladas a permanecer em suas casas e a cuidar dos filhos pequenos sob pretexto de resguardar a dinâmica de trabalho e das relações familiares observadas na Etiópia. Ainda que no contexto etíope a distinção entre trabalho masculino (de fora) e trabalho feminino (de dentro) não se observasse e que as mulheres já estivessem acostumadas a trabalhar fora: vendendo suas cerâmicas e cestarias nas feiras locais ou nas redondezas e auxiliando seus maridos e pais no trabalho agrícola, e que os homens também realizassem “trabalhos de dentro”, sendo comum que se ocupassem do manejo do tear e fabrico de roupas para a família e para a venda. (Hertzog, 1999: 96-98)

observada no contexto etíope ainda que na prática o processo de absorção tenha interferido diretamente sobre a família dos imigrantes. (Hertzog, 2001)

Um exemplo de controle abusivo sobre a natalidade das imigrantes veio à tona no início de 2013 com documentário que chamava atenção para a inoculação de mulheres de origem etíope com o contraceptivo depo-provera³⁵. Ao longo do documentário, que foi ao ar na televisão israelense, imigrantes etíopes recém-chegadas declaravam que haviam sido inoculadas com este contraceptivo por funcionários da “Joint”³⁶ enquanto ainda aguardavam pela imigração na Etiópia.

De acordo com o relato destas mulheres, os funcionários lhes teriam dito que em Israel “*não era possível ter muitos filhos*” e que “*caso se recusassem a receber a injeção não teriam seus papéis de imigração liberados*”. Ainda de acordo com elas, a injeção contraceptiva continuou a ser ministrada durante suas permanências em Centros de Absorção³⁷. A Organização dos Direitos Civis de Israel, em resposta ao documentário, exigiu a suspensão das injeções contraceptivas e a abertura de inquérito. Diante da polêmica o Ministério da Saúde israelense instruiu a suspensão de “*injeções depo-provera em mulheres de origem etíope em casos nos quais elas não entendessem as consequências do tratamento*”³⁸.

Impactos do processo de absorção

Foi nos Centros de Absorção que os Beta Israel tiveram seus primeiros contatos com Israel e com os israelenses. Muito embora a permanência destes imigrantes nestes Centros tenha

³⁵ Para além do caráter abusivo do controle de natalidade imposto sobre as imigrantes etíopes, a utilização da depo-provera era ameaça não apenas ao direito de escolha das imigrantes como também a saúde delas uma vez que a ação contraceptiva da depo-provera se dá acompanhada por diversos efeitos colaterais e está relacionada a aumento no risco de osteoporose. Para mais informações v. o relatório “*Depo-Provera: A contraceptive method given via injection. A report on its prescription policy among women of the Ethiopian community in Israel*” elaborado por organização israelense de direitos das mulheres.

³⁶ A Joint Distribution Committee (J.D.C) ou “Joint” é uma organização judaica norte-americana fundada em 1914 e baseada em Nova Iorque que oferece auxílio e assistência social a judeus ao redor do mundo.

³⁷ Apesar da repercussão do documentário a aplicação da depo-provera em mulheres de origem etíope em Israel era tema conhecido já em 2009 quando o assunto foi abordado pelo relatório supracitado. Na época as alegações contidas no relatório foram negadas pelo governo israelense e o caso não ganhou muita publicidade. Após a divulgação do documentário várias mulheres etíopes que foram tratadas com o contraceptivo – em muitos casos sem receberem informações acerca dos efeitos colaterais da depo-provera – abriram processos contra os postos de atendimento médico (*kupat holim*) aos quais eram conduzidas por funcionários dos Centros de Absorção a fim de receberem as injeções do contraceptivo.

³⁸ Referência: [http://www.haaretz.com/news/national/israel-admits-ethiopian-women-were-given-birth-control-shots.premium-](http://www.haaretz.com/news/national/israel-admits-ethiopian-women-were-given-birth-control-shots.premium-1.496519)

1.496519 acessado em 04/02/13.

sido apenas temporária,³⁹ o processo de absorção teve consequências importantes na configuração da comunidade formada por estes imigrantes e no lugar ocupado por ela na sociedade israelense.

A falta de políticas eficazes de inclusão social, durante e após o processo de absorção, contribuiu para a concentração de imigrantes etíopes em determinadas cidades⁴⁰ e bairros de maneira que não só manteve as distâncias físicas entre os imigrantes etíopes e o restante da sociedade israelense, como se observava nos Centros de Absorção, como acabou dando origem a distâncias socioeconômicas entre etíopes israelenses e os demais israelenses⁴¹.

Como a concentração de etíopes israelenses se observa sobretudo em regiões periféricas caracterizadas por qualidade de ensino inferior⁴² o acesso destes cidadãos israelenses a direitos sociais é prejudicado o que, por sua vez, contribui para sua manutenção às margens da sociedade israelense e para a sua dependência de benefícios sociais do governo e de instituições e ONGs desenvolvidas para atender a “comunidade etíope”⁴³. De acordo com dados de 2008 e 2009 41% das famílias etíopes viviam em condições de pobreza em comparação com 15% das demais

³⁹ Muito embora o plano inicial fosse que os imigrantes permanecessem em Centros de Absorção pelo período de um ano, na prática o que se observou foi o prolongamento de suas permanências nestes Centros. Muitos etíopes israelenses com os quais conversei haviam morado em Centros de Absorção durante 2 anos ou mais.

⁴⁰ Atualmente 75% dos etíopes israelenses se concentram em cidades que contam com “número elevado” de residentes de origem etíope. De acordo com os parâmetros utilizados pelo Central Bureau of Statistics israelense as cidades que contam com mais de 2.000 residentes etíopes são consideradas como cidades com número elevado de etíopes israelenses.

⁴¹ Apesar das críticas de Jeff Halper (1987) ao conceito de absorção e seus impactos na configuração da sociedade israelense e da rica etnografia de Centro de Absorção conduzida por Esther Hertzog (1999), os Centros de Absorção continuam criando segregação, dependências e controle burocrático em lugar de integração. E o processo de absorção que recepciona imigrantes etíopes que ainda continuam a chegar a Israel é muito parecido com aquele que recepcionou pessoas como Avrehet, Aviva, Gal, Reuan, Shemesh, Rava, Sevat, Meir e Michal durante a primeira grande onda de imigração etíope na década de 1980.

⁴² Na década de 1980, quando os imigrantes etíopes começaram a chegar em maiores números, já era possível observar forte correspondência entre nível socioeconômico de determinados bairros e o nível educacional das instituições de ensino neles localizadas. Nas últimas décadas os seguidos cortes no orçamento do sistema de ensino israelense criaram a necessidade de que os pais dos alunos compensem com seus próprios recursos a redução nos investimentos do Estado a fim de garantirem a manutenção da qualidade do ensino. Uma das consequências do encolhimento gradual da participação do Estado no financiamento do sistema de ensino foi que este sistema se tornou cada vez mais dependente do pagamento de mensalidades. O resultado, como esperado, foi a desigualdade no interior do sistema de ensino entre escolas localizadas em áreas nobres e aquelas das áreas periféricas (Swirski & Swirski, 2002: 31).

⁴³ O rótulo de “imigração fraca e dependente” deu origem à fenômeno interessante: a imigração etíope acabou transformando os etíopes israelenses em bons atratores de recursos. O que por sua vez favoreceu o surgimento de organizações dedicadas ao atendimento da “comunidade etíope”. A restrição à autonomia do imigrante etíope nos anos iniciais de seu encontro com Israel, período em que as decisões relativas ao seu cotidiano foram tomadas por funcionários dos centros de absorção, acrescidas às dificuldades de adaptação ao novo contexto, à nova língua e à falta de qualificação profissional contribuíram para a dependência dos israelenses de origem etíope dos benefícios sociais do governo e de instituições e ONGs desenvolvidas para atender à comunidade etíope.

famílias judias em Israel⁴⁴. (Myers, JDC, Brookdale Institute, 2012: 6) O elevado contingente de etíopes israelenses entre os mais pobres faz com que eles continuem a ser considerados como “problema social” a ser evitado.

A concentração de etíopes israelenses em certos bairros e instituições de ensino muitas vezes os transformam num outro distante, que vive uma vida à parte. A elevada concentração de etíopes israelenses em determinados bairros tornava possível transitar por Beer Sheva sem interagir com eles. Experiência que eu senti mais nitidamente durante meus primeiros meses em campo quando morei nas proximidades da Universidade Ben Gurion onde era mais fácil encontrar mulheres etíopes trabalhando na limpeza do que estudantes etíopes circulando pelo campus. Para meus amigos israelenses, jovens universitários de classe média/alta, os “etíopes” eram um grupo distante com o qual haviam tido pouquíssimo⁴⁵ ou nenhum contato mais próximo. O que se explicava pelo fato de que tinham crescido em localidades e frequentado escolas⁴⁶ nas quais os etíopes, quando se faziam presentes, eram minoria.

As distâncias entre israelenses de origem etíope e outros israelenses tem repercussão também na integração de israelenses de origem etíope no mercado de trabalho. Por constituírem comunidade pequena de imigrantes a carência de relações mais próximas com outros israelenses limita seus contatos sociais e de trabalho. Como consequência o que se observa é a concentração de trabalhadores etíopes israelenses em determinados nichos de trabalho que são geralmente caracterizados por baixa remuneração (Swirski & Yosef, 2005). O que é prejudicial sobretudo para os etíopes israelenses mais jovens que, devido à dificuldade de inserção no mercado de trabalho, muitas vezes acabam desempenhando funções mal remuneradas, repetindo a sina de seus pais apesar de terem mais escolaridade do que seus progenitores e mesmo a despeito de terem concluído o ensino superior⁴⁷.

⁴⁴ Ao longo do referido período (2008- 2009), a média salarial mensal das mulheres etíopes era de 3,900 *shkalim*, enquanto as mulheres não etíopes recebiam em média 6,400 *shkalim*. A diferença salarial entre homens etíopes e israelenses também era significativa: 7,000 e 10,400 *shkalim*, respectivamente. (Myers, JDC, Brookdale Institute, 2012) É claro que a pobreza não é “prerrogativa” unicamente dos etíopes israelenses. Ela atinge também outras populações em Israel sendo mais significativa sobretudo entre árabes palestinos, *haredim* (ultra-ortodoxos) e *mizrahim* (judeus do norte da África e do Oriente Médio). No entanto, considerando-se que a população de origem etíope em Israel representa pouco mais de 2% da população total do país é impossível não atentar para a super-representação estatística dos israelenses de origem etíope neste quesito.

⁴⁵ Alguns mencionaram ter conhecido etíopes no exército.

⁴⁶ Além da diferença socioeconômica entre alunos de determinadas instituições de ensino, é importante lembrar também que as escolas controladas pelo sistema de ensino religioso são frequentadas majoritariamente por judeus ortodoxos (*haredim*) e por etíopes israelenses. Este é outro fator, além da classe social, que explica o não encontro entre israelenses não ortodoxos e etíopes israelenses em instituições de ensino.

⁴⁷ Segundo análise comparativa entre a situação de árabes israelenses e etíopes israelenses no mercado de trabalho israelense os imigrantes etíopes estariam ocupando a posição de desvantagem que até então era preenchida por trabalhadores árabes israelenses (Epstein & Sinivert, 2012: 9)

Três décadas depois do início da imigração etíope os cidadãos de origem etíope permanecem sob jurisdição do Ministério da Absorção. Até os dias de hoje qualquer assunto relacionado aos cidadãos etíopes israelenses encontra-se nas mãos do Ministério da Absorção que controla todas as políticas (na área da educação, serviço social, saúde, etc.) e recursos relacionados à comunidade etíope em Israel. Enquanto o restante dos cidadãos israelenses estabelece relações diretas com cada um dos ministérios e com os serviços prestados pelo Estado, as relações dos etíopes israelenses (e o acesso a direitos e recursos) continuam a ser mediadas - como acontecia no contexto do processo de absorção - seja pelo Ministério da Absorção, seja por ONGs e outras organizações e programas criados para atender à “comunidade”.

Conforme veremos ao longo do texto, a diferença de cultura e questionamentos a respeito da judaicidade destes imigrantes ainda são apresentadas como justificativa para práticas segregacionistas que eram familiares, e mesmo corriqueiras, durante o processo de absorção.

II. De “Beta Israel” à “comunidade etíope”

Na Etiópia os Beta Israel eram minoria religiosa em contexto caracterizado pelo domínio cultural, político e econômico de uma elite multiétnica cristã falante de amárico. Diferentes agrupamentos Beta Israel se encontravam distribuídos por aldeias e cidades ao longo do noroeste etíope, concentrando-se, sobretudo nas proximidades do lago Tana e nas regiões de Tigre, Gondar e Wolo (Salamon, 1999: 17).

Cada um dos mais de 500 distintos agrupamentos Beta Israel funcionava como unidade autônoma formada por moradores, por líderes religiosos¹ (**qes**; pl. **qessotch/qessim**²) e anciãos (**shimaguilê**; pl. **shimaguilotch**) que ocupavam posição de autoridade e de liderança sobre o restante da aldeia. Distintos agrupamentos se caracterizavam por diferentes graus de exposição ao judaísmo europeu que chegara de maneira seletiva a algumas localidades etíopes através da ação de missionários judeus e da criação de instituições judaicas de ensino, e por distintos graus de contato com não judeus que moravam nas aldeias das proximidades. Alguns, como os familiares de Aviva, residiam em aldeias compostas apenas por Beta Israel nas quais geralmente predominava o padrão virilocal³ de residência. Outros moravam em aldeias e cidades “mistas” compostas por judeus⁴ e não judeus ou mesmo entre os cristãos - como era o caso de Yesharag que foi criada por família cristã após fugir da casa de seus parentes⁵.

¹ Apesar de desempenhar a função de líder religioso, o **qes** realizava as mesmas atividades agrícolas e artesanais que os demais como meio de subsistência. O **qes** se abstinha, no entanto, do trabalho com ferragens que era ofício cercado por estigma dado que associado pelos cristãos à feitiçaria. Na Etiópia o **qes** não tirava seu sustento de seu trabalho na sinagoga e nas cerimônias religiosas, mas sim das atividades agrícolas e artesanais que realizava. Diferente dos outros homens o **qes** não podia se separar sob o risco de perder sua posição e caso se tornasse viúvo poderia se casar novamente apenas com uma virgem. Já a mulher de um **qes** caso se tornasse viúva nunca mais poderia se casar.

² Muito embora o plural de “**qes**” seja “**qessotch**” o uso do neologismo “**qessim**” formado pela junção entre o radical etíope “**qes**” e terminação plural hebraica “**im**” se fez presente na fala de sujeitos de origem etíope de modo muito mais frequente do que a forma original etíope **qessotch**. Por conta disso faço uso de “**qessim**” ao longo do texto.

³ Embora a virilocalidade fosse o padrão de residência mais recorrente, não era incomum que mulheres permanecessem nas aldeias de seus pais acompanhadas dos maridos devido aos mais variados motivos.

⁴ Vale a pena chamar a atenção aqui para o critério patrilinear utilizado pelos Beta Israel. Entre eles era considerado “judeu” o filho de pai judeu. Critério diferente daquele (matrilinear) utilizado pelo Rabinato e pelo Estado de Israel em suas definições de “judeu”.

⁵ Yesharag se tornou órfã de pai e mãe ainda na infância e por isso foi morar com alguns familiares. Ela logo fugiu dos castigos que lhe aplicavam e acabou sendo criada por família cristã que a recebeu em casa. Yesharag me contou que eles cuidavam dela, lhe davam de comer e em troca ela desempenhava serviços doméstico e descreveu com carinho o cuidado recebido da família cristã e a relação de proximidade que mantinham.

A diferença de status social e de direitos à propriedade de terra garantia aos cristãos o controle sobre a terra e deixava os Beta Israel⁶ em posição de subordinação com relação a estes seus vizinhos⁷. Por não terem direito à terra, muitos Beta Israel tinham acesso à agricultura e aos seus frutos apenas através do arrendamento ou do trabalho nas lavouras dos cristãos. Eles também se dedicavam ao fabrico de ferramentas e cerâmicas, atividade estigmatizada, desprovida de prestígio social e associadas à feitiçaria (Salamon, 1999: 35; Quirin, 1992). Apesar do estigma que cercava o trabalho com fogo⁸ os cristãos dependiam dos Beta Israel a fim de trabalhar o solo e armazenar seus frutos. Afinal as ferramentas eram necessárias para abrir o ventre da terra e cultivá-la, e cerâmicas eram fundamentais para o armazenamento de produtos agrícolas como **teff** (*Eragrostis tef*), trigo, e milho.

O acesso indireto dos Beta Israel às terras somado ao acesso indireto dos cristãos às ferramentas agrícolas estimulavam dependências mútuas entre os grupos e a criação de mecanismos de cooperação social e econômica que em muitas circunstâncias também se estendiam às práticas religiosas.

As práticas religiosas tradicionais dos Beta Israel se caracterizavam pela observância literal das leis de pureza ritual contidas no **Orit** (também conhecido como Pentateuco por cristãos e como *Torá* pelos judeus) de acordo com o qual sangue, morte e sêmen eram considerados fontes de impureza⁹.

A importância das leis de pureza ritual se manifestava na geografia das aldeias dos Beta Israel que se distinguiam das aldeias próximas¹⁰, habitadas por cristãos e muçulmanos, pela

⁶ Os Beta Israel não contavam com direito à terra em algumas regiões. Rosen (1987) abordou as diferenças de direito fundiário em Gondar e região e em **Tigray** chamando a atenção para a maneira como a maior facilidade de acesso à terra na região de **Tigray** possibilitava que Beta Israel fossem proprietários e não apenas arrendatários das terras pertencentes aos cristãos como era mais comum em Gondar e arredores.

⁷ Devido à diferença de status social e de direito à propriedade de terra entre cristãos e Beta Israel no contexto etíope a conversão de Beta Israel ao cristianismo era muitas vezes buscada como meio de ascensão social.

⁸ O trabalho com ferragens carregava estigma mesmo no interior de comunidades Beta Israel. Por esse motivo os líderes religiosos dos Beta Israel não desempenhavam este ofício que os cristãos associavam à feitiçaria.

⁹ Por esse motivo mulheres menstruadas, parturientes (e parteiras) e indivíduos que haviam preparado corpo para sepultamento eram considerados fonte de impureza e precisavam se manter em isolamento do restante da aldeia durante períodos específicos. Seus retornos ao convívio social costumeiro eram realizados após banho de imersão em rio e outros rituais de purificação ritual que não cabe aqui detalhar.

¹⁰ O conceito de proximidade é sempre subjetivo uma vez que distâncias espaciais muito variadas podem ser interpretadas como “próximas”. A proximidade entre as aldeias de Beta Israel e de outros grupos religiosos se tornou mais concreta quando Aviva me descreveu (por iniciativa própria) as distâncias entre as aldeias em torno de onde ela morava fazendo referências ao nosso redor: “*aqui* (referindo-se ao prédio onde morávamos) *por exemplo era aldeia de judeus, lá onde mora o Adis* (tio materno cujo apartamento ficava a cerca de 500 metros) *era aldeia de cristãos e onde é o shopping* (localizado em frente ao prédio de Adis, do outro lado da avenida) *a aldeia de muçulmanos.*”

manutenção de distâncias entre espaços de “pureza” como aquele ocupado pela sinagoga¹¹ (*masgid*) e de “impureza” ocupado pelo cemitério e pela “*casa do sangue*” onde as mulheres permaneciam isoladas durante período menstrual e no pós-parto¹². Era “*a presença da ‘casa das mulheres’ que tornava possível identificar as aldeias de Beta Israel durante viagem por região desconhecida*”. Explicou-me Yesharag.

Em algumas circunstâncias as diferenças entre as práticas religiosas observadas pelos Beta Israel e por seus vizinhos cristãos davam origem a sistema de cooperação. Como os Beta Israel consideravam o contato com os mortos e seu preparo para o sepultamento como fonte de contaminação e de impureza a ser aplacada mediante o isolamento e ritual de purificação era comum que em muitas circunstâncias cristãos preparassem o corpo de Beta Israel para o sepultamento. Auxílio que visava não apenas manter os laços sociais entre os grupos como também garantir aos cristãos que os homens¹³ Beta Israel que trabalhavam em suas terras não precisassem interromper seus trabalhos para cumprir os rituais que lhes eram prescritos.

Relações de comensalidade na Etiópia

No contexto etíope a comensalidade da carne marcava a diferença entre os grupos religiosos¹⁴. “*Vivíamos todos juntos, todos amigos, só não comíamos a mesma carne*”. Aviva foi a primeira a me dizer esta frase que se repetiu nas falas de distintos sujeitos de maneira recorrente, e curiosamente muito semelhante e que condensa em seu interior as noções de “proximidade” e de “distância”, características das relações dos Beta Israel com outros grupos religiosos com os quais estabeleciam relações sociais e de amizade¹⁵ ao mesmo tempo que

¹¹ A própria sinagoga se encontrava dividida em diferentes níveis de sacralidade. Repetindo o modelo do Primeiro Templo construído por Salomão a sinagoga se dividia em três compartimentos mais externos e mais internos. A parte mais interna era considerada mais santa, visto que mais separada da porta de entrada e do espaço externo e era acessível somente ao **qes** uma vez ao ano, durante o Dia da Expição (*Yom Kipur*). A distribuição dos congregantes ao longo do espaço dedicado ao serviço religioso espelhava a hierarquia social característica no contexto etíope: Durante o serviço religioso o **qes** se localizava mais à frente, próximo ao **Orit** (*Torá*), a seguir, próximos ao **qes** se sentavam os homens enquanto as mulheres se sentavam mais atrás, mais próximas da entrada.

¹² A “*casa do sangue*” era uma construção menor, mais baixa, localizada em separado e cercada por pedras que marcavam os limites “de fora” e “de dentro”. Dividindo o espaço entre “puro” e “impuro”. Limite que era respeitado pelas mulheres que levavam comida diariamente para suas residentes temporárias.

¹³ Enquanto atividades que previam o contato com o sangue (como a assistência no parto e realização da circuncisão) eram realizadas por mulheres, a lida com os mortos era desempenhada apenas por homens.

¹⁴ Ao me contar que havia sido criada por família cristã que lhe dera “*abrigo e comida*” Yesharag logo emendou dizendo que “*carne eu não comia com eles não*”. Ao dizer que não compartilhava da mesma carne que os cristãos Yesharag buscava afirmar sua “diferença”, sua “judaicidade”.

¹⁵ Uvnesh numa ocasião descreveu-me com doçura e saudade uma de suas amigas cristãs que havia permanecido na Etiópia, contando-me a respeito da relação que tinham, sempre uma na casa da outra, sempre próximas, “*como irmãs*”. Apesar de os participantes da horta terem descrito as relações com não judeus na Etiópia, sobretudo com os cristãos, como harmônicas, com ênfase na cooperação e respeito mútuos, em algumas circunstâncias suas

resguardavam sua particularidade religiosa¹⁶ por meio de mecanismos de distanciamento de seus vizinhos cristãos e muçulmanos, com os quais compartilhavam semelhanças físicas e culturais.

Ainda que a religião atuasse como sinal diacrítico entre os distintos grupos na Etiópia, as diferenças e distâncias entre estes grupos eram mantidas sem implicar em “não relação” através de mecanismos capazes de contornar os tabus e, desta forma, permitir o estabelecimento de relacionamentos sociais entre eles. Muito embora os Beta Israel, cristãos e muçulmanos observassem as mesmas restrições alimentares contidas no capítulo 11 de Levítico¹⁷ e se abstivessem dos mesmos animais, diferenças com relação ao abate do animal e preparo da carne tornava tabu o consumo de carne preparada por não correligionário. A fim de permitir o relacionamento social entre grupos diferentes era comum que em celebrações o anfitrião oferecesse animais vivos a seus convidados de outros grupos religiosos para que fossem abatidos de acordo com suas normas religiosas. Nas palavras de Yesharag “*Quando um cristão dava festa de casamento convidava seus amigos judeus e muçulmanos, e entregava a cada um dos grupos um carneiro ou boi vivos e todo mundo comemorava junto*”.

Também devido a estas diferenças no consumo da carne era costume que os hóspedes não correligionários fossem recebidos com alimentos “neutros” como café (**buna**), pão (**dabo**), pipoca (**côlo**), grãos torrados ou por **injera**¹⁸ acompanhada de pasta vegetariana apimentada à base de grão de bico, de ervilhas, ou de algum outro grão ou vegetal de maneira que tornava possível a prática da hospitalidade (considerada virtude) e o compartilhamento do alimento ao mesmo tempo em que as diferenças alimentares entre grupos religiosos eram respeitadas.

referências aos vizinhos não judeus se mostraram menos favoráveis. Estas referências menos amistosas aos “gentios” apareceram geralmente acompanhadas de menções às acusações de feitiçaria que estes lhes dirigiam ocasionalmente.

¹⁶ Além da obediência às leis dietéticas e práticas religiosas específicas, a interdição ao casamento marcava as relações entre judeus e não judeus no contexto etíope. O que não significa dizer, obviamente, que não existisse envolvimento amoroso entre judeus e não judeus e mesmo em algumas circunstâncias casamentos mistos, conforme as histórias e fofocas em campo deixaram claro.

¹⁷ É preciso chamar atenção para o caráter particular do cristianismo na Etiópia que se caracterizava por grande influência do judaísmo. Em seu artigo “The Falashas, or Judaic Ethiopians, in their Christian Ethiopian setting” Richard Pankhurst chama a atenção para o caráter particular do cristianismo na Etiópia onde, de acordo com ele, “*The two religions, Christianity and Judaism, blended in a manner virtually unknown elsewhere in Christendom*” (p.567). Neste mesmo artigo Pankhurst chama a atenção para as similaridades entre as práticas religiosas dos cristãos etíopes e práticas do judaísmo (como a guarda do sábado, circuncisão, rituais de purificação, sacrifício animal de acordo com a lei do Pentateuco e regras alimentares) ao longo de diferentes períodos históricos. O encontro dos Beta Israel com Israel foi também o encontro com uma divisão mais dicotômica entre judaísmo e cristianismo do que estavam acostumados. Para mais detalhes v. Harman, Mishy “Blurred Binarism: Jewish Identity in the Case of Falash Mura”.

¹⁸ A **injera** é um tipo de pão esponjoso e saboroso com sabor levemente ácido que lembra uma panqueca e pode ser feito à base de teff ou milho. A **injera** é protagonista na culinária etíope e geralmente é servida acompanhada por carne ou pasta/creme de grão de bico, ervilha. Sempre bem apimentados.

Encontro com Israel e com o “judaísmo israelense”

A observância literal de preceitos da *Torá* relativos aos rituais de purificação tal como era praticado pelo “povo de Israel” no período de Moisés a um só tempo aproximava os Beta Israel do povo judeu e os distinguia das demais comunidades judaicas ao redor do globo nas quais estas práticas haviam sido abandonadas pela lei rabínica após a destruição do Segundo Templo em 70 EC. O desconhecimento dos Beta Israel a respeito da interpretação rabínica e do *Talmude*,¹⁹ salvo por algumas regiões em que tiveram contato com instituições judaicas estrangeiras, resultava em práticas religiosas diferentes e distintas interpretações da *Torá* daquelas observadas em outras comunidades judaicas.



Meir abençoando (em hebraico) uma das viagens do grupo

Na imaginação de Yesharag Jerusalém era “um lugar santo, puro onde todo mundo vivia rezando. Na minha cabeça eu achava que para entrar em Jerusalém era preciso antes se banhar, se lavar, por ser lugar santo” disse ela se valendo da ideia de “pureza” que lhe era familiar na Etiópia – onde a passagem de “impuro” a “puro” era marcada pela imersão em rio – a fim de

¹⁹ Texto central do judaísmo rabínico que contem interpretações rabínicas a respeito da *Torá* e dos mais variados assuntos.

expressar a maneira como Jerusalém aparecia em sua imaginação. “*Mas que nada!*” Continuou ela narrando sua surpresa - em tom de assombro vigoroso mesmo após vinte dois anos em Israel - ao descobrir que em Israel as mulheres não apenas desempenhavam normalmente suas atividades cotidianas durante seus ciclos menstruais, como inclusive frequentavam a sinagoga durante o mesmo período²⁰.

Ironicamente, esses mesmos imigrantes que se espantaram com os habitantes da “Terra Santa” e seus hábitos incompatíveis com as normas de pureza que haviam observado na Etiópia se viram alvo de dúvidas a respeito da autenticidade de suas “identidades judaicas” de acordo com a *Halachá*²¹.

Conforme já vimos, a legitimação da judaicidade dos imigrantes etíopes não se deu com base na validação das práticas religiosas que lhes eram características na Etiópia, mas sim a partir da ênfase no ensino das práticas do judaísmo normativo em Israel. E o reconhecimento do caráter judaico dos Beta Israel pelo Estado e pelo Rabinato Chefe se deu acompanhado por políticas que implicaram na reconfiguração do judaísmo etíope e em sua adaptação ao judaísmo ortodoxo²².

O mesmo Rabinato que reconheceu a judaicidade dos Beta Israel deslegitimou a autoridade religiosa dos *qessim* e tornou obrigatório o ensino do judaísmo normativo aos jovens etíopes. A fim de corrigir eventuais violações da *Halachá* no que diz respeito à vida familiar, divórcios, conversões e outras questões de ordem pessoal, o Rabinato Chefe instituiu que os

²⁰ De acordo com a interpretação rabínica antigas práticas de isolamento e de purificação ritual que eram observadas pelo povo de Israel dos tempos de Moisés se tornaram obsoletas. Uma das poucas regras daquele período que ainda são seguidas são: o mergulho em tanque ritual (*mikve*) e a proibição ao toque e ao contato sexual durante período menstrual.

²¹ *Halachá* é o corpo de leis judaicas que incluem leis escritas e orais. A *Halachá* inclui normas que regulam não apenas as práticas cotidianas como contém diretrizes a respeito de cerimônias de casamento, conversão e divórcio. Como os agrupamentos dos Beta Israel não estavam familiarizados com estas leis e se baseavam em outras regras mesmo que o Rabinato Chefe de Israel tenha reconhecido o caráter judaico dos Beta Israel (na condição de descendentes de uma das “tribos perdidas”) não os considerava “judeus” nos termos da *Halachá*.

²² Embora a dependência de aprovação do Rabinato e a necessidade de adequação e conformidade às regulações da ortodoxia sejam mais facilmente perceptíveis no caso dos imigrantes etíopes - dadas as controvérsias que ainda envolvem seus pertencimentos ao judaísmo - a necessidade de adequação e o pouco espaço para a diferença de prática religiosa caracteriza as relações de outros imigrantes (religiosos e seculares) com o Rabinato e as relações (hierárquicas) estabelecidas entre diferentes judaísmos em Israel. De maneira que faz necessário não desconsiderar o caráter marcado do judaísmo no Estado de Israel uma vez que apesar dos diferentes judaísmos que compõem o cenário religioso israelense cabe apenas ao judaísmo ortodoxo, representado pelo Rabinato, a posição de autoridade legal e administrativa conferida pelo Estado o que faz com que a ortodoxia usufrua de status de religião oficial.

Beta Israel passassem por processo de conversão simbólica que consistia em mergulho em tanque de purificação ritual (*mikve*) e em rito de circuncisão simbólica²³ de homens Beta Israel.

Aviva lembrou de sua conversão simbólica com olhos tristes: *“A gente tinha acabado de chegar em Israel, não entendia hebraico, não sabia como as coisas funcionavam, apenas fizemos o que nos disseram”* disse ela enquanto me mostrava o certificado de conversão. Só foi compreender o significado do ritual do qual tinha participado, sob indicação de funcionários do Centro de Absorção, bem mais tarde quando aprendeu a ler em hebraico e pode enfim desvendar o que dizia aquele papel que lhe entregaram depois que mergulhou na *mikve*. *“Eu que sou judia tenho atestado de conversão! Assim como os imigrantes não judeus que passaram por conversão. Eles receberam esse mesmo certificado!”*, contou ela cheia de dor e raiva dizendo que *“doía e meio”* ter passado por conversão simbólica no início da década de 1980.

O processo de conversão simbólica passou a ser alvo de críticas mais intensas entre imigrantes etíopes após a “Operação Moisés” - como ficou conhecida a operação militar de resgate aéreo realizada em 1984 que trouxe para Israel cerca de 7 mil Beta Israel de campos de refugiados do Sudão. A “Operação Moisés” modificou a composição demográfica da comunidade formada pelos imigrantes etíopes em Israel. Com a chegada desta nova leva de imigrantes a “comunidade etíope” passou a se caracterizar pelo predomínio de sujeitos de origem amhara (oriundos de Gondar e de seus arredores) e os etíopes de origem tigray, que até então constituíam a maioria dos imigrantes etíopes, passaram a representar cerca de um terço da “comunidade” (Rosen, 1987: 106).

A chegada repentina de grande número de imigrantes etíopes deu ímpeto ao movimento de contestação da conversão que culminou em manifestação em setembro de 1985 quando milhares de imigrantes etíopes protestaram diante do prédio do Rabinato em Jerusalém demandando o fim do processo de conversão simbólica.

No contexto etíope os *qessim* eram os responsáveis pela condução dos ritos religiosos dos Beta Israel, pela leitura da *Torá* (**Orit**) e pela transmissão de costumes e tradições. Além disso os *qessim* compartilhavam com os anciãos da aldeia a função de mediadores em disputas e conflitos entre Beta Israel ou mesmo em animosidades envolvendo Beta Israel e seus vizinhos. No encontro com Israel os antigos líderes religiosos etíopes perderam a autoridade religiosa para o Rabinato Israelense que os destituiu de suas antigas posições de autoridade ao mesmo tempo

²³ No ritual de circuncisão simbólica estes homens eram “re-circuncidados” mediante a retirada de gota de sangue de seus pênis.

em que o Estado os transformou em “representantes” (ainda que meramente simbólicos²⁴) da “comunidade” formada pelos imigrantes de origem etíope em Israel. Situação que favoreceu o conflito dos antigos líderes religiosos locais entre si - na disputa pelo papel de representantes da “comunidade” - e com o Rabinato.

Embates “internos” e “externos” que se fizeram presentes, por exemplo, durante a manifestação de 1985 contra o processo de conversão simbólica. A manifestação, que durou período de um mês, foi interpretada pela mídia da época como indício da capacidade de mobilização e articulação da “comunidade etíope”. No entanto, longe de evidenciar a existência de liderança etíope efetiva e unida, como fazia crer a imprensa, o protesto se caracterizou por disputas²⁵ - entre imigrantes veteranos de origem tigray e imigrantes recentes de origem amhara - pela liderança da “comunidade” e pelo papel de representantes e mediadores das relações estabelecidas entre a “comunidade” e o Estado. (Kaplan, 1988: 366).

A iniciativa da manifestação teve origem com imigrantes de origem amhara, que também foram os responsáveis por organizar o protesto que demandava não só o fim do processo de conversão como também o reconhecimento das antigas figuras de autoridade dos Beta Israel, reivindicando que os *qessim* e anciãos etíopes se tornassem os responsáveis pelo reconhecimento caso a caso da “identidade judaica” dos imigrantes etíopes.

Na época os imigrantes de origem tigray preferiram não aderir à mobilização. Embora a falta de registros detalhados a respeito da manifestação torne difícil precisar os motivos por trás da não adesão dos imigrantes tigray é possível supor que a iniciativa dos imigrantes amhara possa ter sido vista como ameaça pela liderança de origem tigray que até então agia como representante da “comunidade”. Além disso o fato de que na época da manifestação a maioria dos imigrantes etíopes veteranos em Israel eram de origem tigray e já tinham passado pelo processo de conversão tornava a demanda irrelevante para estes imigrantes, para os quais não apenas era inútil protestar contra o Rabinato após terem passado pela conversão, como poderia ser potencialmente prejudicial visto que muitos destes imigrantes veteranos e líderes religiosos se beneficiariam com a manutenção de suas posições de liderança no interior da “comunidade” e nas relações com o Rabinato e com outras instituições israelenses.

²⁴ Apesar de desprovidos de autoridade religiosa os *qessim* são presenças ilustres e indispensáveis em cerimônias e celebrações relacionadas à “comunidade etíope” em Israel. Durante cerimônias oficiais organizadas pelo estado de Israel (como o Dia da Memória etíope) e pela prefeitura de Beer Sheva presenciadas por mim os *qessim* foram os responsáveis por abrir a programação com preces tradicionais.

²⁵ De acordo com o relato de Aviva, Sevat e Reuan As disputas entre líderes religiosos e imigrantes de origem tigray e amhara por ocasião do protesto chegou a se transformar em animosidade e mesmo em violência.

O posicionamento político mais combativo adotado por imigrantes e líderes religiosos de origem amhara durante a manifestação foi acompanhado posteriormente por atitude menos assimilacionista com relação às práticas religiosas do judaísmo ortodoxo e por maior resistência à adoção de práticas do judaísmo normativo em Israel do que o observado entre imigrantes e líderes religiosos de origem tigray²⁶. Diferenças de posicionamento que podem ser atribuídas em parte ao próprio sucesso do protesto que conseguiu fazer com que a conversão simbólica, antes mandatória para todos os imigrantes etíopes, se tornasse obrigatória somente nos casos de indivíduos cuja judaicidade fosse questionada.

Um dos objetivos da conversão simbólica era remediar falhas do “judaísmo etíope”, que não estava familiarizado com certas regras e procedimentos importantes aos olhos da lei judaica (*Halachá*). De modo um bocado irônico o fato de imigrantes tigray terem sido recepcionados por processo de conversão simbólica compulsória parece ter favorecido sentimento mais forte de aceitação e de pertencimento a Israel entre os descendentes de veteranos tigray do que se observa entre os jovens de origem amhara.

Estes últimos, cujos pais foram recebidos por uma postura mais “maleável”²⁷ da política de imigração – que já não previa tal conversão simbólica – encontram dificuldades em momentos nos quais precisam provar suas judaicidades. Por não terem passado por processo de conversão simbólica estes imigrantes tornam-se alvo mais frequente de questionamentos a respeito de suas judaicidades como acontece, por exemplo, em momentos em que precisam lidar com a burocracia do Rabinato ou ao darem entrada em documentação de casamento. Como o Rabinato só autoriza casamento entre *judeus*²⁸, o fato deles (e muitas vezes seus pais e avós) não

²⁶ As “diferenças” entre as abordagens adotadas por imigrantes de Amhara e de Tigray foram explicadas por alguns como consequência do contato com Israel e resultado de conflitos que marcaram as manifestações de 1985 e por outros como oriundas do contexto etíope. Em conversas com Sevat, Aviva, Reuan e Gal a manifestação de 1985 contra o Rabinato foi descrita como o momento que teria dado início aos conflitos e rivalidades entre imigrantes etíopes de diferentes origens étnicas. De acordo com eles a divisão entre imigrantes de Tigray e de Amhara teria sido um dos desdobramentos da manifestação. Ainda que esta tenha sido a versão mais recorrente em campo é preciso não desconsiderar a possibilidade de que o encontro com Israel possa ter apenas agravado ou tornado mais visível as diferenças que já existiam entre Beta Israel de distintas regiões no contexto etíope. Rosen (1987) em artigo sobre as semelhanças e diferenças entre os Beta Israel de Tigray e de Gondar parece indicar que estas diferenças já existiam no contexto etíope e que Beta Israel de Tigray, por terem usufruído de mais direitos e devido a relações mais amistosas com os cristãos, eram mais assimilacionistas e influenciados pelo meio cristão do que os Beta Israel de Gondar.

²⁷ O uso das aspas busca chamar a atenção para a maneira como a maleabilidade da política de absorção é apenas aparente uma vez que a suspensão da obrigatoriedade da conversão simbólica não pôs fim ao escrutínio do Rabinato sobre a vida de sujeitos etíopes israelenses a fim de verificar caso a caso seus pertencimentos ao judaísmo nem implicou na aceitação sem questionamento da “judaicidade” de cidadãos israelenses de origem etíope.

²⁸ Além da matrilinearidade a conformidade com a *Halachá* também é critério importante na definição de “judeu” utilizada pelo Rabinato uma vez que mesmo alguém que seja filho de mãe judia pode não ser reconhecido como judeu dependendo das circunstâncias de seu nascimento. Como veremos mais para frente.

terem passado por conversão transforma-se em motivo para dúvidas e questionamentos. Causando-lhes sensação de discriminação e violação de seus direitos de cidadãos, experiência que muitas vezes não compartilham com imigrantes de origem tigray que, por terem passado por processo de conversão, não se deparam com estes tipos de constrangimentos.

Em decorrência dos diferentes posicionamentos adotados por imigrantes etíopes com relação ao judaísmo ortodoxo, os *Beta Israel* de Tigray e de Amhara (e Gondar) - que na Etiópia se distinguiam por diferenças regionais, étnicas e linguísticas²⁹ - em Israel passaram a se diferenciar também por suas práticas religiosas e culturais. E com o tempo a origem regional etíope acabou transformando-se em classificação utilizada por sujeitos etíopes israelenses para diferenciar comportamentos e atitudes adotadas por sujeitos *Beta Israel* no contexto israelense, conforme veremos a seguir.

Relações de comensalidade em Israel

O conceito de *kashrut*³⁰ que era familiar a grande parte dos *Beta Israel* na Etiópia não coincide com o conceito de *kashrut* utilizado em Israel. Os animais considerados lícitos pelo “judaísmo etíope” e pelo “judaísmo israelense” são os mesmos, mas as formas de abate do animal, de limpeza e preparo da carne são distintas. Na Etiópia a aquisição de carne geralmente se dava através da compra conjunta de animal realizada por algumas famílias da mesma localidade. O animal era adquirido vivo, depois sacrificado e sua carne repartida³¹ entre os compradores. O abate e a limpeza da carne eram trabalhos desempenhados pelos homens³² e seu preparo e condimentação eram tarefas realizadas pelas mulheres que a fim de garantir a conservação da carne a cortavam em longas tiras que salgavam e estendiam sobre varal, onde as tiras de vermelho intenso permaneciam por alguns dias.

²⁹ A Etiópia conta com mais de oitenta línguas diferentes. Etíopes de origem amhara são falantes de amárico, que conta com o status de língua oficial, e os etíopes de origem tigray são falantes de tigrínia.

³⁰ Leis judaicas relacionadas à alimentação e conduta pautadas em conceito de “pureza”.

³¹ De acordo com Aviva a carne era dividida em pequenos montes e repartida entre os compradores através de sorteio.

³² Não é sempre que as tarefas são divididas assim em Israel entre homens e mulheres etíopes sendo comum que homens realizem também o preparo da carne, sobretudo por ocasião de festividades. Conforme pude observar em conversas, também na Etiópia a divisão das tarefas entre homens e mulheres contava com certa flexibilidade. Embora as mulheres tenham sido descritas realizando “trabalho de dentro” (cuidado da casa, dos filhos e da horta localizada nas proximidades da casa, fabrico de cerâmicas) em oposição aos homens que foram descritos fazendo “trabalho de fora” (agricultura e fabrico de ferramentas) as mulheres também trabalhavam fora (vendendo suas cerâmicas e artesanatos nas feiras e auxiliando seus pais e maridos na agricultura) e os homens também trabalhavam dentro (manejaando o tear e produzindo roupas para suas famílias e para venda).

Diferente do que acontecia na Etiópia, onde o animal era abatido por homens leigos de acordo com os preceitos literais contidos na *Torá*, em Israel os trabalhos de seleção e abate do animal e a limpeza da carne são desempenhados por *shochet* que é um profissional treinado e autorizado a realizar todos estes procedimentos de acordo com as leis de *kashrut* em vigor no judaísmo ortodoxo. Para que a carne (e outros alimentos) seja considerada própria para consumo de acordo com as leis de *kashrut* do judaísmo ortodoxo é necessário não apenas que ela seja abatida por *shochet*, mas também que seja preparada em ambiente *kasher* e que passe por processo de kasherização³³. Um dos componentes das leis de *kashrut* observadas pelo judaísmo ortodoxo é a separação estrita e total entre carne e leite (e seus derivados). Para que a cozinha judaica seja considerada *kasher* de acordo com a interpretação ortodoxa é necessário que conte com utensílios distintos: uns dedicados ao preparo e ao consumo de laticínios e de alimentos que contenham leite em suas composições, outros utilizados para carnes e seus derivados.

Na Etiópia a prática era outra e tal separação não era familiar. Carne e leite se encontravam com frequência nas panelas uma vez que era costumeiro refogar a carne na manteiga caseira que ficava armazenada em grandes jarros de cerâmica. “A manteiga ficava bem amarelinha” recordou Aviva certa vez dizendo que “era uma delícia com carne”. A Aviva de hoje mantém sua cozinha *kasher*, e sob influência de seu contato com novas interpretações das leis de *kashrut*, enxerga a extravagância culinária de outrora como equívoco que praticavam sem saber por culpa dos *qessim* que, segundo ela, “sabiam da proibição e não falaram nada”³⁴.

“*Lá era um só prato, um só coração. Em Israel é cada um com seu prato, cada um com sua comida*”, disse-me Aviva certa vez, me presenteando com bonita metáfora. Ao descrever o tempo de outrora dizendo que “*lá era um só prato, um só coração*” Aviva transformou o prato

³³ O processo de “kasherização” da carne consiste em sua lavagem minuciosa em salmoura a fim de drenar o sangue. Aviva me descreveu as etapas do processo de kasherização que ela aprendera em Israel dizendo que não adiantava apenas abater de acordo com as regras de *kashrut*, era preciso também limpar a carne da maneira correta para retirar-lhe o sangue. “*Mas não é só pôr na água com sal, deixar um pouco e colocar na panela... Antes de mais nada é preciso lavar a carne direito, colocar sal e deixar em peneira para que sangue desça para depois lavar e então preparar*”.

³⁴ Ao dizer que os *qessim* sabiam que era proibido comer carne com manteiga, “*mas não falaram nada*” Aviva chamou atenção para o papel dos *qessim* na tradução e transmissão de conhecimento religioso no contexto etíope onde o acesso às informações em *ge'ez* contidas no *Orit* (*Torá*) era domínio quase que exclusivo dos *qessim* que estavam entre os poucos que conheciam esta língua ritual e a traduziam para os congregantes. Sevat comparou seu acesso à *Torá* na Etiópia e em Israel dizendo que, enquanto na Etiópia ele dependia dos *qessim* para ter acesso à *Torá*, em Israel seu conhecimento do hebraico lhe garantia a possibilidade de verificar diretamente as passagens nas Escrituras e de estudá-las, assim como outras literaturas relacionadas. À luz do que ele aprendeu em Israel Sevat considera, assim como Aviva, algumas das práticas religiosas de outrora como equivocadas. Apesar do entusiasmo de Sevat com sua nova situação o analfabetismo ainda é elevado entre imigrantes etíopes mais velhos e o domínio da língua hebraica em muitos casos é limitado o que faz com que o acesso de muitos etíopes israelenses à religião continue a ser mediado por líderes religiosos.

compartilhado em símbolo da unidade³⁵ dos Beta Israel na Etiópia para a seguir enfatizar a desunião entre “etíopes” no “*aqui*” israelense onde alguns sujeitos de origem etíope mantêm certas práticas religiosas e as leis de *kashrut* que lhes eram familiares na Etiópia e/ou as conciliam de diversas maneiras com as práticas religiosas que conheceram em Israel enquanto outros seguem as leis de *kashrut* do judaísmo ortodoxo³⁶.

Enquanto na Etiópia a comensalidade da carne (e o compartilhamento do prato³⁷) era realizada entre sujeitos semelhantes em religião de maneira que distinguia os Beta Israel de outros grupos, em Israel, em decorrência dos diferentes posicionamentos adotados por imigrantes etíopes com relação à prática religiosa e às leis de *kashrut*, o compartilhamento da carne passou a diferenciá-los entre si.

Entre os sujeitos etíopes em Israel existem aqueles que adquirem o animal vivo e persistem realizando abates sem a utilização de *shochet* tal como estes eram feitos na Etiópia, enquanto outros só comem carne abatida por *shochet* ou obtida em supermercados e açougues³⁸ que contam com certificado de *kashrut*, como fazem também a maioria dos demais israelenses. Alguns mantêm leite e carne separados em suas cozinhas enquanto outros ainda permitem que estes dois ingredientes se encontrem nas panelas. Em decorrência destas variações de *kashrut* entre imigrantes etíopes as visitas entre sujeitos Beta Israel se tornaram mais complicadas em Israel do que era costumeiro no contexto etíope³⁹.

³⁵ A maneira coesa e harmoniosa como os Beta Israel me foram geralmente descritos por homens e mulheres da horta precisa ser ponderada tendo em vista que os Beta Israel na Etiópia eram agrupamentos dispersos autônomos e descentralizados ligados por vínculos religiosos, culturais e familiares. Além disso, apesar do tom saudosista presente na descrição da unidade da “comunidade” de outrora, encontrei em muitas conversas na horta referências aos “judeus das aldeias” e aos “judeus das cidades” e às suas supostas diferenças. Em várias circunstâncias me deparei com comentários críticos a respeito dos “judeus das cidades” e de seus compromissos com a prática religiosa. Sevat louvou a prática religiosa e pureza dos Beta Israel das aldeias dizendo que na cidade era “*tudo misturado*” e lançou dúvidas a respeito do cumprimento dos preceitos religiosos entre os da cidade. Reuan, que se mudara para cidade após casar, por sua vez fez, questão de enfatizar que na cidade eles também mantinham as práticas religiosas e rituais de purificação.

³⁶ É preciso deixar claro que os posicionamentos a respeito das leis de *kashrut* são tão variados entre sujeitos etíopes israelenses quanto entre os demais israelenses sendo possível observar conciliação de diferentes interpretações a respeito das leis alimentares pelos mesmos sujeitos em diferentes contextos.

³⁷ No contexto etíope não era apenas o compartilhamento do alimento que marcava o pertencimento de um sujeito a um determinado grupo era costume também que a **injera** fosse servida em uma única travessa para hóspedes correligionários e para familiares.

³⁸ A aquisição de carne em mercado não é apenas uma escolha que manifesta filiação a uma certa interpretação das leis de *kashrut*. Considerações de ordem econômica também pesam na decisão. A compra de animal em conjunto é mais onerosa o que faz com que esta não seja uma opção viável para grande número de famílias ou que se realize apenas por ocasiões de celebrações. É interessante mencionar também que mesmo entre aqueles que adquirem carnes bovinas e caprinas através da compra conjunta de animais vivos adquirem carnes de frango e de peixe em mercados e açougues.

³⁹ As relações de comensalidade da carne, que na Etiópia diferenciavam os Beta Israel dos demais grupos religiosos etíopes, em Israel não correspondem à divisão entre “etíopes” e “israelenses” uma vez que não existe consenso a respeito das leis de *kashrut* entre imigrantes etíopes e que é possível encontrar sujeitos etíopes

Tais diferenças de abordagem deram início a rugas no interior da “comunidade” formada por imigrantes etíopes e mesmo no interior das famílias à medida que estes imigrantes passaram a “recusar carne”⁴⁰ durante visitas uns aos outros.

Toda vez que Alefeth, irmã de Aviva, a visitava ela comia **injera** pura ou apenas com **tcheu** (condimentos, pimenta). Numa destas ocasiões Efrat comentou a atitude de Alefeth, sua tia, com ar condenatório “*depois de tudo o que vocês passaram pelo caminho, depois de tanta oração, de tanto desejo de chegar em Israel, depois de tudo isso chegar aqui e não aceitar a religião...*” interpretando a recusa da carne preparada por Aviva de acordo com as regras de *kashrut* normativas em Israel como sinônimo de rejeição da religião normativa em Israel. Em resposta curta e objetiva Alefeth disse que seguia “*a Torá, não a shulchan aroch*”⁴¹ reafirmando sua filiação ao judaísmo que praticava na Etiópia - onde as interpretações rabínicas e códigos legais como aquele contido no *shulchan aroch* não lhe eram familiares. Alefeth não via motivos para abandonar as práticas judaicas de outrora. Efrat, por sua vez, interpretava algumas práticas do “*judaísmo etíope*” como “equivocadas”.

O tom condenatório de Efrat me fez lembrar do incômodo manifestado certa vez por Sevat ao dizer que o “*problema*” era que “*os etíopes não tinham aceitado a Torá em Israel*” e que em vez disso tinham ficado “*presos à concepção etíope, resistindo às práticas religiosas e às interpretações da Torá, dos sábios e dos rabanim*”. Para Sevat “*a chave para entrar em Israel é a religião*”. Mas era também mais do que isso. Segundo ele apesar dos Beta Israel terem entrado em Israel por serem judeus seria necessário também “*aprender a ser judeus*” como seus anfitriões, os donos da casa e das regras: “*É como chegar na casa de alguém. O fato de ter sido convidado e se encontrar no interior da casa não significa que se possa fazer o que quiser. As regras são as do dono da casa, ele que tem a chave. Em Israel a chave é a religião*”.

Uma vez em Israel Sevat se dedicou ao aprendizado da religião dos anfitriões e atualmente conta com certificado de *shochet* que o habilita a abater animais de acordo com os

israelenses que não consomem carne preparada por “etíopes” mas aceitam aquela que é preparada por “israelenses”.

⁴⁰ É preciso levar em conta que nem sempre a comida é rejeitada apenas por razões religiosas. Os motivos para a recusa poderiam ser outros. Em muitas circunstâncias ouvi mulheres etíopes israelenses atribuírem suas recusas em comer carne em visitas à “falta de higiene” de algumas mulheres etíopes. O ato de recusar carne oferecida me foi frequentemente descrito como ofensa que era retribuída na mesma moeda de maneira que a rejeição em alguns casos poderia ser melhor descrita como um ato de retaliação do que interpretada apenas como expressão de posicionamento religioso diferente.

⁴¹ Código legal judaico compilado por Joseph Caro *circa* 1500 e que permanece sendo considerado o código de jurisprudência judaico de referência. A *shulchan Aroch* se divide em quatro partes que abordam leis referentes a orações e festivais religiosos, concernentes à caridade (*tzedaká*), estudo da Torá e leis dietéticas (*kashrut*), casamentos, divórcios e direito civil.

procedimentos rituais de *kashrut* que são reconhecidos em Israel. A filiação de Sevat ao judaísmo ortodoxo se manifestava em sua conduta. Diferente dos outros homens que participavam das atividades da horta, Sevat não cumprimentava as mulheres com aperto de mão - como é costumeiro entre os demais que muitas vezes também adicionavam beijos nas bochechas ao cumprimento - uma vez que o contato físico entre homens e mulheres é considerado tabu entre os “religiosos” (*dati'im*) em Israel.



Sevat e sua colheita de milho

Em decorrência destes desacordos com relação à prática religiosa e às leis alimentares imigrantes etíopes passaram a acionar estratégias parecidas com aquelas que utilizavam na Etiópia em suas relações com outros grupos religiosos a fim de contornar suas diferenças com relação às leis de *kashrut*. Enquanto na Etiópia era costumeiro servir hóspedes não correligionários com “alimentos neutros” como molhos e pastas de origem vegetal em Israel tornou-se comum que anfitriões etíopes israelenses ofereçam alimentos alternativos à carne que sejam passíveis de consumo mesmo para aqueles que não compartilham de suas interpretações e de suas práticas de *kashrut*⁴². Como, por exemplo, molhos e pastas vegetarianas que servem como alternativa ao molho feito com carne que acompanha a **injera** ou mesmo a escolha por

⁴² Em algumas circunstâncias, no entanto, nem mesmo as opções vegetarianas são consideradas viáveis por convidados - especialmente no caso daqueles que seguem o judaísmo ortodoxo - por terem sido preparadas em cozinha não *kasher* o que faz com que sujeitos etíopes israelenses em algumas ocasiões levem seus próprios alimentos de casa. Como me contou Mazal certa vez dizendo que durante uma comemoração de casamento da qual havia participado um dos irmãos do noivo chegara à festa guarnecido com sua própria comida causando indignação em sua mãe.

tipos de carne mais “neutras” como frango e peixe que são obtidas em mercados e açougues e contam com certificado de *kashrut*.

“Judaísmo etíope” e “judaísmo israelense”

A guarda do sábado e a observância das leis alimentares e dos preceitos de purificação ritual apareceram com frequência nas falas dos sujeitos etíopes israelenses como exemplos de práticas que os diferenciavam de seus vizinhos não judeus na Etiópia. Estas mesmas práticas religiosas, que na Etiópia os distinguiam dos demais grupos religiosos, passaram a distingui-los dos israelenses e entre si à medida que sujeitos de origem etíope adotaram diferentes atitudes com relação ao judaísmo ortodoxo e ao “judaísmo etíope”⁴³.

As práticas que lhes eram familiares na Etiópia foram comparadas por alguns destes sujeitos àquelas observadas pelos judeus israelenses. “*Na Etiópia era tudo limpo, puro. Aqui não*” me disse Aviva em referência às leis de pureza que também apareceram em outras falas, principalmente nas falas das mulheres, que geralmente lembraram do isolamento durante o período menstrual e contrastaram a prática com o que observavam entre os “israelenses” entre os quais é comum que a mulher frequente a sinagoga mesmo durante seu período menstrual. Prática que causava indignação em Aviva, Tova, Yesharag e outras tantas mulheres etíopes israelenses por ser vista como forma de poluir, contaminar o espaço sagrado da sinagoga.

Muito embora os judeus religiosos em Israel também observem o sábado como dia de guarda, era comum encontrar comentários a respeito da maneira como na Etiópia eles “*guardavam o sábado direito*” e melhor do que os israelenses. Muitos mencionaram que o caráter distintivo do sábado influenciava até mesmo o vestuário. Aos sábados era costume vestir roupas soltas, sem cintos, e sem apertos para que o corpo pudesse descansar e calçar sandálias sem fivela uma vez que mesmo o ato de afivelar calçado era considerado trabalho. Entre os Beta Israel acreditava-se que o sábado, tomando a forma de mulher, dava voltas pela aldeia procurando quem estivesse fazendo alguma atividade ilícita no dia santo como: trabalhar,

⁴³ Nas falas e nas práticas da maioria dos homens e mulheres da horta era possível observar atitude ambivalente com relação tanto ao “lá” etíope quanto ao “aqui” israelense. Eles - que geralmente conciliam práticas e costumes religiosos “etíopes” e “israelenses” - teceram críticas a algumas práticas que lhes eram familiares na Etiópia e que agora reinterpretem como práticas em desacordo com o texto da *Torá*. Mas ao mesmo tempo enalteceram o “judaísmo etíope”, descrito em inúmeras ocasiões como “mais puro” e mais estritamente de acordo com o texto sagrado. E em algumas circunstâncias manifestaram desconfiança a respeito de outras literaturas religiosas utilizadas pelos ortodoxos e religiosos judeus dizendo que “*essas coisas todas não estão na Torá*”. Tanya Schwarz aborda este tipo de discurso - corrente entre muitos etíopes israelenses - de atribuição de caráter mais puro ao “judaísmo etíope” em “*Ethiopian Jews in Israel: Living well and becoming deaf*” e em “*Les plus purs des Juifs : D’Ethiopie en Israël, l’évolution des rituels de purification falashas*”.

acender fogo, jejuar, percorrer longos trechos a pé, atravessar rio e manter relação sexual⁴⁴. As maiores críticas que encontrei sobre a maneira como os “*israelim*” (israelenses) guardavam o sábado diziam respeito ao uso de plataformas elétricas para conservar os alimentos quentes durante o sábado, à realização de jejuns no dia santo e de atividades como tomar banho e fazer sexo⁴⁵.

A despeito das referências frequentes dos sujeitos etíopes israelenses às diferenças entre o “judaísmo israelense” e o “judaísmo etíope” seus comportamentos se mostraram nuançados na prática de maneira que tornava possível observar certo grau de abandono de alguns elementos do “judaísmo etíope” mesmo entre sujeitos que se mantiveram mais fiéis às tradições religiosas de outrora e a preservação de certos elementos do “judaísmo etíope” entre sujeitos que adotaram o “judaísmo israelense”.

Em algumas circunstâncias a conciliação destas práticas era facilmente observável como, por exemplo, quando sujeitos etíopes israelenses incorporavam preces tradicionais do judaísmo ortodoxo àquelas que lhes eram familiares no contexto etíope. Em outros momentos a conciliação era mais sutil e menos perceptível conforme se observava quando práticas do judaísmo ortodoxo eram ressignificadas sob influência de elementos religiosos que lhes eram familiares no contexto etíope.

Ressignificação que se observava, por exemplo, com relação às leis de purificação. Muito embora os rituais de isolamento e purificação que eram familiares aos Beta Israel tenham sido quase que completamente abandonados no contexto israelense antigas noções de “pureza” e “impureza” continuaram orientando e influenciando a relação que muitos sujeitos de origem etíope estabeleciam com o judaísmo normativo em Israel. Por exemplo: apesar de as mulheres judias de origem etíope não observarem mais o isolamento durante o período menstrual e pós-parto como outrora, muitas não frequentavam a sinagoga durante este período que era considerado “impuro” no Velho Testamento e na Etiópia, diferenciando-se, com isso, de outras mulheres religiosas judias.

Mesmo durante o desempenho de novas práticas religiosas que foram adotadas em Israel era possível observar a influência de paradigmas que lhes eram familiares na Etiópia. O costume judaico de acender vela marcando o início do *shabat* (sábado) ao pôr-do-sol de sexta-feira é um bom exemplo disso. Este costume - que não era praticado na Etiópia - em Israel se tornou prática

⁴⁴ Para mais detalhes sobre as leis do sábado entre os Beta Israel v. “*Te’eza Sambat Commandements du Sabbat*” de Joseph Halevy.

⁴⁵ Os judeus ortodoxos consideram a prática de atividade sexual aos sábados como *mitzvá* (preceito/mandamento).

corrente entre mulheres etíopes com uma diferença: enquanto as demais mulheres judias israelenses acendem a vela do sábado sem restrições, muitas etíopes não a acendem durante período de fluxo menstrual ou no período pós-parto por acharem que assim fazer seria dessacralizar, poluir a santidade do sábado representada pela vela.

Muito embora os posicionamentos religiosos adotados por sujeitos etíopes sejam bem variados e que estes conciliem elementos do “judaísmo etíope” e do “judaísmo israelense” das mais variadas maneiras em seus cotidianos notei ser comum que sujeitos etíopes descrevessem a “comunidade etíope” em Israel dividida em três subgrupos principais que eram apresentados como exemplos de diferentes modos de conciliar o “lá” etíope e o “aqui” israelense.

“Tigrim”, “amharim” e “dat’im”

Ainda que tanto etíopes israelenses de origem amhara quanto os de origem tigray conciliem e ressignifiquem práticas religiosas do “judaísmo etíope” e do “judaísmo israelense”, notei ser comum durante nossas conversas que sujeitos etíopes israelenses descrevessem os etíopes Amhara (“*amharim*”⁴⁶) como menos assimilacionistas e mais conectados às práticas religiosas e culturais tradicionais do “judaísmo etíope” e que os etíopes Tigray (“*tigrim*”) fossem apresentados como mais abertos à influência do judaísmo normativo em Israel.

“Os *amharim*⁴⁷ tentam viver como se ainda continuassem na Etiópia, mantêm relações mais estreitas com os costumes de lá e são mais distantes dos israelenses” me disse Gal. “Os *amharim* são fechados, não gostam dos israelenses” falou Reuan. Enquanto os “*amharim*” me foram frequentemente descritos como mais próximos dos costumes e práticas religiosas de outrora, “vivendo como se ainda continuassem na Etiópia” os “*tigrim*” foram descritos orientados pelo desejo de assimilação⁴⁸/absorção na sociedade israelense e mais próximos dos

⁴⁶ Os imigrantes de origem **amhara** e de origem **tigray** são conhecidos entre os sujeitos etíopes israelenses respectivamente como “*amharim*” e “*tigrim*”. Neologismos formados pela junção entre radical etíope e a terminação plural hebraica “*im*”. Muito embora as categorias “*tigrim*” e “*amharim*” fossem utilizadas para descrever, respectivamente, etíopes de origem tigray e de origem amhara, não era sempre que estas categorias eram utilizadas para designar origem étnica/regional. Em muitas circunstâncias “*tigrim*” e “*amharim*” foram apresentados como diferentes maneiras de ser etíope em Israel. Nesses casos não correspondiam necessariamente a uma origem étnica/regional específica, mas sim a certos comportamentos e práticas adotados no contexto israelense.

⁴⁷ Em muitas circunstâncias os “*amharim*” (que incluíam aqueles oriundos de Gondar e arredores) eram também chamados de “*gondarim*”.

⁴⁸ Não é apenas entre os imigrantes etíopes que podemos encontrar estas associações. Haim Rosen (1987) descreve imigrantes de origem **tigray** como mais “assimilacionistas” e os imigrantes de origem **amhara** como mais resistentes ao contexto israelense e ao judaísmo ortodoxo. Com uma diferença: enquanto para Rosen as diferenças entre Beta Israel de origem **tigray** e de origem **amhara** já se faziam presentes no contexto etíope os sujeitos etíopes israelenses com os quais conversei expressaram resistência à ideia de que diferenciações entre Beta Israel de

“israelenses” e do judaísmo israelense normativo, mas não tão próximos dos costumes religiosos dos demais israelenses quanto os “*dati'im*”⁴⁹ - como costumavam se referir aos sujeitos que haviam retornado⁵⁰ ao judaísmo ortodoxo e se alinhado com o judaísmo normativo em Israel⁵¹.

“*Tigrim*”, “*amharim*” e “*dati'im*” apareceram nas falas de homens e mulheres da horta como exemplos de diferentes respostas de imigrantes etíopes ao contexto israelense e ao seu judaísmo normativo⁵². Nas descrições dos comportamentos associados a cada uma destas maneiras de ser “judeu etíope” era possível notar que os “*amharim*” e os “*dati'im*” apareciam em extremos opostos⁵³. Os “*amharim*” descritos vivendo como no passado e desempenhando costumes e práticas que eram normativos no “judaísmo etíope”⁵⁴. Os “*dati'im*”, por sua vez, foram descritos vivendo no presente e se comportando como outros judeus ortodoxos no “aqui” israelense. “*As pessoas aqui esqueceram das orações da Etiópia. Esqueceram de tudo. Jogaram fora. Agora ficam com o sidur [livro de orações judaicas] na mão, fazem oração gaguejando, sem entender em profundidade o que estão dizendo...*” disse Aviva.

amhara e **tigray** e descreveram as diferenças atualmente observadas como oriundas do contexto israelense. “*Na Etiópia não tinha isso de 'tigrim' e 'amharim' era todo mundo igual, todo mundo junto*”, contou-me Aviva. “*Tudo começou aqui! Começou por causa de abate, por causa de carne. Entre os amharim o abate é feito pelo qes. Sem certificado de kashrut sem nada. Os tigrim não. Solicitam abate feito por rabi com certificado. Foi aí que começou o desentendimento...*” contou-me Reuan.

⁴⁹ Enquanto “*tigrim*” e “*amharim*” são utilizados por sujeitos etíopes israelenses apenas em referência aos “etíopes”, “*dati'im*” se faz presente no discurso tanto de sujeitos israelenses quanto de israelenses de origem etíope. É como “*dati'im*” que os israelenses seculares (*hilonim*) se referem aos religiosos e é como “*dati'im*” que os etíopes israelenses se referem aos etíopes e aos israelenses que retornam ao judaísmo ortodoxo (*baalei tshuvá*).

⁵⁰ Quando alguém judeu passa a adotar a prática do judaísmo ortodoxo esta mudança é descrita como um “retorno” (*tshuvá*).

⁵¹ Referências aos “*amharim*” e aos “*dati'im*” se mostraram mais abundantes nas conversas do que aos “*tigrim*” cujas práticas religiosas foram menos comentadas por aqueles com quem conversei ou abordadas a partir do contraste com estes “outros” tipos etíopes. O que talvez se explique pelo fato de que a maioria dos homens e mulheres da horta era de origem **tigray** ou se identificava com as práticas religiosas associadas aos “*tigrim*”.

⁵² O alinhamento com o judaísmo normativo se deu acompanhado de algumas rejeições e reconfigurações do judaísmo que era praticado na Etiópia sob influência de abordagem mais dicotômica das relações entre Judaísmo e Cristianismo do que era comum no contexto etíope.

⁵³ Em Israel as disputas entre imigrantes etíopes e líderes religiosos é acompanhada, em muitas circunstâncias, de discursos de deslegitimação do “outro”. Observando-se que nesse contexto de disputa é comum que etíopes israelenses identifiquem suas comunidades de origem como verdadeiramente judaicas ou/e como praticantes do melhor judaísmo.

⁵⁴ Na Etiópia, assim como em Israel, era proibido acender fogo aos sábados e como não existia outra alternativa para manter o alimento aquecido o dia santo era caracterizado pelo consumo de comida fria. Em Israel alguns etíopes israelenses fazem uso de plataformas elétricas [*plata*] para o aquecimento do alimento e de bebidas aos sábados como é comum entre muitos outros israelenses. Os “*amharim*” não, eles continuavam seguindo o costume etíope: “*Os amharim não usam a prata, não tomam bebida quente no sábado e comem comida fria no sábado*” contou-me Aviva. “*No Pessach os amharim não comem carne, não comem derivados de leite como a gente fazia na Etiópia. Só matzá que preparam rapidinho [tchik-tchak] na frigideira e comem logo em seguida*”. Dina e Aviva também mencionaram que o **qes** dos “*amharim*” “*faz sacrifício no Pessach*” como era costume na Etiópia onde as instruções bíblicas relativas ao *Pessach* eram seguidas literalmente, o que incluía sacrifício de cordeiro e aspersão de seu sangue sobre umbral das portas.

As diferenças de prática religiosa entre imigrantes etíopes deram origem a distintas comunidades religiosas e congregações em Israel. Enquanto na Etiópia os residentes Beta Israel de uma mesma aldeia compartilhavam das mesmas práticas religiosas e culturais e frequentavam a mesma sinagoga - que geralmente era a única da aldeia ou a mais próxima do lugar onde moravam - em Israel os imigrantes etíopes não necessariamente compartilham das mesmas práticas religiosas e culturais, o que faz com que muitos sujeitos que são vizinhos entre si se dirijam a distintas sinagogas a fim de atender ao serviço religioso.



Lemlém assando matzá (pão sem fermento) ao estilo Beta Israel

Foi o que observei em Beer Sheva onde aos sábados era possível observar diversos fluxos de homens e mulheres etíopes israelenses, vizinhos de Aviva, tomando diferentes rumos pela manhã ao se dirigirem às distintas sinagogas localizadas nos arredores. Uns caminhando em direção à sinagoga caracterizada por serviço religioso mais parecido com aquele do contexto etíope⁵⁵ (ou “sinagoga dos **amharim**” como era usualmente chamada pelos homens e mulheres da horta), outros (como Aviva e a maioria dos participantes) seguindo para a sinagoga etíope que segue os moldes do judaísmo ortodoxo - conhecida como “sinagoga dos **tigrim**”⁵⁶. Além, é

⁵⁵ Caracterizado por orações em **ge'ez** (língua litúrgica etíope) e condução do serviço pelo **qes**.

⁵⁶ Como era conhecida a sinagoga que faz parte das instalações da ONG Shavu Banim. O formato cônico de seu telhado, que remete à arquitetura que caracterizava as construções nas aldeias etíopes, era testemunha de seu

claro, de outros tantos que tomavam o caminho oposto em direção a outras sinagogas ortodoxas que não eram “sinagogas etíopes”⁵⁷ e eram frequentadas por israelenses e “*dati'im*” etíopes.

Devido a transformações nas práticas religiosas dos Beta Israel, no contexto israelense “*tigrim*” e “*amharim*” atuam não só como marcadores de diferença de origem e língua como passaram a funcionar como categorias utilizadas por sujeitos etíopes israelenses a fim de designar diferentes práticas culturais e religiosas e neste segundo modo de uso não correspondem necessariamente a uma origem regional ou étnica específica, mas sim, a certas práticas e comportamentos adotados no contexto israelense.

As variações entre as práticas religiosas e os costumes observados por distintas congregações e comunidades de origem etíope faz com que em muitas circunstâncias “*tigrim*”, “*amharim*” e “*dati'im*” se tratem como “outros” e que alguns etíopes israelenses vejam o casamento de seus filhos com membros de outros grupos etíopes com desaprovação. Ao longo de conversas encontrei alguns “*tigrim*” que disseram que não queriam ver seus filhos casados com “*amharim*”, alguns “*dati'im*” que expressaram preferência por casamento com outros “*dati'im*” e alguns “*amharim*” não queriam que seus filhos casassem com “*tigrim*”⁵⁸.

caráter particular, mas em seu interior em vez de preces em **ge'ez** proferidas por **qes**, como era costumeiro na Etiópia, as preces entoadas eram aquelas tradicionalmente encontradas no *sidur* (livro de orações judaicas) de maneira que qualquer judeu que visitasse a sinagoga achava ali as mesmas palavras e ritmos que lhes eram familiares. Apesar de ter sido construída para atender à “comunidade etíope” a presença de outros israelenses na sinagoga da Shavu Banim testemunhava do caráter normativo do serviço religioso nela realizado sob a liderança de dois *rabanim* (plural de rabi) etíopes formados em instituições de ensino religioso israelense (*yeshivot*). De acordo com Aviva antes da construção da Sinagoga da Shavu na década de 1990 eles realizavam os serviços religiosos em uma casa. No início o serviço religioso fora conduzido por **qes**, depois, conforme foram aprendendo hebraico foram mudando – “*abrindo a cabeça*”, segundo ela – depois, “*os mais novos, os jovens da comunidade, passaram a estudar em Yeshivot*” e assim foram incorporando o judaísmo normativo. Certa vez Aviva comentou em conversa na casa de Deganit que em muitas ocasiões observou que quando o **qes** ocasionalmente se levantava para fazer preces em **ge'ez** na sinagoga da Shavu Banim durante o serviço religioso, como era costumeiro na Etiópia, muitos dos congregantes etíopes deixavam a sinagoga, saíam carregando o *sidur* na mão e continuavam a rezar do lado de fora.

⁵⁷ Isto é, não são sinagogas voltadas à “comunidade etíope” nem lideradas por etíopes israelenses como é o caso das sinagogas costumeiramente descritas por sujeitos etíopes de *Beer Sheva* como a “sinagoga dos **tigrim**” e a “sinagoga dos **amharim**”.

⁵⁸ Em algumas ocasiões estas objeções foram acompanhadas pela reprodução de estereótipos associados à “comunidade etíope” e ao “imigrante etíope” (e.g.: “primitivos”, “atrasados”, “ignorantes”, “alcoólatras”, “violentos”, “portadores de HIV”) de maneira que parecia reproduzir visão negativa que eu havia encontrado em conversas com alguns israelenses a respeito da “comunidade etíope”. Algumas vezes estas percepções negativas foram atribuídas pelos participantes da horta aos “etíopes” - assim mesmo na terceira pessoa - de maneira geral. Em outras tantas, no entanto, os participantes fizeram referência a “tipos de etíopes” específicos (como “*tigrim*”, “*amharim*”, “*imigrantes recentes*”, “*falash mura*”) aos quais associaram certas características negativas atribuídas à “comunidade” (e.g.: “os **tigrim** são bêbados”, “os **amharim** são violentos”).



Michal e Tziona

“Tigrim” e “amharim” e os conceitos de “comunidade” na horta

Apesar de a horta da Shavu Banim ser chamada de “comunitária” (*kehilatit*) a comunidade formada pelos participantes das atividades de horticultura não fazia parte do processo decisório. Na horta o trabalho era comunitário, as decisões não. Estas ficavam a encargo dos funcionários que também eram responsáveis pelo controle das atividades e dos recursos. De modo que ainda que os participantes tentassem expressar suas capacidades criativas e agir com autonomia, eles continuavam inseridos em espaço que não os reconhecia como agentes.

Ao longo dos meus mais de dois anos na horta os funcionários⁵⁹ mantiveram os participantes afastados do processo deliberativo tomando decisões sem consultá-los e recriminando suas brigas e objeções como exemplo de infantilidade mais adequados em “jardim de infância”, sem notar que eles mesmos tratavam os participantes como crianças cujas opiniões não eram consideradas e cujas peraltagens eram punidas com castigo⁶⁰. Não era fortuito,

⁵⁹ Funcionários da horta também demonstraram – sobretudo Tenat, Nati e Natan – respeito pelos participantes em muitas circunstâncias nas quais adotaram atitude diferente do paternalismo costumeiro e criaram a possibilidade de diálogo com as mulheres e homens da horta. Mas geralmente as decisões mais importantes para o funcionamento da horta eram tomadas sem consultar os participantes cujas sugestões e ideias eram geralmente desconsideradas.

⁶⁰ O contrato (redigido pelos funcionários) que era entregue aos participantes para que fosse assinado consistia numa longa lista de regras que deveriam ser seguidas pelos participantes sob pena de punição. A assimetria entre participantes e funcionários caracterizava também a aplicação de punições na horta onde ofensas dirigidas a funcionários eram punidas com mais severidade. Isso porque conforme explicou Nadav - estudante universitário que auxiliava na horta: “*que eles briguem entre eles é uma coisa, agora quando as ofensas chegam até os funcionários é preciso dar basta*”.

portanto, que em muitas circunstâncias, ao falarem sobre suas relações com os funcionários, muitos participantes relembassem de suas experiências como imigrantes recentes (*olim hadashim*) nos Centros de Absorção.



Farede



Eliahu

Apesar de não serem tratados como agentes, a agência dos participantes vinha à tona com frequência. O controle dos funcionários sobre as ferramentas, mudas, sementes e outros recursos era driblado por eles que traziam ferramentas próprias e preparavam mudas em casa ou compravam mudinhas e sementes que geralmente compartilhavam com alguns de seus companheiros. Além disso, as decisões dos funcionários acabavam muitas vezes sendo rejeitadas na prática, reajustadas aos interesses dos participantes que assim conseguiam neutralizar parte do controle exercido pelos funcionários e brechar as decisões vindas de cima invertendo com isso, ainda que temporariamente, a hierarquia da horta.

Em muitas ocasiões os participantes tiravam proveito da falta organização (e desacordos) dos funcionários ou mesmo influenciavam suas decisões de maneiras que lhes eram favoráveis. Outras estratégias incluíam a utilização do relacionamento mais próximo com Tenat para a obtenção de favores e privilégios. Já no caso de participantes que não contavam com a benevolência de Tenat, era durante sua ausência que buscavam a garantia de vantagens. Foi o que aconteceu quando, na ausência de Tenat, Michal e Reuan pressionaram Gal, que a substituíam, para que ampliasse os limites de seus canteiros. Gal, que era novo na tarefa, acabou cedendo à

pressão. Tão logo obtive seu aval, Michal transferiu várias mudas de milho para o novo espaço conquistado porque sabia que Tenat se oporia quando voltasse e que seria muito mais difícil perder o pedaço de terra adicional caso já es tivesse sido ocupado, “colonizado” por ela.



Reuan



Rebevu

Michal tentou se beneficiar novamente durante outra ausência de Tenat. E quando Nadav ficou a encargo da horta ela tentou convencê-lo a ajudá-la a melhorar a adubação de seu canteiro. Era coisa simples, ela argumentou. Ele tinha um carro, ela precisava de mais esterco. Queria que ele lhe trouxesse um saco de adubo. Ela lhe pagaria, explicou. Nadav por sua vez respondeu com metáfora: *“a horta é como a casa de Tenat e ela está viajando então eu não posso decidir as coisas na ausência dela”*. Michal não titubeou: *“Se é assim então você pode entregar o esterco na minha casa”*. Nadav, achando que não havia sido bem compreendido, olhou para mim pedindo que eu explicasse para ela. *“Ela entendeu”* eu respondi achando graça da maneira como Michal havia manipulado a metáfora de Nadav. Se o fato da horta “ser como” a casa de Tenat era motivo para que Nadav não a ajudasse ele poderia entregar o adubo na casa de Michal, casa que de fato “era dela” e, melhor, tudo isso sem desrespeitar o espaço de Tenat.

Não obstante o funcionamento da horta se caracterizasse pelo controle dos funcionários, o fato desta se encontrar dividida em canteiros individuais e coletivos implicava, na prática, na coexistência de espaços que ofereciam distintos graus de autonomia aos participantes.



Arando a terra para o plantio

Nos canteiros individuais cada participante contava com autonomia sobre o que plantar, como plantar e o que fazer com a colheita. Nos canteiros coletivos, por sua vez, as decisões e as atividades eram usualmente coordenadas pelos funcionários. Estas diferenças de autonomia tinham impacto sobre a participação nas atividades: enquanto os canteiros individuais eram trabalhados constantemente, os canteiros coletivos permaneciam abandonados pelos participantes que na maioria das vezes precisavam ser convocados (muitas vezes sem sucesso) a lidar com a terra compartilhada frequentada por ervas daninhas.

A falta de interesse e de cooperação dos participantes no que dizia respeito às atividades no canteiro coletivo volta e meia era assunto entre os funcionários. Nas falas de funcionários como Tenat, Nati e Natan o canteiro coletivo foi muitas vezes descrito como símbolo de coesão e cooperação dos participantes e seu estado de abandono considerado motivo de embaraço e frustração que buscavam remediar por meio de admoestações que lembravam os participantes da importância de “*trabalhar em grupo*” e do “*caráter comunitário*”⁶¹ da horta. Porque o

⁶¹ A importância do canteiro coletivo se fazia presente já no momento de idealização da horta cujo projeto original não previa a existência de canteiros individuais. A ideia inicial era que todos compartilhassem e cultivassem canteiros coletivos. Foram as objeções dos participantes e suas demandas por canteiros próprios, individuais, onde pudessem ter autonomia sobre o plantio e sobre a colheita que deram origem à horta dividida em canteiros individuais tal como eu a conheci. O canteiro coletivo só surgiu depois de um tempo e quase que por acaso. Conforme me contou Aviva tudo começou quando Adis, Farede e Sevat receberam canteiros particularmente pedregosos e difíceis no sorteio que repartiu a terra entre os participantes. A dificuldade com o solo de seus canteiros os levaram a desbravar área abandonada que até então não tinha dono. Juntos eles capinaram e prepararam o solo para o plantio. Quando estavam prestes a colonizar o novo pedaço de terra alguns outros participantes se manifestaram dizendo que eles não poderiam se valer daquele solo e que este deveria, em vez

canteiro compartilhado era usualmente interpretado pelos funcionários como o “lugar do coletivo” sua rejeição era equivocadamente lida como sinônimo de “*falta de espírito comunitário*” ainda que o desinteresse dos participantes pelo canteiro compartilhado pudesse ser também interpretado como predileção pela maior possibilidade de autonomia oferecida pelos canteiros individuais ou mesmo como indício de discordância entre participantes e funcionários acerca do conceito de “comunidade”.

Nas falas dos funcionários da horta os participantes eram descritos como parte de uma mesma “comunidade etíope” (*kehilá etiopit*). Já entre os participantes era comum notar a utilização de conceito menos abrangente de “comunidade”.

Enquanto os funcionários privilegiavam os canteiros compartilhados como espaço “comunitário” era comum que os canteiros individuais se tornassem, na prática, espaços de atividades coletivas. Ainda que cada um dos participantes tivesse um canteiro para si eles podiam ser vistos se auxiliando nas atividades desenvolvidas nos canteiros uns dos outros. Durante o preparo do solo os homens auxiliavam as mulheres, sobretudo as mais velhas, a arar a terra. Além disso era comum vê-los aguçando os canteiros uns dos outros e compartilhando suas colheitas, mudas e sementes. Nas relações de ajuda mútua que os participantes estabeleciam na horta eles privilegiavam parentes, amigos, vizinhos e afins de maneira parecida com o que lhes era familiar no contexto etíope, onde cada comunidade Beta Israel era formada por pequeno número de sujeitos ligados predominantemente por laços de parentesco e afinidade.

A diferença entre aquilo que os funcionários e os participantes entendiam por “comunidade” ficou mais clara no final de 2012 por ocasião da expansão da horta comunitária através da anexação de um terreno baldio adjacente à ONG.

A relativa paz até então em vigor na horta foi abalada mesmo antes da inauguração do novo anexo. Desde o instante em que a possibilidade de ampliação da horta foi aventada por Tenat, cerca de um ano antes, a alegria inicial com a notícia logo cedeu lugar a reclamações de participantes que ficaram consternados ao descobrirem que o novo pedaço de terra - que havia sido cedido pela prefeitura após longo período de negociações - não seria dividido entre eles. Naquela ocasião Tenat lhes explicou que a nova terra traria consigo novos participantes ao mesmo tempo em que relembrou que uma das funções importantes da horta era possibilitar o encontro entre “*membros da comunidade*”.

disso, se tornar coletivo. E foi assim que o canteiro coletivo se originou, de modo um tanto irônico, de um desentendimento do grupo.

Alguns participantes permaneceram calados enquanto outros não esconderam a irritação com a notícia⁶². Shemesh estava indignada: “*A gente trabalhou duro todos esses anos e agora que conseguimos mais terra outros a receberão?*” Mesmo Sevat e Aviva, geralmente mais calmos e compreensivos, manifestaram seus desacordos com tal ideia. Concordavam com Shemesh. “*A terra era deles que haviam trabalhado duro nela*”. Enquanto Tenat descrevia a horta como espaço que pertencia à “comunidade etíope”, os participantes a viam como lugar que lhes pertencia. Ou seja, que pertencia à “comunidade dos participantes veteranos”.



Resguardando as fronteiras

Quando a horta anexa foi enfim inaugurada a demarcação dos novos canteiros foi acompanhada por tensão e correria. Tão logo os novos canteiros eram demarcados pelos funcionários, os participantes corriam em busca de algo como pedras ou pedaço de madeira a fim de delimitar as novas fronteiras⁶³.

⁶² O tom de revolta não foi consenso. Yeshtarag, Tikva e Uvnesh manifestaram estar de acordo com Tenat e expressaram empatia pelos novos participantes que ainda lhes eram desconhecidos. “*Da mesma forma que a gente recebeu canteiro anos atrás também outros têm esse mesmo direito*” disse Yeshtarag.

⁶³ Fronteiras que não raras vezes se movimentaram, se alargaram de uma semana para a outra. Situação que persistiu até o início do plantio das mudas que estabilizaram as fronteiras até então móveis.



Preparando a nova horta para o cultivo

Muitos “participantes veteranos” descontentes com a entrada de novos participantes⁶⁴ passaram a se referir a estes últimos como “*olim hadashim*” (imigrantes recentes). Além do incômodo com a presença dos novos participantes - considerada injusta - o fato de que alguns dentre os novatos eram *amharim* foi interpretado por alguns participantes *tigrim* como invasão do espaço que lhes pertencia.

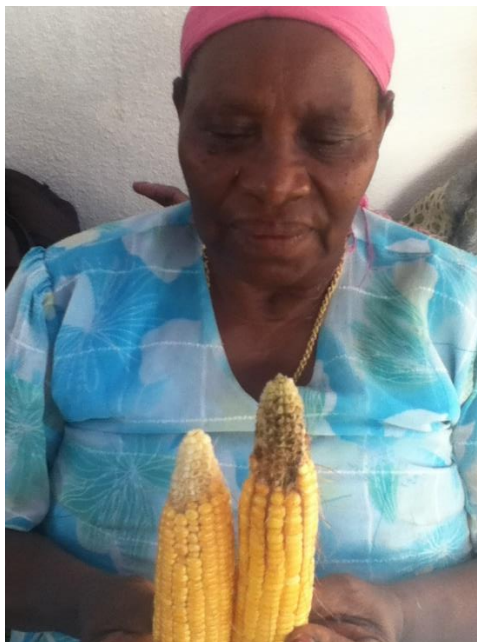
Os “*tigrim*” constituíam a maioria dos participantes das atividades da *Shavu Banim*. Predomínio que não era fortuito, mas resultado de disputas e rivalidades entre imigrantes etíopes que acabaram dando origem a maior concentração de *amharim* e *tigrim* em determinadas ONGs e em outros espaços dedicados à “comunidade” na cidade de *Beer Sheva*⁶⁵. Reuan foi uma das principais opositoras à presença dos “*amharim*” e manifestou incômodo em dividir os recursos da *Shavu Banim* com eles uma vez que, segundo ela, “*eles [os amharim] já tem horta na ONG deles, não precisam vir aqui*”⁶⁶.

⁶⁴ Com a criação da horta adicional o número de participantes mais do que dobrou: passando de 20 para mais de 40.

⁶⁵ Por exemplo, enquanto na *Shavu Banim* os *tigrim* eram maioria, em outra ONG, chamada *Beit Shmuel*, localizada a uns vinte minutos da *Shavu*, eram os *amharim* que predominavam.

⁶⁶ A ausência de referências aos “*dati'im*” durante conflitos na horta pode ser explicada não apenas pela ausência de rivalidades e animosidades específicas entre “*dati'im*” e “*tigrim*” em geral como também pelo fato de que os “*dati'im*” do jardim frequentavam a mesma sinagoga que a maioria dos demais participantes e estabeleciam com eles relações de sociabilidade. Os participantes “*amharim*”, por sua vez, frequentavam outra sinagoga e na maior parte das vezes não mantinham relações de proximidade com os participantes “*tigrim*”.

A fim de compreender o incômodo dos “*tigrim*” com a chegada de participantes “*amharim*” em espaço que consideravam lhes pertencer é preciso atentar para as mudanças experienciadas por agrupamentos Beta Israel no contexto israelense onde - além do já mencionado contato com o “judaísmo israelense” - a maior dependência de dinheiro no cotidiano e nas relações de reciprocidade também teve impacto sobre as relações de sociabilidade entre imigrantes etíopes.



Lea

Dinheiro e relações de sociabilidade e reciprocidade

Em Israel a subsistência dos sujeitos etíopes se tornou mais dependente da aquisição de dinheiro do que lhes era familiar na Etiópia. Como consequência, em Israel o dinheiro também se fez personagem mais importante no contexto das relações de reciprocidade. Enquanto na Etiópia as relações de reciprocidade geralmente se caracterizavam pela troca de favores e ajudas, em Israel elas passaram a incluir também a troca de valores.

Os valores em dinheiro que eram presenteados na Etiópia por ocasião de eventos sociais como velórios e casamentos eram módicos, já em Israel “*jogar dinheiro*” em festas se tornou

prática costumeira e onerosa dada a maior frequência de celebrações no contexto israelense⁶⁷ e ao aumento do valor a ser ofertado pelo convidado.⁶⁸

“Jogar dinheiro” (heb. *litzhok kesef*) é expressão muito utilizada em Israel em referência ao costume de entregar envelope com quantia em dinheiro por ocasião de festas de casamento ou outras celebrações como *bar/bat mitzvá*. Durante celebrações cada convidado deposita seu envelope devidamente identificado em urna lacrada localizada no salão de festas. O valor em dinheiro entregue por cada um dos convidados transforma-se em dívida que precisa ser posteriormente retribuída. O cálculo do valor a ser presenteado pelo convidado leva em consideração o saldo das relações de reciprocidade entre este e o anfitrião da festa. Em situações nas quais o saldo é zero, ou seja, quando nenhuma das duas partes tem retribuições pendentes, é costumeiro que o custo médio do serviço de catering seja o critério utilizado pelo convidado. O cálculo muda quando existem transações anteriores ainda não quitadas. Por exemplo, caso o convidado em questão estivesse participando do casamento de alguém que tempos antes lhe havia presenteado com quatrocentos *shkalim* por ocasião de algum evento (digamos que o *bat mitzvá* de sua filha) e verificasse que ainda não tinha devolvido a soma em alguma outra ocasião isso significava que precisaria entregar os quatrocentos, valor de sua dívida, mais um adicional uma vez que o valor da retribuição deveria sempre conter um pouco a mais. Os juro da reciprocidade social.

Nessas novas circunstâncias os convidados precisam desembolsar no mínimo cem ou duzentos *shkalim*⁶⁹ a fim de participar de celebração sem colocar em risco sua relação com o anfitrião que depende do dinheiro dos convidados para pagar pelo aluguel do salão, pelo *catering*, pelas bebidas, etc.

⁶⁷ A participação em eventos sociais em Israel tornou-se mais onerosa não apenas devido ao costume de ofertar dinheiro ao anfitrião como também por conta do fluxo constante das festividades em Israel onde os casamentos e outras celebrações são realizados ao longo de todo o ano (com exceção de alguns breves períodos do calendário judaico nos quais a realização de celebrações são vetadas ou desencorajadas). No contexto etíope o trabalho e as atividades sociais se dividiam ao longo do ano em duas estações centrais: inverno (chuvas) e verão (seca) que se caracterizavam por diferentes rotinas de trabalho agrícola e diferentes graus de efervescência social. O trabalho agrícola era suspenso durante o verão e por esse motivo o período era marcado por festividades. O inverno era tempo de trabalho duro e ocasião para casamentos entre separados, ou viúvos que não eram celebrados como os casamentos entre jovens solteiros. “*Lá não era como aqui em Israel, onde se trabalha o ano inteiro. No verão era a hora do descanso. Todos permaneciam em suas casas, viajavam para visitar familiares e amigos. Era nessa época que as festas e casamentos aconteciam*”, explicou Shemesh. “*Durante o inverno não se via homens em nenhuma parte, todo mundo trabalhando na agricultura. Verão era também a estação das festas, dos casamentos. Não era como aqui que não tem forma, tem festa toda semana. Casamento lá era uma vez por ano. A gente esperava pelo verão, pelos casamentos como se nunca tivesse existido casamento antes*”, contou-me Aviva.

⁶⁸ As celebrações de etíopes israelenses são geralmente celebradas duas vezes: no estilo etíope com comemorações mais simples nas quais a *injera*, carne e cerveja são as atrações à mesa; e no estilo israelense com celebração em salão de festa e serviço de catering. Nas celebrações no “estilo etíope” os convidados (que não têm dívidas com o anfitrião) geralmente contribuem com valores mais módicos de dinheiro por saberem que o custo para a realização deste tipo de evento é menor do que se observa no caso das celebrações em salões de festas e serviço de catering como é costumeiro nas festividades realizadas ao “estilo israelense”.

⁶⁹ Quantias que na época correspondiam a cerca de 50,00 e 100,00 reais, respectivamente.

À medida que os Beta Israel - que na Etiópia dependiam uns dos outros e de seus vizinhos não judeus para construírem suas casas, realizarem suas colheitas, cuidarem de seus filhos pequenos durante o período menstrual e pós-parto, casarem seus rebentos e enterrarem seus mortos - se tornaram “imigrantes etíopes” eles passaram a depender também cada vez mais do dinheiro em seus cotidianos.

Neste novo contexto de maior dependência econômica⁷⁰ o Estado e as ONGs criadas para o atendimento da “comunidade” se tornaram atores importantes. Estes novos atores trouxeram consigo também novas relações diferentes daquelas que predominavam nos agrupamentos dos Beta Israel na Etiópia. Enquanto as relações entre os Beta Israel (e entre eles e seus vizinhos) eram relações de reciprocidade e dependência mútua, no interior das quais atuavam ora como doadores ora como receptores de ajudas e de recursos, as relações entre etíopes israelenses com o Estado e com organizações que atendem à “comunidade” em Israel são relações unilaterais de dependência nas quais sujeitos etíopes israelenses se encontram na posição de receptores de ajudas e recursos⁷¹.

Estas diferentes relações - que predominam em diferentes circunstâncias do cotidiano de sujeitos etíopes israelenses - conviviam de maneira interessante na horta comunitária da Shavu Banim.

⁷⁰ Ironicamente os imigrantes etíopes em Israel não se tornaram apenas mais dependentes de capital como também bons capitalizadores de recursos. A “diferença cultural” e as desvantagens atribuídas aos imigrantes etíopes os transformaram em “problema social” a ser remediado não apenas pelo processo de absorção como também por intermédio de projetos e iniciativas levadas adiante por organizações, ONGs e instituições criadas exclusivamente para atender a comunidade que se tornou “galinha dos ovos de ouro” capaz de atrair atenção e recursos ao redor do globo.

⁷¹ Ao descrever a relação entre sujeitos etíopes israelenses e ONGs e instituições governamentais como relação unilateral de dependência não quero dizer com isso que estes sujeitos sejam os únicos dependentes nestas relações. O que seria uma simplificação equivocada uma vez que a “comunidade etíope” é uma boa atratora de recursos dos quais estas organizações e instituições dependem. Ao falar em relação unilateral de dependência meu objetivo é chamar atenção para a maneira estes sujeitos são tratados como dependentes e receptores (e não como parceiros) em suas relações com o Estado e com organizações voltadas à “comunidade”. Exemplo disso pode ser encontrado na horta. O controle dos funcionários da prefeitura sobre a horta e seus recursos era o que tornava possível que Gal, supervisor da prefeitura responsável pela horta, ameaçasse os participantes dizendo que se as coisas não se mantivessem em ordem na horta a prefeitura podia “*simplesmente fechar a horta e pronto*” ou “*transferi-la para outra comunidade*”. Muitos participantes sabiam que a “comunidade” não era tão dependente quanto as palavras de Gal faziam acreditar. Em conversa com Reuan tempos depois ela deixou claro que não se deixava intimidar por aquele tipo de ameaça: “*A ONG foi construída para nós, por nossa causa. Por que receberam doações? Receberam dinheiro? Receberam por nossa causa! Por causa da comunidade, por causa dos etíopes! Se a gente parar de vir fecha a ONG!*”, ela me disse invertendo a fala de Gal. Ele ameaçava dizendo que a prefeitura poderia fechar a horta ou transferi-la para outra comunidade. Ela ameaçava reclamar na prefeitura, ameaçava pedir a demissão de funcionários e mesmo fechar a ONG. “*É só a gente parar de vir que a horta acaba*” afirmou Reuan para quem estava claro que a horta (e a ONG) se mantinham por causa “deles” e não o contrário.

Relações de cooperação e competição na horta comunitária

Os homens e mulheres que participavam das atividades de horticultura da Shavu Banim moravam nos arredores da ONG⁷² e estavam ligados por relações de parentesco, amizade ou afinidade e por relações de sociabilidade e reciprocidade que transcendiam os limites da horta. Além disso, eles frequentavam (na maioria dos casos) a mesma sinagoga localizada ao lado da ONG e participavam de muitos eventos sociais (casamentos, velórios, *bar/bat mitzvá*, etc.) comuns. O que fazia com que a horta fosse apenas um dos espaços de sociabilidade compartilhados por eles.

As relações de cooperação e ajuda mútua observadas na horta podiam ser encontradas também fora dela, sobretudo por ocasião de eventos sociais, quando as ajudas e valores oferecidos ao longo do tempo, de forma esporádica e difusa, faziam o caminho de volta ao serem retribuídas na forma de mais ajudas e mais dinheiro. Foi o que aconteceu, por exemplo, durante os preparativos do casamento da filha de Aviva. Naquela ocasião a massa de **injera** (conhecida como **borok**) foi preparada com a ajuda de algumas mulheres (amigas e parentes mais próximas) que se reuniram no apartamento de Aviva. Em meio ao clima festivo elas encheram um enorme barril azul com água morna e farinha de **teff**, revezando a tarefa de mexer a massa líquida cor de concreto em meio a risadas e conversas. Dias depois, quando a massa estava pronta para ser transformada em **injera** o barril foi sendo esvaziado aos poucos à medida que mulheres (vizinhas, parentes e conhecidas que já tinham sido auxiliadas por Aviva) iam chegando munidas de baldinhos que eram preenchidos com porção da massa que seria transformada em **injera** em suas casas. Era chegada a hora de retribuírem Aviva, que lhes havia ajudado na preparação de **injera** em outras ocasiões. Na véspera da festa as mesmas mulheres retornaram trazendo grandes cestos com a **injera** já pronta. O esquema de mutirão se repetiu também no momento do abate de animais para a festa (que foi realizado por *shochet* que contou com auxílio do primo de Aviva e do marido de Dina) e no preparo da carne que foi refogada e cozida em panelões de alumínio por seus tios maternos Meir e Adis e seu irmão Tzion.

⁷² A concentração de etíopes israelenses nas proximidades da ONG Shavu Banim pode ser explicada em parte pela abundância de prédios da *Amidar* - empresa estatal de construção civil que é uma das maiores fornecedoras de habitações para população em situação de vulnerabilidade econômica e social em Israel - naquelas redondezas. O acesso a essas habitações (geralmente apartamentos) se dá mediante o pagamento de aluguel subsidiado ou de programa de financiamento de casa própria.

A mesma horta que funcionava como mais um lugar de encontro dos participantes entre si era o único espaço que os participantes compartilhavam com a maioria dos funcionários⁷³. E enquanto as interações entre os participantes eram senão parte de relações mais amplas de reciprocidade e ajudas mútuas, suas relações com os funcionários estavam limitadas ao espaço da horta, onde os participantes se encontravam na posição passiva de receptores de recursos, de ordens, de regras, etc. Diferentes relações que eram marcadas por diferentes nomes uma vez que os participantes eram geralmente conhecidos entre si por seus nomes etíopes e pelos funcionários por seus nomes hebraicos.

Na Etiópia o alto grau de dependência mútua entre moradores de uma mesma localidade estimulava relações de reciprocidade não apenas com vizinhos de outros grupos como também entre mais ricos⁷⁴ e entre mais pobres, e necessitados de ajuda. Sendo comum - conforme me descreveram Aviva e Yesharag - que em muitas circunstâncias pessoas mais desprovidas de recursos visitassem os mais abastados com o intuito de garantir a refeição do dia ou a fim de oferecer seus serviços na agricultura ou no trabalho doméstico ou mesmo algum artesanato em troca de comida. Ao amenizar a dificuldade do mais desfavorecido, o sujeito mais abastado não só tinha a chance de demonstrar virtude, como transformava um inimigo em potencial em aliado uma vez que ao compartilhar parte (ainda que diminuta) de seus recursos transformava o outro em alguém que usufruía de sua riqueza, e por isso mesmo, interessado na manutenção de seus bens, o que por sua vez diminuía suas chances de se tornar alvo de inveja e de feitiço.

As relações de cooperação e reciprocidade eram fundamentais não apenas em termos econômicos como em termos morais, sendo a generosidade tratada como virtude e o generoso considerado honrado e justo. Ser hospitaleiro era também uma forma de generosidade e era considerado virtude. “*Receber hóspedes era sinal de honra, de respeito*”, lembrou Aviva dizendo que a hospitalidade devia ser estendida a todos e a qualquer um, independente da religião ou do status. Aviva e Deganit me disseram que “*cada anfitrião deveria ser como Abraão*”. “*Ser como Abraão*” significava tanto que deveriam se portar como Abraão (que abria as portas de seu lar para viajantes desconhecidos que passavam pela região) e que o ato da hospitalidade em si era uma maneira de atrair a presença de Deus e dos anjos tal como acontecera com Abraão que, de acordo com o relato bíblico, acabara hospedando anjos ao receber viajantes em sua casa. Uma maneira de atrair a presença dos anjos, disse Aviva, era preparar café (**buna**)

⁷³ Com exceção de Tenat que era nascida na Etiópia e que por fazer parte da “comunidade de imigrantes” muitas vezes encontrava os participantes das atividades da horta em outros contextos o contato dos demais funcionários com os participantes encontrava-se circunscrito aos limites da horta.

⁷⁴ No contexto etíope era considerado “rico” quem tivesse gado e produção excedente de **teff**.

e servir ao hóspede. Nestas ocasiões o café era geralmente acompanhado não só por quitutes como também por incenso (**itan**) que ao ser aceso preenchia a casa com fragrância agradável que expressava deferência ao visitante e servia como convite suave à presença dos anjos que, segundo me disse Aviva, gostavam de café.



Preparando buna (café)

Na horta a generosidade e a política de boa vizinhança também eram garantias de retribuição e de proteção contra invejosos⁷⁵. Os homens e mulheres da horta viam a generosidade como virtude que acabava valendo a pena, uma vez que durante suas ausências, os participantes generosos e que mantinham boas relações na horta, sempre contavam com a ajuda de alguém que acabava se encarregando de regar seus canteiros ou de garantir que algum material distribuído (por exemplo: mudas, adubo, a colheita do canteiro coletivo, etc.) naquele dia chegasse até o seu canteiro ou até mesmo à sua casa.

Nos relacionamentos que estabeleciam entre si, os participantes estavam constantemente, e ativamente, alternando papéis: atuando ora como receptores ora como doadores de ajudas, de recursos, etc. Em suas relações entre si, a generosidade gerava dividendos (mais ajuda, mais mudas, mais sementes...), já em suas relações unilaterais com os funcionários, por sua vez, a única forma de se beneficiarem era maximizando o acesso imediato aos recursos disponíveis.

⁷⁵ Embora fosse comum que beneficiassem participantes com os quais estabeleciam relações de parentesco nestas ocasiões as trocas de favores e recursos entre vizinhos de canteiro eram ainda mais comuns. A manutenção de relações amistosas com os vizinhos era em certo sentido encarada como medida profilática que diminuía a possibilidade de conflito por fronteiras. Além disso, o compartilhamento de mudas e sementes visava atenuar a possibilidade de se tornarem alvo de olhares e atitudes invejosas como o roubo de colheita, por exemplo.

Estas diferentes relações em jogo na horta exerciam impacto sobre o comportamento dos participantes. Podendo-se observar que os mesmos participantes, que em tantas circunstâncias compartilhavam voluntariamente entre si os recursos que haviam adquirido por conta própria, entravam em clima de conflito e disputa quando estes mesmos recursos eram distribuídos por funcionários. Quando o recurso vinha “de cima”, isto é, da prefeitura ou da ONG, era mais comum que a atitude generosa fosse deixada de lado (ao menos temporariamente) e substituída por comportamento menos benevolente e cordial.

Durante a distribuição de recursos e serviços na horta e na ONG ninguém queria ser “*fraier*”⁷⁶, ninguém queria ser prejudicado ou passado para trás. E como uma maneira de não ser prejudicado era se beneficiar garantindo algum tipo de vantagem as disputas pela terra e pelos recursos se tornavam mais tensas e corriqueiras nestes contextos⁷⁷. Nestas circunstâncias o sentimento de que o espaço e os recursos que lhes pertenciam estavam sendo repartidos com “outros” (que em muitos momentos eram representados pelos “*amharim*”) vinha à tona com mais frequência.

A disputa por recursos da horta era apenas um dos exemplos de competição que caracterizava muitas interações na Shavu Banim. Na condição de lugar que possibilitava o acesso da “comunidade etíope” a certos recursos, informações e direitos⁷⁸ era um espaço constantemente disputado por seus participantes - que competiam entre si ao mesmo tempo que tentavam resguardar a ONG e seus recursos de novos frequentadores, sobretudo quando estes não lhes eram próximos⁷⁹.

Por ocasião da expansão do terreno da horta alguns dos participantes das atividades de horticultura tentaram manter o novo pedaço de terra “entre eles” mesmo após suas objeções à entrada de novos participantes serem ignoradas. E quando a abertura da horta adicional a novos “*membros da comunidade*” se mostrou inevitável a reação de muitos foi informar seus familiares

⁷⁶ “*Fraier*” é utilizado em Israel para se referir a sujeito que se deixa ser enganado, ser passado para trás, ludibriado. Ou que não faz valer seus direitos ou interesses. Guardando semelhança com o “nosso” uso de “mané”.

⁷⁷ O que favorecia também atritos entre participantes e os funcionários exaustos que não raras vezes mencionavam o quanto era “*difícil trabalhar com a comunidade etíope*” sem se darem conta que a exclusão dos sujeitos etíopes do processo decisório e da distribuição e controle dos recursos da horta comprometiam o mesmo caráter “comunitário” que tanto enfatizavam.

⁷⁸ A ONG prestava diversos serviços à “comunidade” oferecendo creche, aulas de informática e auxílio no solucionamento de dificuldades encontradas no cotidiano e nas relações com agências do governo. Além disso ela sediava programações e campanhas organizadas pela prefeitura (como a feira da saúde e programas de conscientização sobre o diabetes) bem como se tornava palco de distribuição de donativos.

⁷⁹ Ao longo de minha experiência na horta observei ser comum que parentes, amigos e vizinhos fossem usualmente descritos como “próximos” e que eram estes que gozavam de mais privilégio nas relações que estabeleciam na horta e fora dela.

e conhecidos a respeito da nova horta. Como resultado desta iniciativa irmãos, maridos e genros de alguns participantes veteranos receberam canteiros no novo terreno. O que em alguns casos lhes garantiu o acesso indireto a mais terra ou mesmo o acúmulo de canteiros⁸⁰.

A busca por maneiras de maximizar o acesso aos recursos - que caracterizava muitas das interações dos participantes com os funcionários - podia ser observada também fora da ONG e da horta. Uma das maneiras encontradas por homens e mulheres etíopes israelenses a fim de lidar com a maior dependência de recursos financeiros em seus cotidianos e em suas interações sociais é a utilização do sistema de **kuvie** que lhes era familiar já na Etiópia e funciona como uma poupança cooperativa.

O tamanho de cada **kuvie** - que é dividida por gênero, observando-se a existência de **kuvie** separadas formadas apenas por mulheres⁸¹ ou apenas por homens - varia de acordo com o número de participantes que são ligados por laços de parentesco, afinidade ou de amizade. No grupo frequentado por Aviva a **kuvie** era formada por 18 mulheres e funcionava da seguinte forma: Todo mês cada uma de suas integrantes tinha o compromisso de entregar quantia em dinheiro, que naquele caso era 650 *shkalim* (na época equivalente a cerca de 325,00 reais) nos encontros mensais que eram também encontros sociais. A cada mês o total arrecadado pela soma de cada um dos pagamentos (11.700 *shkalim*) era entregue à participante sorteada para receber o montante no mês em questão.

Ao longo de conversas em campo, o sistema de **kuvie** revelou-se particularmente vantajoso em situações nas quais os sujeitos precisavam fazer o dinheiro circular sem ser notado, como acontece nos casos de empregos sem registro. No contexto israelense manter um segundo emprego em segredo, isto é, não registrado, permite que o trabalhador oculte o valor real de sua renda mensal de maneira a continuar recebendo a suplementação de renda garantida para trabalhadores cujos salários não atingem o valor mínimo estipulado. Prática que é muitas vezes utilizada por etíopes israelenses (e outros israelenses) com o objetivo de ludibriar a política de seguridade social. Em situações como estas, a **kuvie** maximiza o acesso aos recursos do governo ao possibilitar que o salário não registrado encontre um destino alternativo - a poupança cooperativa - sem os constrangimentos e controles postos pelo sistema bancário e sem os riscos provenientes deste controle. Este dinheiro, por sua vez, em variadas circunstâncias é utilizado

⁸⁰ Foi o que aconteceu com Yesharag e Shemesh que acabaram acumulando canteiros ao se apossarem dos canteiros recebidos por seus parentes quando estes passaram a frequentar a horta apenas ocasionalmente.

⁸¹ No caso das mulheres o dinheiro proveniente da **kuvie** lhes favorecia a autonomia financeira e a realização de certos projetos sem o auxílio de seus maridos.

para movimentar o sistema de troca e as relações de reciprocidade que etíopes israelenses estabelecem entre si.

Em muitas circunstâncias a competição por recursos na horta se deu acompanhada por atos de generosidade subsequentes e, alguns dos participantes acabavam dando parte do excedente (de mudas, de semente, de esterco, etc.) que haviam conseguido obter dos funcionários para algum (ou alguns) dos demais participantes. De modo que, assim como na **kuvie**, o acesso a recurso excedente era muitas vezes utilizado para reforçar relações de reciprocidade entre participantes. Como as vantagens obtidas, tanto na horta quanto no sistema de **kuvie**, eram redistribuídas pelos sujeitos etíopes israelenses de acordo com seus próprios critérios, estes recursos adicionais resultavam em investimentos em suas próprias definições de “comunidade” e não no conceito de “comunidade” mais abrangente com o qual operam os funcionários da ONG Shavu Banim e de outras organizações que trabalham com a “comunidade etíope”.



Sevat, Yesharag e Tikva

III. Virando “pretos”

“E começou Noé a ser lavrador da terra, e plantou uma vinha. E bebeu do vinho, e embebedou-se; e descobriu-se no meio de sua tenda. E viu Cam, o pai de Canaã, a nudez do seu pai, e fê-lo saber a ambos seus irmãos no lado de fora. Então tomaram Sem e Jafé uma capa, e puseram-na sobre ambos os seus ombros, e indo virados para trás, cobriram a nudez do seu pai, e os seus rostos estavam virados, de maneira que não viram a nudez do seu pai. E despertou Noé do seu vinho, e soube o que seu filho menor lhe fizera. E disse: Maldito seja Canaã; servo dos servos seja aos seus irmãos. E disse: Bendito seja o Senhor Deus de Sem; e seja-lhe Canaã por servo. Alargue Deus a Jafé, e habite nas tendas de Sem; e seja-lhe Canaã por servo.” Gênesis 9:20-27.

A despeito da ausência de referências à cor de pele de Cam ou de Canaã neste relato bíblico a maldição lançada por Noé após seu filho Cam ter visto sua nudez¹ num momento de embriaguez foi utilizada como justificativa e indício do respaldo divino para a escravidão negra. A correspondência entre a cor preta e a escravidão foi criada através de manobras interpretativas que favoreciam a manutenção do *status quo*. Em contexto social onde o negro passara a ser identificado como escravo a interpretação etimológica (equivocada) do nome Cam como significando “preto, escuro” transformou o até então inócuo texto bíblico em respaldo para a escravidão negra. (Goldenberg, 2003: 175).

Diferentes versões da “maldição” foram elaboradas ao longo dos séculos e nelas é possível observar diferentes relações de causalidade entre a cor de Cam e a maldição. Em algumas versões Cam se torna preto em decorrência da maldição, e em outras é amaldiçoado por ser preto. A despeito das variações interpretativas a relação de equivalência entre cor preta e

¹ A menção bíblica ao ato de “ver a nudez” é interpretada de distintas formas que não cabe aqui detalhar. Para mais detalhes a esse respeito da exegese desta passagem bíblica e as diferentes maneiras como a nudez foi interpretada v. o artigo de John Sietze Bergsma e Scott Walker Hanh “noah’s nakedness and the curse on Canaan (genesis 9:20-27)” in *Journal of Biblical Literature*, vol 124, n. 1 (2005), pp. 25-40.

“escravidão” é observada em distintas exegeses nas quais Cam é interpretado como o progenitor dos povos “negróides” amaldiçoados a se tornarem servos dos descendentes de Sem e Jafé.

A “maldição de Cam” foi amplamente utilizada como justificativa para a escravidão negra e até a metade do século XIX a ideia de que os povos da terra se dividiam em três grandes grupos formados pelos descendentes dos filhos de Noé era algo comumente aceito na Europa assim como a crença de que Sem teria dado origem ao “povo semita”, Cam ao povo africano e Jafé aos eurásianos.

Por ocasião da invasão de Napoleão ao Egito, em 1798, a descoberta de monumentos, ciência e arte, indicando que o Egito estava entre uma das mais antigas civilizações da terra, ameaçava o paradigma da superioridade racial, moral e intelectual dos europeus sobre os povos africanos descritos como “negróides”. A reinterpretação da “maldição de Cam” foi uma das soluções encontradas para dar sentido aos sinais de “progresso” e “civilização” encontrados no continente africano sem colocar por terra velhos paradigmas.

Diante da impossibilidade de explicar o desenvolvimento de povos africanos, até então imaginados como amaldiçoados à servidão e à estagnação, a maldição lançada por Noé passou a ser interpretada não mais como condenação que se estendia a todos os descendentes de Cam, mas apenas aos descendentes de seu filho Canaã que teria dado origem aos povos “negróides” africanos. De acordo com essa nova versão, os demais descendentes de Cam (batizados de “povos hamíticos”) eram brancos e o desenvolvimento encontrado no continente africano explicado como produto destes povos “hamíticos” não africanos, que teriam conquistado a população negra africana em algum ponto remoto da história².

Com base nesta manobra interpretativa - que era duplamente vantajosa para os objetivos coloniais por manter os africanos em posição de inferioridade ao mesmo tempo que promovia a ideia de que civilização era algo obtido apenas pela “raça branca” (Bruder, 2012: 55) - diversos povos não europeus de peles mais claras foram classificados como “hamíticos” em diferentes períodos³. Entre eles egípcios, fenícios, cananitas, somalis, etíopes e israelitas. Muitos destes “povos superiores” encontrados no continente africano foram rotulados de “israelitas” e lhes

² v. “hipótese hamítica” cf. Sanders, 1969

³ A distinção entre “hamíticos” e “negróides” em termos raciais fica clara em relatos de europeus a respeito do contraste entre etíopes e outros africanos, ou entre tutsis e hutus, por exemplo. E suas consequências, como bem sabemos, foram calamitosas para o continente africano e seus habitantes.

foram atribuídas características “judaicas”⁴. “Judaização”⁵ que era parte de processo de atribuição de significado a novos territórios e seus habitantes e que, em algumas circunstâncias, serviu para explicar descobertas que ameaçavam o arquétipo da superioridade europeia sobre os africanos “descendentes de Cam” e que contrariavam a imaginação (e a expectativa) de europeus a respeito da África e de seus habitantes. (Parfitt, 2012: 15)

Em relatos de etnógrafos, missionários e viajantes do século XVIII e XIX diversas tribos africanas (como os Xhosa, Masai, Yoruba, Shona, Igbo, Zulus, Lemba, Tutsi e Ashanti) foram descritas como tribos biologicamente judaicas e praticantes de diversos costumes descritos como judaicos⁶ (Parfitt 2013: loc 285 - kindle) sob influência de lendas - em voga desde os tempos medievais - segundo as quais as “Tribos Perdidas do Povo de Israel” se encontrariam nalgum lugar da África⁷.

“Maldição de Cam” e a escravidão na Etiópia

Sucessivas elites etíopes acionaram discursos de civilização, raça, cultura e religião - parecidos com aqueles utilizados por colonizadores europeus a fim de justificar a escravização e a colonização de povos africanos - como respaldo para a escravização e colonização interna de grupos étnicos etíopes e africanos como os Agaos, Oromos, Ogaden-Somalis, Afars, Sidamas e Walayitas (Jalata, 2009:190).

A “Maldição de Cam” foi acionada também pela elite etíope, que se manteve fiel à exegese que estabelecia associação entre cor preta e escravidão ao mesmo tempo em que se

⁴ Tudor Parfitt (2013: loc 630 - kindle) lembra que ainda que seja possível observar sobreposição entre processos de “judaização” de povos africanos por europeus e a construção racial dos “povos hamíticos”, em alguns períodos históricos a atribuição de características judaicas ou israelitas a povos africanos já existia muito antes do início do racismo científico ou da “hipótese hamítica”. E se fazia presente desde os primeiros momentos da intervenção colonial no continente e mesmo antes em uma série de discursos já na Era Medieval. Construção racial, que segundo ela, estava relacionada a processo de alterização (othering) simbólica através do qual minorias familiares (como os judeus) eram exportadas para novos contextos em meio a tentativas de compreensão de (e atribuição de significado a) novos “outros” descobertos em novos territórios.

⁵ Para mais informações sobre o processo de “judaização” de povos africanos ver Bruder & Parfitt (2012) e Parfitt (2013).

⁶ Da mesma forma que muitos povos africanos foram descritos por europeus portando características consideradas “judaicas”, a descrição de judeus como “pretos” (tanto metafórica quanto literalmente) com “sangue negro” e atributos físicos africanos era algo comum em relatos europeus do período medieval. Identificação que persistiu ao longo dos séculos XVIII e XIX quando a “negritude” dos judeus foi interpretada por cientistas não apenas como marca de inferioridade racial, mas também como indício de sua natureza “doentia” (Gilman, 1994: 369). Processo de racialização que culminou com as atrocidades nazistas e com o Holocausto no século XX.

⁷ Era porque acreditavam na existência destas tribos perdidas no continente africano que *rabanim* (plural de rabi) londrinos escreveram cartas endereçadas a eventuais comunidades judaicas que pudessem ser encontradas durante a expedição britânica ao Nilo em 1841-1842. (Simpson, 1843)

distinguiu dos “pretos” africanos através de narrativas como aquela contida no Kebra Nagast⁸ (“glória dos reis”) que narra a origem semita da monarquia etíope.

O Kebra Nagast compartilha do mesmo roteiro básico delineado na Bíblia⁹ a respeito do encontro entre a “rainha de Sabá”¹⁰ e o rei Salomão. A narrativa etíope, no entanto, amplia o relato bíblico do encontro e o transforma, de evento relativamente sem importância, em mito de origem da monarquia etíope.

Diferente do texto bíblico - que não faz qualquer alusão ao envolvimento amoroso entre Salomão e a rainha de Sabá - no relato do Kebra Nagast o rei Salomão acaba conduzindo a rainha (apresentada no texto como rainha etíope chamada Makeda) a seu leito de maneira ardilosa, após lhe oferecer um banquete propositalmente extra condimentado. De acordo com o relato etíope o rei, notório galanteador de mulheres, teria convidado a rainha Makeda, que era virgem até então, a passar a noite em seus aposentos. Ela consentiu, mas sob uma condição: ele deveria prometer que não a “tomaria à força”. Ele, por sua vez, pediu que promettesse não tomar para si nada que a ele pertencesse. No meio daquela noite a rainha foi acordada pela sede causada pela abundância de condimentos e bebeu da água que se encontrava à cabeceira do rei. Salomão, que apenas fingia estar dormindo, lembrou-a esperta e oportunamente, de que ao lhe tomar a água a rainha o desobrigara de cumprir com a sua palavra. De acordo com o relato, ao retornar para a Etiópia, a rainha Makeda levava no ventre Menelik, fruto daquela noite com Salomão.

Mas esse não teria sido o único memento da visita de Makeda. A sua admiração por Salomão transformou-se em interesse por sua divindade. De acordo com o Kebra Nagast, a rainha, encantada com a sabedoria de Salomão, adotou a sua fé no “Deus de Israel” e introduziu a prática do monoteísmo na Etiópia¹¹.

⁸ A narrativa do Kebra Nagast - cuja origem é atribuída por alguns ao sexto século e por outros ao nono (Kaplan, 1995: loc. 3362 - kindle) - foi inserida na constituição etíope de 1955 como verdade histórica (onde permaneceu até o golpe que derrubou o imperador Haile Selassie I em 1974) e continua sendo considerada verdadeira não apenas por etíopes e eritreus como também por seguidores do movimento Rastafari.

⁹ Relatos acerca da visita de uma rainha a Salomão se fazem presentes também no Corão e na interpretação rabínica contida no *Midrash*. A narrativa do Kebra Nagast, no entanto, guarda mais semelhança com o relato bíblico do que com as versões contidas no Corão e no *Midrash*. Embora não caiba aqui abordar com detalhes as versões islâmica e judaica deste encontro é necessário mencionar, ainda que de passagem, que na narrativa do Kebra Nagast a rainha ocupa posição de destaque, sendo descrita como rainha africana rica, virtuosa e poderosa. Imagem em nítido contraste com as versões judaicas e islâmicas que a apresentam como rainha barbárica, sem poder e humilhada pelo sábio e poderoso Salomão.

¹⁰ A origem da rainha sem nome que aparece no relato bíblico como “rainha de Sabá” ainda é motivo de controvérsias. Alguns a descrevem como original da Etiópia, a tradição islâmica a ela se refere como iemenita, enquanto outros dizem que era natural do sul da Arábia ou proveniente do reino de Sheba.

¹¹ Kebra Nagast (2000: 26)

Ao narrar o encontro entre a rainha e o rei Salomão, o Kebra Nagast descreve também o encontro da Etiópia com a prática do monoteísmo. Como resultado, é possível encontrar no texto duas descrições bem diferentes da “Etiópia” e de “Israel”. Antes do encontro da rainha etíope com o rei Salomão a Etiópia é descrita com ênfase em seus elementos naturais e em seu paganismo. Seu território é descrito de forma pouco lisonjeira como herança da “descendência de Cam” e seus habitantes como adoradores do sol e de outros seres da natureza. Enquanto “Israel” é descrito como território fértil abençoado e habitado por Deus. Após o retorno da rainha à Etiópia e da adoção da prática religiosa do “povo de Israel” em seu reino, no entanto, a descrição da Etiópia vai se tornando cada vez mais repleta de elementos sobrenaturais. Seu território se torna escolhido pelo “Deus de Israel” como nova morada para seu tabernáculo e a glória, inicialmente atribuída ao “povo de Israel”, é transferida no texto para o “povo etíope” que é descrito como o novo povo escolhido pela divindade¹².

Ao longo da narrativa do Kebra Nagast, o “povo etíope” vai se tornando o novo “povo de Israel” na África¹³ e sendo diferenciado dos demais povos africanos em origem, fenótipo e religião (inicialmente na condição de seguidores dos preceitos judaicos e depois como adeptos do cristianismo). O contraste entre a “Etiópia pagã” e aquela “judaico-cristã” que a substitui no texto encontra analogia no contraste entre a rainha Makeda e seu filho Menelik. A rainha aparece no texto portando “rosto preto”, como descendente de Cam e (inicialmente) adepta do paganismo. Menelik, por sua vez, é descrito como idêntico¹⁴ a seu pai Salomão, pertencente a “descendência de Sem” e adorador do “Deus de Israel”.

Enquanto os demais povos africanos são descritos no texto como “descendentes de Cam” amaldiçoados à escravidão, o “povo etíope” - ou melhor, sua elite - é descrito como “descendente de Salomão” e, logo, parte da “descendência de Sem”, filho que fora bendito por Noé, e a quem a “descendência de Cam” deveria servir.

¹² Deslocamento da predileção divina que é justificado no texto como consequência da rejeição do “Povo de Israel” a Cristo que viria a acontecer séculos depois.

¹³ Sobretudo após o retorno sobrenatural de Menelik para a Etiópia acompanhado da “Arca da Aliança” e dos primogênitos do reino de Salomão que teriam permanecido na Etiópia, “*eles e suas sementes*” de “*geração em geração*”. Kebra Nagast (2000: 35)

¹⁴ Embora o Kebra Nagast não entre em detalhes a respeito da cor de pele de Salomão nem de Menelik é possível depreender do texto que Salomão não era “preto” através de conversa entre Salomão e a rainha do Egito na qual essa se refere à Makeda como “preta” e o repreende por seu envolvimento com ela por “não serem da mesma cor” (2000: 87). Já a maneira como Menelik é repetidamente confundido com Salomão ao longo da narrativa sugere que ele não fosse “preto” como sua mãe e que compartilhasse em vez disso da cor de pele de seu pai. Diferenciando-se, assim, dos demais etíopes e de sua mãe Makeda que são descritos no texto portando a cor “preta”.

A distinção entre “africanos” e “etíopes” presente no Kebra Nagast foi utilizada no contexto etíope para diferenciar escravos (**baria**) - descritos como “pretos” (**tequr**) de “características negróides” e “descendentes de Cam”- e não escravos (**chewa**) - classificados como “vermelhos” (**qey**) de “traços finos” e como “descendentes de Sem”.

Apesar de **chewa** e **baria** serem usualmente descritos como “categorias nativas” etíopes, conforme vimos, a diferenciação entre “etíopes” (“semitas”/ “hamíticos”) e “africanos” (“negróides”) se faz presente não apenas em narrativas nativas etíopes como o Kebra Nagast, como também em relatos de viajantes europeus e mesmo em descrições e trabalhos historiográficos que retrataram os etíopes como povo *sui generis* no interior da África e favoreceram a percepção europeia da Etiópia como um país na África e não da África¹⁵ (Tibebu, 1996: 427).

Enquanto a construção social da diferença entre escravo (**baria**) e não escravo (**chewa**) realizava-se a partir do acionamento de narrativas como a “Maldição de Cam” e o Kebra Nagast, suas alegadas diferenças de fenótipo eram em muitas circunstâncias reforçadas através de práticas de exportação de escravos que eram indistintos em termos fenotípicos de grupos **chewa**¹⁶ e a manutenção, no território etíope, de escravos cujos traços fenotípicos eram distintos daqueles dos **chewa**, como era o caso sobretudo dos escravos oriundos do Sudão e seus arredores (Tibebu, 1995: 60). Tal seleção favorecia a permanência de sujeitos **baria** que se enquadravam às características fenotípicas associadas ao **baria** e facilitava sua transformação em “outro” e a naturalização de suas “diferenças” com relação ao **chewa**.

O escravo e seus descendentes pertenciam ao senhor e à sua “casa” - no sentido tanto de “lugar de residência” quanto de “unidade familiar” e de “descendência” uma vez que os escravos se tornavam herança que era transferida aos descendentes - o que fazia com que fosse também conhecido como “filho da casa”. Enquanto que o homem livre (**chewa**) era conhecido como “filho do homem”. Diferença que ficava patente em seus nomes. O nome de um **chewa** era

¹⁵ Percepção que foi grandemente influenciada pela vitória etíope sobre as tropas italianas em 1896 na “batalha de Adwa”. A vitória etíope em Adwa teve impacto sobre a imaginação de africanos e de europeus a respeito da Etiópia. Os europeus tiveram que aceitar a derrota e a independência etíope e, na tentativa de amenizar o vexame de perder a disputa para o colonizado “negróide”, acabaram “*pintando os etíopes de branco*” (Tibebu, 1996) atribuindo a eles características até então exclusivas aos homens brancos, europeus e reclassificando os etíopes como “caucasianos”. (v. “hipótese hamítica”) Enquanto os europeus tentaram dissociar a Etiópia do restante da África (Ibidem: 419) os africanos a transformaram em símbolo da resistência africana. Após a vitória de Adwa a Etiópia deixou de ser apenas parte da África, transformando-se em seu epítome. Reacendendo a esperança africana e reforçando o misticismo em torno da Etiópia.

¹⁶ Como era o caso, por exemplo, dos escravos de origem Oromo, Gurage e de origem Amhara e Tigray. (Tibebu, 1995: 60)

seguido pelo nome de seu pai, já o **baria** contava apenas com um nome dado a ele por seu senhor. (Tibebu, 1995: 61)

A posse de escravos, que eram utilizados sobretudo nas tarefas domésticas, era prática comum e muito difundida na Etiópia tanto entre famílias mais abastadas quanto entre mais pobres até o começo da década de 1940. Muitos Beta Israel também contavam com escravos que eram convertidos ao serem adquiridos. Ainda que fossem convertidos¹⁷, os escravos jamais eram tratados como correligionários plenos uma vez que se acreditava que a conversão era incapaz de modificar os ossos¹⁸ do **baria** que permanecia indelevelmente “*escravo*” e por isso mesmo diferente (e inferior) ao **chewa**. “*Um árabe pode se converter ao judaísmo, já o baria, ainda que se converta ao judaísmo continua sendo baria*”. Yesharag me disse, a fim de me fazer compreender que a “diferença” era diferente¹⁹.

Muito embora observassem os mesmos ritos religiosos (circuncisão e rituais de isolamento e purificação) que os demais Beta Israel, os **baria** não eram considerados parte da comunidade na mesma medida que os **chewa**. Diferenciação que se manifestava em seu acesso limitado aos espaços²⁰ e práticas religiosas, na ausência de relações de comensalidade²¹ entre Beta Israel de origem **chewa** e de origem **baria** e na interdição ao casamento²². A clivagem **chewa/baria** sobreviveu ao fim da escravidão na Etiópia.

¹⁷ O processo de conversão, conforme me foi descrito por Aviva e Yesharag, incluía a ingestão exclusiva de grão de bico durante período de sete dias reclusão. Após esse período a pessoa a ser convertida raspava a cabeça e o corpo, mergulhava no rio e recebia a benção do **qes**.

¹⁸ Ainda que a alteridade do **baria** fosse construída a partir de referências a coloração de pele e traços fenotípicos acreditava-se que a “diferença” dos **baria** não residia em sua cor nem em seus traços faciais, mas em seus “ossos”, em seus “corpos”. Nota: enquanto Salamon (2003) encontrou sujeitos etíopes que descreveram a diferença dos **baria** residindo em seus “ossos”, em minhas conversas com os participantes da horta notei referências à diferença de “corpos” entre **chewa** e **baria**.

¹⁹ Yesharag sempre demonstrou habilidade em se fazer entender e geralmente acionou de maneira sabida elementos do contexto israelense em suas falas e explicações acerca do contexto e costumes etíopes. Foi por conhecer o lugar ocupado pelo “árabe” em Israel que o acionou em sua explicação sobre o “**baria**”. Ao aproximar “árabe” e “**baria**” ela criava uma analogia entre equivalentes a fim de me explicar suas diferenças. Assim como o “israelense” não se casava com “árabe”, “**chewa**” não se casava com “**baria**”. A interdição era a mesma, mas diferente: “israelense” e “árabe” ela descreveu como diferentes apenas circunstancialmente uma vez que portadores de “diferença” que poderia ser extinta por meio de conversão. Enquanto que **chewa** e **baria** permaneciam inexoravelmente diferentes.

²⁰ Em algumas localidades e agrupamentos Beta Israel os **baria** não podiam entrar nas sinagogas e em outras, quando lhes era permitido entrar, eles ocupavam espaços específicos. (Salamon, 1994)

²¹ A clivagem **chewa/baria** também se refletia no prato, nas relações de comensalidade. Os Beta Israel consumiam carne abatida apenas por outro Beta Israel desde que este lhe fosse igual ou superior em status. Ou seja, os **baria** consumiam carne que houvesse sido preparada ou por outro **baria** ou por **chewa** enquanto que sujeitos **chewa** só comiam carne preparada por outro **chewa**. (Salamon, 1994: 81)

²² Muito embora o casamento entre **chewa** e **baria** fosse tabu as relações sexuais entre eles eram comuns. Tibebu (1995: 59) faz referência à existência de diferentes classificações de descendentes da união entre **chewa** e **baria**. Por exemplo: **wullaj** (½ escravo), **qennaj** (¼ escravo), **fennaj** (⅓ escravo). Em minhas conversas com sujeitos

Virando “pretos”, mas nem tanto

À medida que os Beta Israel receberam direito à Lei do Retorno e começaram a imigrar para Israel, tanto sujeitos **chewa** quanto **baria** - que na Etiópia se distinguiam entre “vermelhos” (**qey**) e “pretos” (**tequr**) - viraram “pretos” (*sh'chorim, cushim*)²³.

No contexto israelense que recepcionou os imigrantes etíopes, a palavra *shachor* (pl. *sh'chorim*) era utilizada em referência a indivíduos de pele mais escura (geralmente “árabes” e “*mizrahim*”²⁴), a palavra *lavan* (branco) para designar indivíduos de pele mais clara (geralmente “*ashkenazim*”²⁵) e a palavra *cushi* (pl. *cushim*) era acionada em referência aos “negros africanos”. Ou seja, enquanto *shachor* e *lavan* eram utilizados para designar cor e tonalidade de pele mais escuras ou mais claras, *cushi* funcionava como criador de diferença racial por ser utilizado apenas para designar negros.

Nos anos iniciais da imigração etíope era comum que israelenses chamassem imigrantes etíopes de “*cushim*” - termo que soava particularmente ofensivo para estes imigrantes, que o associavam à “maldição de Cam” e à escravidão dos **baria**²⁶. Com o passar do tempo o uso do termo *cushi* em referência aos “judeus da Etiópia” tornou-se politicamente incorreto. Como consequência desta mudança “*cushi*” - que até então criava diferença entre israelenses (*sh'chorim* e *levanim*)²⁷ e negros africanos - passou paulatinamente a ser mais empregado para designar um tipo específico de negros: negros *não judeus*.

etíopes israelenses estas categorias não foram mencionadas. Em vez disso os descendentes de **baria** me foram indistintamente descritos como **baria**. Quem sabe a título de simplificação.

²³ Vale a pena chamar a atenção aqui para a maneira como a descrição dos Beta Israel como “pretos” e o próprio estranhamento causado por estes judeus africanos dão testemunho da transformação na maneira como o “judeu” passou a ser imaginado. Enquanto na Idade Média a “judaicidade” e “negritude” eram ser imaginadas como correlatas, atualmente o caráter judaico atribuído aos Beta Israel causa estranheza. A chegada dos Beta Israel em Israel é geralmente descrita como encontro entre “imigrantes negros” e sociedade majoritariamente “branca”. Em alguns destes trabalhos, a “negritude” dos imigrantes etíopes é tomada como *a priori*. Ou seja, nestes os etíopes já chegam “pretos”, e é a partir de suas “identidades africanas” e da coloração de suas peles que eles e suas relações com Israel são pensados. [e.g.: (Ben-David & Ben-Ari, 1997)] Em outros, a auto percepção de cor dos imigrantes e suas “categorias nativas” são analisados. Isto é, nestes trabalhos os etíopes não chegam “pretos”, eles se tornam “pretos” em Israel [e.g: Kaplan (1999) e Salamon (2003).]

²⁴ Como são conhecidos em Israel os judeus oriundos de países árabes do Norte da África e do Oriente Médio.

²⁵ Como são conhecidos em Israel os judeus de origem europeia também são muitas vezes descritos em diálogos informais como “rosas” (*v'rodim*) e “amarelos” (*tz'rovim*).

²⁶ Na narrativa bíblica Cush é filho do amaldiçoado Cam, devido a esta associação, ser chamado de “*cush*”/“*cushim*” era entendido por imigrantes etíopes como referência à escravidão dos **baria** que eram considerados descendentes de Cam.

²⁷ É preciso deixar claro que mesmo aqueles classificados como “*sh'chorim*” (pretos) como os “judeus orientais”, “árabes” e judeus indianos em contraste com os europeus eram considerados “*levanim*” (brancos) em contraste com os “negros africanos”, ou seja, em contraste com os “*cushim*”.

A transformação do termo “*cushi*” em politicamente incorreto na descrição de etíopes israelenses e a preferência pelo uso do termo “*shachor*” para designá-los é interessante sobretudo quando consideramos as diferenças nos usos e sentidos destas palavras no contexto israelense. “*Cushi*” é derivada da palavra “*cush*” que aparece na *Torá* e foi inicialmente utilizada para designar a Núbia e depois a África em geral e atualmente funciona como sinônimo de negro africano. Já a palavra “*shachor*” é utilizada em Israel na descrição de objetos e pessoas. Na descrição de objetos “*shachor*” equivale a uma cor específica. (e.g.: um carro “*shachor*” é um carro “preto”). Na descrição de pessoas, por sua vez, embora possa ser também traduzida como “preto”, “*shachor*” não equivale a uma cor determinada e é utilizada para descrever desde pessoas de tom de pele mais escuro²⁸ até negros africanos²⁹. Ao serem chamados de “*sh’chorim*” os etíopes israelenses são aproximados de outros “pretos” ao mesmo tempo que são distanciados e diferenciados de outros africanos ao não serem chamados de “*cushim*”.

Muito embora a preferência pelo uso de “*shachor*” em referência aos etíopes israelenses e o caráter politicamente incorreto adquirido pelo termo “*cushi*” nestes casos sejam desdobramentos relativamente recentes, eles guardam semelhança com a maneira como os Beta Israel foram imaginados e descritos por europeus (judeus e não judeus) como uma comunidade à parte: na África e não da África.

Descendentes de Sem, descendentes de Dan

Na Etiópia os Beta Israel atribuíam suas origens judaicas ao encontro entre o rei Salomão e a rainha Makeda³⁰ e se identificavam como descendentes daqueles que se mantiveram fiéis à fé salomônica no “Deus de Israel”³¹. O reconhecimento da identidade judaica dos Beta Israel pelo Rabinato israelense em 1973, no entanto, se fundamentou num outro “mito de origem”. Foi como descendentes da “tribo perdida de Dan” que o Rabinato os reconheceu como judeus, com

²⁸ Eu fui classificada como “*sh’chora*” (feminino de *shachor*) por israelenses e etíopes israelenses em diversas ocasiões. Rotem, um dos meus conhecidos israelenses de origem alemã, me disse certa vez brincando quando eu contava que tinha sido bem recebida pelos etíopes israelense, que isso era “*porque eu era sh’chora como eles*”. Em várias circunstâncias tanto israelenses quanto etíopes israelenses acharam que eu era indiana, iraquiana, marroquina ou iemenita.

²⁹ Vale a pena mencionar que enquanto o termo *shachor* também é utilizado para designar pessoas negras em muitas circunstâncias em Israel o termo *cushi* é utilizado apenas em referência a negros.

³⁰ James Bruce, explorador escocês do século XVIII, foi o primeiro a relatar que os “falashas” atribuíam suas origens a Salomão e Makeda em seu livro “travels to discover the source of the Nile”.

³¹ Os Beta Israel acionavam esta mesma narrativa - utilizada pelos cristãos e pela elite dominante etíope a fim de afirmar superioridade sobre pagãos e judeus - para se identificar como “israelitas verdadeiros” (e superiores) aos cristãos que teriam abandonado o “Deus de Israel”. (Abbink, 1990: 400). É importante mencionar que longe de ser posse apenas da elite governante etíope e dos Beta Israel a história do encontro entre Makeda e Salomão era/é elemento crucial na genealogia de muitos outros grupos étnicos etíopes.

base em interpretação do estudioso do *Talmude* David Ben Abi Zimra “Radbaz” (1479-1573) na primeira metade do século XVI.³²

Ainda que estes dois “mitos de origem” sejam aparentemente distintos - afinal, as personagens, temporalidades e genealogias em jogo são totalmente diferentes - eles compartilham algumas semelhanças³³. Da mesma forma que a narrativa do encontro entre a rainha Makeda e Salomão “israeliza” os Beta Israel ao descrevê-los como grupo alóctone (“descendentes de Sem”) e os “desafricaniza” ao apresentá-los como grupo distinto dos demais grupos étnicos etíopes e povos africanos, o reconhecimento dos Beta Israel como uma das “tribos perdidas de Israel” faz algo parecido ao inserir os Beta Israel no rol das demais comunidades judaicas (“tribo de Dan”) e os diferenciar de outros grupos africanos (“gentios”).

A aproximação dos Beta Israel do judaísmo e de outras comunidades judaicas e seu afastamento de “outros africanos” caracterizou o trabalho de Jacques Faitlovitch (1881-1955) que foi um dos primeiros judeus europeus a se comprometer com a campanha pró-“Falashas”³⁴. No relatório de sua primeira viagem à Etiópia em 1904 Faitlovitch descreveu os “Falashas” como diferentes (em religião, fenótipo e cultura) dos demais etíopes ao identificá-los como “*colônia judaica perdida no meio de raças indígenas*” (1905: 3) que “*ama nosso Deus e pratica nossa adoração*” (Idem: 26) e apresentá-los como “*um povo inteligente, ativo, superior aos seus entornos*” (Ibidem). Povo que, de acordo com ele, procurava “*se regenerar, sair desta bárbarie africana que os cerca e os sufoca*” e que, não obstante compartilhasse com os demais a “*cor africana*” tinha “*traços finos*” (1905 :20 e 21).

Embora a ênfase de Faitlovitch nas semelhanças entre os “Falashas” e outras comunidades judaicas e em suas diferenças de outras comunidades etíopes possa ser entendida

³² O fato de Ovadia Yosef ter fundamentado o reconhecimento da judaicidade dos Beta Israel numa declaração do século XVI não é algo fortuito. Como já vimos, lendas que imaginavam as tribos perdidas de Israel em algum lugar do continente africano eram comuns durante o período medieval, bem como a atribuição de características judaicas ou israelitas a povos africanos. Foi em meio a este contexto que Radbaz declarou: “*These who come from the land of Kush are without doubt of the Tribe of Dan and because there are not among them scholars, masters of tradition, they seize unto themselves the literal meaning of scripture*” (teshuvot Radbaz VII, no. 5 apud Bleich, 2011).

³³ Steven Kaplan (1993) chamou a atenção para a diferença entre o mito de origem acionado pelos Beta Israel e aquele evocado pelo Rabinato e relatou ter notado processo de transformação no discurso de imigrantes etíopes que, segundo ele, ao serem perguntados por suas origens passaram a apresentar a versão do Rabinato - que conta com legitimidade no contexto israelense - em lugar de fazer referências ao encontro entre Salomão e Makeda como era costumeiro outrora. Em minhas conversas com etíopes israelenses ambos os mitos se fizeram presentes.

³⁴ Summerfield chamou a atenção para a importância política do uso do termo “Falasha” na campanha de Faitlovitch: “*he used their name ‘Falasha’ which he translated to mean ‘strangers’, ‘exiles’ or ‘immigrants’ to show that they were ‘exiled immigrants’ and ‘strangers’ who came from abroad to establish themselves in Ethiopia. Despite the fact that ‘their bodies were assimilated’ due to ‘the heat of the burning ethiopian sun’ which had ‘darkened the skin of the immigrants’ Faitlovitch asserted that ‘their soul survived’ and they remained faithful to their religion*” (2003: 43).

como parte de estratégia em sua busca por apoio para a causa deste grupo etíope, a atribuição de características e origens “judaicas” a grupos africanos era algo comum em inúmeros relatos de europeus do período.

Exemplo de diferenciação dos “Falashas” dos demais etíopes e de sua identificação como “judeus” pode ser encontrado também no relato do missionário anglicano Henry Aaron Stern (1820-1882). Em seu livro *“wanderings among the falasha”* Stern descreve os “Falashas” como “virtuosos” em contraste com a “devassidão” que segundo ele caracterizaria os demais habitantes da Etiópia (1862:187). Ainda no mesmo livro Stern louva o compromisso dos “Falashas” com o decálogo e os descreve não apenas como “*mais pálidos do que os abissínios*” como fenotipicamente semelhantes aos judeus europeus: “*Em fisionomia, a maioria dos Falashas ostentam traços impressionantes de sua origem semítica. Entre o primeiro grupo que vimos em Gondar haviam alguns cujas características judaicas ninguém que tivesse visto os descendentes de Abraão em Londres ou Berlim poderia confundir.*” (Idem:197)³⁵

A identificação dos Beta Israel como descendentes diretos de grupos judaicos que teriam chegado até a Etiópia não resistiu às pesquisas realizadas por acadêmicos. Steven Kaplan (1992), James Quirin (1992) e Kay Shelemay (1986) foram os principais responsáveis pela produção de perspectiva histórica radicalmente diferente a respeito dos Beta Israel, caracterizada pela negação da existência de relação direta entre os Beta Israel e antigos grupos judaicos, por datar a emergência dos Beta Israel enquanto grupo distinto aos últimos quinhentos anos e inserir seu desenvolvimento no contexto histórico e social etíope (Kaplan, 1993). Apesar do processo de desconstrução histórica da “judaicidade” dos Beta Israel eles continuam a ser descritos (tanto no discurso do Estado quanto no senso comum israelense) como “tribo perdida” que é aproximada da experiência de “outros judeus” do Exílio³⁶ e diferenciada do restante da população etíope em termos raciais.

Ainda que declarações distinguindo os Beta Israel dos demais africanos tenham sido mais comuns no passado, elas ainda se fazem presentes em discussões mais recentes sobre os “Judeus da Etiópia”. A declaração da American Association for Ethiopian Jews (AAEJ) em

³⁵ Apesar das semelhanças observadas nas descrições de Faitlovitch e de Stern a respeito dos “Falashas” elas se caracterizam por uma diferença crucial: Enquanto na descrição de Faitlovitch a ênfase nas similitudes dos “Falashas” com relação ao judaísmo era uma forma de transformá-los em parte do “povo judeu” na descrição de Stern e de outros missionários cristãos europeus a judaização dos “Falashas” e de outros povos fazia parte de processo de alterização (othering) e de atribuição de significado a novos territórios e seus habitantes a partir do estabelecimento de paralelos com outros “outros” que lhes eram familiares.

³⁶ Paralelos que em muitas circunstâncias foram construídos por meio da utilização de palavras como “exílio”, “pogrom”, “perseguição” e “anti-semitismo” para descrever a experiência dos Beta Israel na Etiópia de maneira que os tornam parte de uma mesma “experiência judaica universal”. (Kaplan, 1995: loc. 197 - kindle).

resposta à afirmação de Tudor Parfitt (em seu livro “Operation Moses”) de que os “Falashas” eram fisicamente parecidos com os outros etíopes é exemplo disso. Em reação à indiferenciação fenotípica descrita por Tudor Parfitt a AAEJ declarou em 1985: “*um tom diferente de negritude distingue os Falasha de outras tribos africanas... eles são menos africanos e mais mediterrâneos do que os outros, eles têm menos frequência de cromossomos associados aos africanos.*”³⁷ (Parfitt & Bruder, 2012: 20)

Conversas sobre **chewa**, **baria** e suas cores e feições

Ainda que estivesse familiarizada com as categorias **chewa** e **baria**³⁸ muito antes de meu primeiro encontro com etíopes israelenses na horta da *Shavu Banim* eu não consegui achá-las em campo por um bom tempo. Inicialmente estas categorias só apareceram em conversas após serem aludidas por mim e geralmente acompanhadas por um misto de desconforto e surpresa daqueles com quem conversava.

Yesharag não escondeu seu incômodo: “*Você é como uma menina pequena curiosa, quer aprender como funcionam as coisas, quer entender a comunidade. Eu vejo a sua curiosidade e sei que como adulta eu deveria explicar as coisas para você, mas não me sinto confortável falando sobre esse assunto específico...eu gosto de contar histórias, de fazer graça, dar risada... não gosto de ficar falando de pessoas*”, disse ela, “*mas a gente está falando sobre categorias...*” eu tentei contra argumentar sem sucesso. “*Não estamos falando de categorias, estamos falando de pessoas!*”, respondeu Yesharag contundente e repleta de razão. Por se sentir na obrigação de me ensinar, ainda que contrariada, ela acabou falando sobre o **baria** - “*assim como eu ensinei a minha filha eu vou ensinar a você*” - mas apenas depois que a convenci de que já tinha ouvido falar sobre o assunto e que não era algo que ela revelava para mim.

O **baria** me foi usualmente descrito como diferente do **chewa** tanto em sua cor quanto em seu fenótipo. Tenat descreveu o **baria** com “*nariz largo, lábios grandes, cabelo enrolado e pele preta*” em contraste com o **chewa** que foi associado a traços mais finos e pele mais clara.³⁹

³⁷ O uso de linguagem biologizante e referências à similaridade genética dos “Falashas” com outras comunidades judaicas chama a atenção nesta declaração da American Association for Ethiopian Jews. Algo parecido pode ser encontrado em estudos sobre a origem judaica de grupos africanos como os Lemba. Cf. Mark G. Thomas et al., “Y chromosomes traveling south: the Cohen Modal haplotype and the Origins of the Lemba - ‘The Black Jews of Southern Africa’” *American journal of Human genetics* 66, n. 2 (fev. 2000) 674-86.

³⁸ Conceitos que me foram apresentados por Hagar Salamon (2003) e Steven Kaplan (1999).

³⁹ Apesar de ter descrito o **baria** como diferente em termos fenotípicos Tenat atribuiu pouca relevância às diferenças entre **baria** e **chewa**: “*todo mundo é ser humano*”.

Apesar de **baria** e **chewa** serem descritos portando diferentes cores e feições, nem cor nem traços fenotípicos são suficientes para distinguir entre **baria** e **chewa**. Conforme me disseram Aviva e Yesharag, não era todo **baria** que era “preto” (*shachor*), nem todo **chewa** que era “branco” (*lavan*)⁴⁰. Existiam também “**baria**⁴¹ brancos”, “**baria** que nem parece **baria**” por sua pele clara e traços finos e “**chewa** pretos” que eram “**chewa** tão escuros que parecem **baria**”. “O Sevat e a Shemesh, por exemplo, eles são pretos, são mais escuros, mas são **chewa**” Aviva exemplificou. Devido a estas variações era comum que ao mesmo tempo que “o **baria**” fosse descrito como “mais preto”, “preto, preto” e que “o **chewa**” fosse identificado como “menos preto”, “mais claro”, tanto sujeitos **baria** quanto sujeitos **chewa** fossem descritos de forma variada sendo por vezes identificados como “pretos”, “escuros”, “brancos” ou “claros”.



Enquanto tirava essa foto de Meir (de chapéu) e de seu amigo, este último brincou dizendo que eles eram “um branco e outro preto”.

⁴⁰ Era comum que sujeitos etíopes com os quais tive contato utilizassem as palavras hebraicas *shachor* (preto) e *lavan* (branco) em suas referências à coloração de pele e não as palavras e cores etíopes **tequr** (preto) e **qey** (vermelho). O que talvez se deva ao fato de que a maioria dos etíopes israelenses com os quais interagi eram imigrantes veteranos fluentes em hebraico. Muito embora os sujeitos etíopes israelenses com os quais conversei tenham feito uso das categorias de cor israelenses, seus usos destas categorias não necessariamente correspondiam aos usos dos demais israelenses. Notei que era comum que sujeitos de origem etíope se referissem muitas vezes aos *mizrahim* e aos indianos como “pretos” (*sh'chorim*) e aos africanos como “*cushim*” assim como fazem os demais israelenses. Todavia, enquanto os “israelenses” usualmente descreviam os “etíopes” apenas, e tão somente, como “pretos” (*sh'chorim* ou *cushim*) entre os sujeitos etíopes israelenses notei uso mais nuançado das categorias de cor na descrição de outros “etíopes” que em variados contextos me foram descritos como “brancos” (*levanim*), “claros” (*bahirim*), “escuros” (*quehim*), “pretos” (*sh'chorim*) e “pretos, pretos” (*sh'chorim sh'chorim*).

⁴¹ Os termos “**baria**” e “**chewa**” sempre apareceram no singular mesmo quando acompanhados de qualitativos no plural. Reproduzo aqui a mesma construção frasal.

A cor e os traços associados ao **baria** foram depreciados e em variadas circunstâncias sua “pretura” e feições foram descritas como “assustadoras”⁴². Já a tez clara e os traços faciais delicados foram rotineiramente louvados em conversas como sinônimo de beleza. “Bonito (a)” (*iafê/iafá*) geralmente aparecia acompanhado de “branco (a)” (*lavan/levaná*): “*Fulana é branca, bonita*”, “*você viu a noiva que branca, que bonita?*” Já nas descrições de pessoas de cor “preta” o adjetivo “bonito” não aparecia da mesma forma. “Preto” e “bonito” usualmente se encontravam no interior de conjunções adversativas: “*Fulano é preto, mas é bonito*”, “*Fulana é baria, mas ninguém diz. É preta, mas é bonita*”⁴³.

Cor, beleza e simbolismo

A valorização estética da “brancura” era um dos motivos por trás das tatuagens⁴⁴ que muitas mulheres⁴⁵ de origem etíope levavam em seus rostos, pescoços e antebraços. Algumas das mulheres da horta me explicaram que tinham se tatuado “*porque era bonito*”, ostentando seus adereços permanentes, cuja beleza residia não apenas em seu desenho, mas sobretudo, no contraste criado entre a tinta preta e a pele. Contraste que ressaltava a “brancura”, e logo, a “beleza” de sua portadora. Como um dos objetivos da tatuagem era ressaltar tons de pele mais claros ela nem sempre era uma boa opção. Para aquelas com tons de pele mais escuros a

⁴² “Preto” apareceu muitas vezes acompanhado do adjetivo “assustador”. Sujeitos de origem **baria** “muito pretos” e os sudaneses de Tel Aviv foram descritos como “assustadores” (*mafridim*) em algumas ocasiões.

⁴³ Dizer que alguém “era preto, mas era bonito” queria dizer, em muitas circunstâncias, que apesar da “cor preta” a pessoa em questão não tinha “traços pretos” como aqueles atribuídos ao **baria** e aos “africanos”.

⁴⁴ No contexto israelense as tatuagens atuam como indício de desobediência à proibição prescrita pela *Torá* e no contexto etíope sinalizavam a proximidade com os cristãos que tinham o costume de se tatuarem. Yesharag tinha conhecimento a respeito da proibição, o que não lhe impediu de tatuar seu rosto, antebraços e pescoço. “*Os grandes, os mais velhos e os qessim disseram que era proibido, mas eu fiz mesmo assim.*” Agora que tem a oportunidade ela está fazendo tratamento a laser para retirar. Yesharag explicou sua decisão pelas tatuagens dizendo que ela era jovem e teria se deixado levar pela influência das amigas. Órfã de pai e mãe, ela aproveitou para tatuar seu nome na parte interna de seu antebraço: “*Se eu morrer quem vai saber de mim? Quem vai saber quem sou eu?*” Já os símbolos escolhidos por Aviva para adornar seu rosto e pescoço foram descritos por ela como desprovidos de significado. Eram “*figuras quaisquer*”, disse-me Aviva que tem vários anéis tatuados ao longo de seu pescoço imitando série de colares (muito popular entre as mulheres etíopes que conheci), três círculos tatuados no rosto (um na testa e dois nas laterais externas das sobrancelhas) e duas linhas que lembram o formato de uma cruz em seu queixo. Em discussão sobre o assunto Deganit – que está fazendo tratamento para retirar suas tatuagens – advogou a favor do tratamento a laser dizendo que “*judeu não tinha tatuagem e que cruz era coisa de cristão*” ao que Aviva respondeu sem se alterar que não pretendia retirar as suas. “*Como assim judeu não tem tatuagem? Eu sou judia e tenho tatuagem! Além disso: tantos israelenses tem tatuagens!*” Aviva respondeu à irmã acionando o contexto israelense como contraponto. Quando Aviva trouxe o contexto israelense à tona em sua resposta ela o fez de maneira interessante: mencionou os “israelenses” de maneira a amenizar o estigma em torno da tatuagem etíope. Assim como eles, inúmeros israelenses judeus também carregavam tatuagens. Logo, suas tatuagens não poderiam ser tomadas como indícios de que uma judaicidade não era verdadeira. Afinal, ela argumentou, era tão tatuada e tão judia quanto os israelenses.

⁴⁵ As tatuagens se mostraram muito mais presentes entre mulheres do que entre homens.

possibilidade de que no fim das contas a tinta acabasse se escondendo ao se mesclar à cor de suas peles fazia com que a tatuagem, ao invés de fazê-las mais claras por contraste ressaltasse-lhes a “pretura”. Lembro-me que certa vez eu perguntei para Dina porque ela não tinha feito tatuagem e Aviva se intrometeu dizendo em tom de brincadeira “*para que fazer tatuagem se não ia dar para ver?*”.

Enquanto a diferença de valor estético atribuído a peles mais escuras e mais claras era mais facilmente perceptível nas descrições de pessoas, os simbolismos associados a estas cores apareceram principalmente em conversas sobre sonhos. De acordo com Aviva sonhar com “gente preta” era sinal de mal presságio e de doença: “*Quando sonho com alguém preto, bem preto eu pego gripe*” ela me contou certa manhã enquanto comia tigela com feijão e grão de bico que tinha preparado como forma de profilaxia contra sonho que tivera na noite anterior. Sonhar com “gente branca”, por sua vez, era considerado bom sinal, sinal de saúde e de boas notícias já que pessoas brancas em sonhos eram interpretadas como anjos.



Amira



Tikva

A correspondência entre “brancura” e saúde, felicidade, e “pretura” e doença e infelicidade não era somente simbólica. Em muitas conversas a cor foi descrita se transformando, variando sua tonalidade, escurecendo ou clareando as pessoas em decorrência de variações em seus estados de saúde, em seus “estados de espírito” (*matzav ruach*)⁴⁶. De

⁴⁶ O caráter mutável e transitório da cor, considerada capaz de “embranquecer” ou “empretejar” sujeitos em diferentes circunstâncias, também dificultava a diferenciação entre **baria** e **chewa** que podiam se mostrar mais claros ou mais escuros em diferentes ocasiões.

maneira que a cor branca não apenas simbolizava boas notícias e saúde, mas felicidade⁴⁷ e boa saúde eram consideradas capazes de tornar alguém mais branco. O mesmo era verdade no caso da cor preta, que não era apenas interpretada como presságio de doença, como doenças e infortúnios eram considerados causas de “empretejamento”⁴⁸.

Relações entre *chewa* e *baria* na horta

Chewa e *baria* permaneceram categorias abstratas e inapreensíveis para mim até o início de 2012, quando o *baria* enfim ganhou vida, ganhou corpo, virou gente - e melhor, gente que eu já conhecia - durante uma conversa em que Aviva me revelou a origem *baria* de uma das participantes da horta comunitária. Quando eu expressei minha dificuldade em compreender e imaginar o *baria*, Aviva tentou me ajudar a entender. “*Sabe a fulana?* ”, me perguntou. Eu fiz que sim com a cabeça e ela prosseguiu: “*Ela é baria*”, depois daquela nossa conversa sempre que queria me revelar a origem *baria* de alguém Aviva me dizia “*ela/ele é que nem a fulana*”, de maneira que o nome daquela participante se tornara um código nosso para “*baria*”.

“*Só tome cuidado para não falar 'baria' perto deles. Não é agradável.*” Aviva me aconselhou certa vez. Era esse tipo de cuidado que ela tomava ao substituir a palavra “*baria*” pelo nome hebraico da participante de maneira que tornava sua identificação impossível⁴⁹ ao mesmo tempo em que evitava a possibilidade de eventual constrangimento caso algum *baria* a escutasse. Tal cuidado é característico da etiqueta social etíope de acordo com a qual a origem dos indivíduos geralmente não é abordada ou inquirida de maneira direta.

A discrição também se observa em encontros com desconhecidos de modo geral, conforme pude atestar inúmeras vezes. Se, por exemplo, eu encontrasse algum parente ou visitante enquanto na casa dos participantes da horta era comum que perguntassem a meu respeito após algum tempo em tigrínia ou amárico achando que não seriam por mim

⁴⁷ “*De tanta felicidade ele ficou até mais claro.* ” Aviva comentou enquanto assistíamos seriado que documenta encontro de pais e filhos depois de muitos anos de separação. Segundo ela o garoto etíope tinha ficado mais claro às vésperas do reencontro com a mãe.

⁴⁸ Aviva disse que antes, quando era mais jovem, era muito mais clara, mais branca. Mas depois por conta de tristezas, de preocupações e de problemas de saúde foi escurecendo.

⁴⁹ Os participantes da horta geralmente ou desconheciam ou estavam pouco familiarizados com os nomes hebraicos uns dos outros o que fazia com que fosse comum que após me referir a alguém da horta por seu nome hebraico eu me deparasse com olhares de interrogação e precisasse fornecer seu nome etíope ou alguma outra informação adicional para que pudessem identificar de quem eu estava falando. E além disso Aviva não era boba. Mencionava o nome da participante em contextos seguros.

compreendidos⁵⁰. “Quem é ela?”, perguntavam para o dono da casa que geralmente me apresentava como “estudante” ou como “brasileira” – duas palavras fáceis de reconhecer nas línguas etíopes.

Quando **chewa** e **baria** deixaram de ser categorias e se tornaram gente eu pude enfim observar na prática as relações estabelecidas entre pessoas **chewa** e pessoas **baria**. Na horta comunitária da *Shavu Banim* os **baria** eram minoria, assim como os “*amharim*”, mas enquanto o incômodo de participantes “*tigrim*” com a presença de “*amharim*” dava origem a conflitos a origem **baria** de alguns participantes nunca veio à tona.

Enquanto a divisão “*tigrim*”/“*amharim*” se mostrou relevante no cotidiano da horta, a clivagem **chewa/baria** não era perceptível nas interações sociais de seus participantes⁵¹. **Chewa** e **baria** estabeleciam relações de amizade e reciprocidade dentro e fora da horta, suas interações eram regidas pela mesma etiqueta social caracterizada por cumprimentos e conversas amistosas e a mesma deferência prestada aos **chewa** mais velhos era observada também no caso de **baria** de idade mais avançada.

Respeito e deferência eram demonstrados no cumprimento, que envolvia o movimento dos troncos dos cumprimentantes: cada qual tentando se inclinar mais do que o outro na hora da saudação (que incluía aperto de mão e, muitas vezes também beijos nas bochechas) quando suas idades eram próximas. Já quando a diferença de idade era grande esperava-se que o mais novo inclinasse mais seu tronco em sinal de respeito⁵².

O respeito pelos anciãos - que ocupavam o topo da hierarquia social dos Beta Israel juntamente com os líderes religiosos - era manifestado também através do uso de certos pronomes de tratamento. Yesharag, Aviva, Dina e Uvnesh me introduziram às formas de tratamento e às suas utilizações. **Goitai** e **aba** eram as formas mais usualmente utilizadas a fim

⁵⁰ Tal abordagem é diferente daquela que experimentei em meus encontros com israelenses que geralmente não demonstraram pudores em me tascarem perguntas logo de cara e muitas vezes em sequência (do tipo: “quem é você?”, “de onde você é?”, “você é judia?”, “o que você está fazendo em Israel?”). Na maioria de meus encontros com etíopes da minha geração, no entanto, notei que a abordagem foi usualmente mais parecida com aquela que observei entre os “israelenses”.

⁵¹ Ao longo da minha experiência em campo acabei criando laços e relações mais próximas com pessoas que posteriormente revelaram ser “**chewa**”, em decorrência disso, apesar de saber da origem **baria** de algumas pessoas com as quais interagia, não tive a oportunidade de conversar com elas sobre este assunto delicado. Como consequência este texto infelizmente carece de vozes e de experiências de pessoas **baria**. Exemplos de relatos mais “bariacêntricos” (e menos positivo das relações entre **chewa** e **baria**) podem ser encontrado nos artigos “*Blackness in transition: Decoding racial constructs through stories of Ethiopian Jews*” e “*Slavery among the ‘Beta Israel’ in Ethiopia: Religious dimensions of inter-group perceptions*” de Hagar Salamon.

⁵² Na Etiópia também era comum beijar o joelho dos anciãos como forma de demonstrar deferência. Em Israel eu me recordo de ter visto essa forma de cumprimento uma única vez quando Tzion, após briga com Aviva (sua irmã mais velha) se prostrou e lhe beijou o joelho.

de se referir a um ancião, ao pai, marido ou homem mais velho e respeitado. **Goitai**, que me foi traduzido como “pai”, era também utilizado em referências a Deus. Como observado na expressão “**Tamasgan goitai**” (obrigado Senhor) utilizada em abundância e que funciona como prece de agradecimento que encontrei em campo sendo proferida sobretudo após as refeições. **Avishai** e **halefai** eram utilizados a fim de expressar respeito por mulher mais velha, anciã.⁵³

Embora o **baria** fosse formalmente tratado como um igual nas relações cotidianas notei que seu tratamento respeitoso em público convivia lado a lado com comentários maldosos e rejeições veladas⁵⁴ em conversas entre sujeitos **chewa**. Em muitas destas conversas a cor e os traços físicos atribuídos ao **baria** foram ridicularizados e o **baria** foi descrito como “*bem preto*” (*sha'chor meod*) ou “*preto preto*” (*sha'chor sha'chor*) de maneira que parecia manter/recriar a “diferença” entre **chewa** e **baria** que fora ameaçada no novo contexto onde todos “viraram pretos”.

Transformações nas relações entre **chewa** e **baria** em Israel

Ainda que **chewa** e **baria** continuem a ser descritos e tratados por sujeitos etíopes israelenses como “diferentes”, em muitas circunstâncias a manutenção das “diferenças” e distâncias entre sujeitos de origem **chewa** e de origem **baria** se tornou mais difícil em Israel do que era na Etiópia onde essa clivagem era reforçada por certas narrativas e práticas sociais.

Conforme já vimos, no contexto etíope as clivagens **chewa/baria** e judeu/não judeu se justapunham e se modificavam. Ainda que a diferenciação (e a manutenção da “diferença”) entre “judeus” e “gentios” fosse importante para os Beta Israel, a conversão ao judaísmo não era suficiente para transformar o **baria** em igual, em judeu como os demais, uma vez que se

⁵³ Além destas formas utilizadas em referência aos mais velhos existiam outras tantas como: **Hamoi** (meu irmão) utilizado para se referir a homem do mesmo grupo etário. **Haftai** (minha irmã) utilizado para mulher da mesma faixa etária. **Odei** (meu filho) usado para homens mais jovens do que aquele/a que a ele se dirigia e **gulei** (minha filha) utilizado para mulheres mais jovens. Apesar destas formas de tratamento variarem de acordo com as idades daqueles que participavam das interações e de serem estritamente relacionais – afinal um mesmo sujeito podia ser **hamoi**, **odei** ou **goitai** dependendo daquele com quem interagisse - observei o uso generalizado e recíproco de **gulei** entre a maioria das participantes da horta de maneira que na prática a assimetria etária perdia seu sentido uma vez que Yesharag, por exemplo, chamava Dina de **gulei** e Dina a chamava de **gulei** de volta. Ou seja, Yesharag se referia a Dina utilizando termo que designa mulher mais jovem (minha filha) e Dina não respondia com **avishai**, a forma de tratamento correspondente utilizada para designar mulher mais velha, perdendo-se com isso a assimetria inerente ao par **gulei-avishai**. As formas de tratamento se mostraram intercambiáveis em algumas situações.

⁵⁴ O caráter velado e muitas vezes privado da discriminação contra o **baria** podia ser observado, por exemplo, quando a origem **baria** de um pretendente era descoberta. Apesar de a aversão ao casamento com **baria** ser ainda grande e considerado motivo de vergonha, sobretudo entre os etíopes israelenses mais velhos, a rejeição do **baria** nestas circunstâncias se dá de maneira discreta sendo comum que o real motivo da recusa não seja mencionado e que alguma desculpa seja apresentada.

acreditava que sua “diferença” de corpo/ossos não era neutralizada nem subordinada a sua transformação em judeu. Em Israel, por sua vez, as categorias **chewa** e **baria** - que eram (e ainda são) pouco conhecidas entre os israelenses⁵⁵ e consideradas irrelevantes para o Rabinato - foram englobadas/eclipsadas pela clivagem predominante judeu/não judeu. Neste novo contexto tanto **chewa** quanto **baria** são igualmente reconhecidos como judeus e se tornaram a mesma coisa (“pretos”, “etíopes”) aos olhos dos israelenses e do Estado.

Ainda que tanto os imigrantes etíopes **baria** quanto os **chewa** tenham “se tornado pretos” em Israel, a experiência não teve o mesmo significado em ambos os casos. Para os **baria** - que não eram considerados “judeus plenos” no interior do sistema social dos Beta Israel - a chegada em Israel representou melhoria em seu status até então periférico uma vez que passaram a ser tratados pelos israelenses como parte indiferenciável da “comunidade etíope”.

Enquanto na Etiópia o casamento com **baria** era interdito em Israel não existe nenhuma objeção particular ao casamento de israelenses com **baria**. “*Os israelenses não sabem que eles são baria e se casam com eles*” disse-me Aviva certa vez, achando graça da “ignorância” dos israelenses e chamando a atenção para a maneira como em Israel o **baria** é tão capaz de se tornar parte de família israelense⁵⁶ quanto um **chewa**, desde que seu pertencimento à “comunidade Beta Israel” seja comprovado.

A ausência das antigas práticas de diferenciação entre **chewa** e **baria** no contexto israelense e o encontro de diversos agrupamentos Beta Israel (e de sujeitos até então desconhecidos entre si)⁵⁷ facilitam a desnaturalização da “diferença” do **baria** ao dificultar sua

⁵⁵ Muito embora as categorias **chewa** e **baria** já tivessem sido abordadas em alguns trabalhos acadêmicos sobre os Beta Israel a existência desta clivagem foi apresentada ao público israelense mais amplo através de reportagem publicada há pouco mais de uma década. A reportagem intitulada “*os etíopes os chamam de pretos*” co-redigida por Danny Adino Ababa (israelense nascido na Etiópia) e por Natasha Mosgovaya (israelense nascida na antiga URSS) foi publicada em 01/11/02 no jornal israelense *Yediot HaHaronot* cuja capa trazia uma foto em close do rosto de um homem africano acompanhado de legenda em letras garrafais “*os negros (cushim) dos etíopes*”.

⁵⁶ Enquanto os casamentos com **baria** apareceram em muitas conversas como motivo de ignomínia os casamentos com israelenses me foram diversas vezes mencionados com orgulho. Apesar de prestigiados, casamentos com israelenses ainda são pouco frequentes e quando acontecem é mais comum que o israelense em questão seja *mizrahi* (considerado “mais preto”, “mais oriental” no contexto israelense). De acordo com dados de 2011 do Central Bureau of Statistics (CBS) israelense 89% dos israelenses de origem etíope casados naquele ano se casaram “entre si” (93% dos homens e 86% das mulheres). (Publicados pelo Central Bureau of Statistics israelense em 2013 por ocasião da celebração do Sigd.). Já de acordo com dados estatísticos do CBS referentes ao ano de 2006 83.3% das mulheres etíopes que se casaram naquele período casaram-se com etíopes, 7.3% com cônjuges de origem asiática/africana ou “outra”, 4.1% com homens de origem europeia/americana e 5.4% com israelenses. Durante o mesmo período 92.4 % dos homens etíopes se casaram com mulheres etíopes, 2.1% com mulheres de origem asiática/africana ou “outra”, 3.3% com mulheres de origem europeia/americana e 2.1% com mulheres israelenses.

⁵⁷ Como me disse Reuan certa vez: “*Gondar para gente lá na Etiópia era como os Estados Unidos é para a gente aqui. A gente não conhecia, só de ouvir falar. O que faziam lá, como viviam ninguém sabe. Nós, só ficávamos na nossa região, não saíamos de Tigray*”.

identificação. Como consequência tem se tornado cada vez mais comum que a origem **baria** de alguém permaneça desconhecida até o momento em que sua genealogia é verificada, o que geralmente acontece no contexto de envolvimento amoroso ou propostas de casamento⁵⁸.

Nessas novas circunstâncias é possível encontrar tanto sujeitos que se mantêm fiéis à proibição de casamento com **baria** - como fez Efrat, ao descobrir que seu pretendente era **baria** arranjou uma desculpa e graciosamente dispensou o moço - quanto aqueles que se casam com **baria** mesmo que a contragosto de suas famílias. Como fizeram Mayan, a filha de Sevat, e uma das netas de Reuan⁵⁹. Mayan contou com o apoio de seu pai e de sua mãe que na época se tornaram alvo de pilhéria e ridicularizações de outros parentes e de vizinhos, enquanto que os familiares de Reuan, envergonhados, não convidaram ninguém para o casamento.

Enquanto na Etiópia o **baria**, nas localidades em que podia entrar na sinagoga, ocupava lugares considerados menos sagrados (mais externos e mais distantes da *Torá*) do que os demais, em Israel os **baria** não só frequentam a sinagoga como tomam parte ativa no serviço religioso. “*Os baria fazem até aliá l’torá*” me disse Aviva com certo tom de incômodo com a participação de **baria** neste rito religioso solene em que alguns dos congregantes (geralmente homens⁶⁰) são chamados para realizar leitura de passagens da *Torá*.

A experiência dos **chewa** - que ocupavam o topo da hierarquia social nos agrupamentos Beta Israel - foi bem diferente. Para eles o encontro com Israel implicou em prejuízo duplo de status, uma vez que perderam o controle sobre as questões e ritos religiosos para o Rabinato israelense e foram indiferenciados dos **baria** aos quais se acreditavam superiores.

Não foi apenas o ser chamado de “preto” assim como o **baria** que incomodou os **chewa**, mas também, e sobretudo, a sensação de que em Israel eles eram tratados de maneira remanescente do tratamento que os **baria**, seus “pretos” de outrora, recebiam na Etiópia.

Ao mesmo tempo que os Beta Israel foram reconhecidos e incluídos como parte da comunidade de judeus em Israel, chama a atenção a maneira como essa inclusão foi (e continua a ser) em certa medida parcial, e em alguns aspectos parecida com aquela experimentada pelos

⁵⁸ Assim como acontecia na Etiópia o casamento de sujeitos Beta Israel só é realizado após pesquisa minuciosa da árvore genealógica a fim de verificar a origem **chewa** ou **baria** dos candidatos e de se certificar que os candidatos a noivos não estão ligados por parentesco até sete gerações anteriores. Em Israel é cada vez mais comum que jovens etíopes israelenses não respeitem as restrições tradicionais e se casem com parentes de quinta ou mesmo de quarta geração.

⁵⁹ Casamentos entre **chewa** e **baria** tem se tornado cada vez mais frequentes entre os mais jovens. Mudança que pode ser explicada não apenas como resultado das transformações nas relações entre **chewa** e **baria** no contexto israelense como se deve também ao fim do matrimônio arranjado - prática que na Etiópia favorecia a obediência à proibição de inter casamento.

⁶⁰ A participação de mulheres neste ritual se observa apenas em alguns serviços religiosos judaicos não ortodoxos.

Beta Israel de origem **baria** no contexto etíope. Tal como acontecia com os **baria** - que no período da escravidão eram convertidos e recebiam novos nomes - os imigrantes etíopes foram renomeados⁶¹ e submetidos a processo de conversão simbólica. Assim como os **baria** outrora constituíam um grupo marginal nos agrupamentos Beta Israel, os “judeus da Etiópia” passaram a ocupar posição periférica no interior do sistema religioso israelense controlado pelo judaísmo ortodoxo, e seus antigos líderes religiosos tornaram-se figuras meramente simbólicas no interior deste novo sistema religioso.

Os **chewa** - que no contexto etíope não comiam **injera** preparada por **baria** por medo que o preto de seus corpos pudesse entrar na massa e lhes empretejar a pele - em Israel sentem, em muitas circunstâncias, que se tornaram os “pretos” a serem evitados. Muitos etíopes israelenses explicaram atitudes discriminatórias de “israelenses” com relação a eles com base na mesma ideia de contágio da cor que lhes era familiar na Etiópia. Como me disse Yesharag: *“os brancos (levanim) não se sentam perto de nós no ônibus por medo de pegar a nossa cor”*.

A sensação de que são tratados de maneira diferente dos demais cidadãos judeus, sobretudo durante episódios interpretados como racismo, tem estimulado debates no interior da “comunidade etíope” a respeito da clivagem **chewa/baria** à medida que atitudes discriminatórias com relação ao **baria** passaram a ser comparadas com atitudes discriminatórias de “israelenses” com relação a “eles”: *“E se algum branco não quisesse casar comigo só porque sou preto?”*, argumentou um dos irmãos mais novos de Mulu em discussão com seus pais a respeito da interdição ao casamento com **baria**. E a “diferença” entre **chewa** e **baria** desnaturalizada e descrita como construto, como me disse certa vez Tenat: *“todo mundo é preto (shachor), pra que ficar fazendo diferença?”*

⁶¹ Como vimos no capítulo I, os Beta Israel receberam novos nomes de funcionários israelenses.



Tenat

Embora tenha encontrado questionamentos sobretudo entre os mais jovens, era possível notar impasses e reflexões sobre atitudes com relação ao **baria** também entre os mais velhos. Aviva e Yeshtarag, por exemplo, em algumas circunstâncias descreveram a atitude com relação ao **baria** como uma forma de racismo. Não obstante tenham expressado críticas à discriminação contra os **baria**, elas demonstraram ter dificuldade para romper com a ideia da “diferença” e da inferioridade do **baria**. Yeshtarag não soube me explicar o porquê da proibição ao casamento com **baria**, mas ainda que não conseguisse me dizer o motivo, ela não conseguia se ver livre de seu jugo. “*Nos ensinaram assim*”, justificou para em seguida emendar, num tom que me pareceu a um só tempo crítico e esperançoso, que para as gerações mais novas **baria** e **chewa** estavam “*virando a mesma coisa*”. De acordo com Aviva a “diferença” entre **chewa** e **baria** (e entre “etíopes” e “africanos”) se devia ao fato de os últimos terem sido “*vendidos por dinheiro*” e serem portadores de “*corpo escravo*”. Ambas se declaram terminantemente contra a possibilidade de que seus filhos se casassem com **baria**.

Outros negros africanos em Israel

Os grupos negros mais representativos atualmente em Israel, além dos etíopes israelenses, são os Black Hebrew Israelites e imigrantes africanos (sudaneses e eritreus em sua maioria).

A comunidade dos Black Hebrew Israelites teve origem em Chicago no fim da década de 1960 sob forte influência do Movimento dos Direitos Civis norte-americano e da ideia de

“Retorno à África”. Em 1966, Ben Carter, líder da comunidade, teve visão que reposicionou geograficamente uma parte do grupo que, guiado por este sonho, migrou para a Libéria fugindo de seus cotidianos nos EUA marcados pela opressão e pela violência urbana (Markowitz, 1996). Três anos depois o grupo se dirigiu a Israel quando seu líder, na época já chamado Ben Ammi, recebeu nova orientação divina por meio de outro sonho que apontava Israel como parte do continente africano e verdadeira “*terra natal*” do povo negro. Tal sonho promoveu reajuste nas coordenadas geográficas e cosmológicas dos Black Hebrews que passaram a descrever o negro africano como o “*judeu verdadeiro*” cuja história e a terra, Israel, teriam sido “*usurpadas*” pelo europeu branco.

A partir desta interpretação os Black Hebrews alegaram ter direito à Lei do Retorno, mas diante da negativa do governo israelense, foram obrigados a repensar suas estratégias de imigração a fim de burlar os entraves postos pelo não reconhecimento por parte do Estado. Ao longo do final da década de 1960 eles entraram em Israel como turistas e lá permaneceram desde então. Em 1986 o governo israelense deportou trinta e sete membros desta comunidade, intensificando as tensões já existentes entre este grupo e o Estado. A partir de 1992, após a intercessão de congressistas negros estadunidenses, as relações entre o governo israelense e os Black Hebrews se tornaram mais amenas por meio de acordo que garantia a estes últimos o status de residentes temporários sob condição de que a comunidade não aceitasse a entrada de mais membros até que seu status em Israel fosse resolvido em definitivo. (Markowitz, 1996: 197). Os Black Hebrews - que são conhecidos entre israelenses e etíopes israelenses como “*cushim*”, “*Cushim HaIvri'im*” - conquistaram o status de residentes permanentes em 2003 e atualmente formam comunidade de cerca de seis mil pessoas na cidade de Dimona localizada no deserto do Neguev⁶².

Os cerca de sessenta mil sudaneses e eritreus residentes em Israel chegaram mais recentemente, principalmente a partir de 2005, após cruzarem ilegalmente por terra a fronteira de Israel com o Egito. A política israelense com relação a estes imigrantes africanos - dentre os

⁶² Os Black Hebrews demonstram interesse em permanecer à distância da sociedade israelense, o que conseguem fazer por meio de mecanismos de *gatekeeping* que dificultam o acesso à comunidade. Visitas à comunidade precisam ser agendadas e mesmo durante a visita as interações com os membros da comunidade são mediadas pelo guia que age como porta-voz da comunidade conforme pude observar em algumas visitas a Dimona. Permanecer “fora” da sociedade israelense lhes é aparentemente mais vantajoso, sobretudo desde que conquistaram *status* de residentes permanentes, visto que o isolamento lhes garante a manutenção de estilos de vida, ensino e prática religiosa particulares sem a intromissão indesejada do Estado e suas instituições. Os casamentos no interior da comunidade, por exemplo, são oficiados de maneira autônoma o que permite a manutenção da poligamia, uma das características particulares da comunidade em Israel.

quais muitos se enquadram na definição de “refugiado”- se caracteriza por ambiguidade⁶³. Ao mesmo tempo que o Estado, na condição de signatário da Convenção de Refugiados da ONU, garante proteção coletiva temporária de não repatriamento a imigrantes sudaneses e eritreus, em consonância com o princípio de não-revolução (non-refoulment) estabelecido pela Convenção, ele rejeita a maioria absoluta dos pedidos de asilo⁶⁴.

Estes imigrantes e requerentes de asilo são ignorados pelas políticas públicas e dependem do auxílio de integrantes da sociedade civil, de ONGs e de organizações de direitos humanos que os ajudam como podem: servindo-lhes refeições, prestando-lhes auxílio médico ou legal, etc. Porque não recebem permissão para trabalhar legalmente em Israel se transformam em mão de obra barata e sem direitos na economia local o que, por conseguinte, restringe suas possibilidades de sobrevivência e moradia e contribui para que permaneçam em ruas e praças, sobretudo de bairros empobrecidos.

A cidade de Tel Aviv concentra o maior número destes imigrantes com os quais eu me deparava em alguns pontos do percurso,⁶⁵ sobretudo nos bairros empobrecidos do sul desta cidade. Lá estavam eles nos arredores do gigantesco terminal de ônibus (*Tahanat Merkazit*) e no gramado da praça Lewinski onde muitos passam dias e noites. Nas noites de praça especialmente lotada até os brinquedos do parquinho se tornavam leito improvisado. Aqueles

⁶³ A ambiguidade e falta de regulamentação parecem favorecer os interesses do Estado uma vez que, na falta de políticas e regras claras a respeito da concessão de asilo, ele tem mais margem para manobras políticas que lhes forem favoráveis. Entretanto, ao garantir a permanência destes imigrantes em Israel por meio de “proteção coletiva” o Estado se coloca em posição de desvantagem uma vez que acaba abrigando contingente muito maior de pessoas dentro de suas fronteiras. Isto porque caso aplicasse os critérios da Convenção da ONU sobre o estatuto do Refugiado e analisasse individualmente as solicitações de abrigo poderia se ver livre para deportar aqueles imigrantes que não se enquadram na definição da ONU de “refugiado”. A escolha pela ambiguidade e falta de clareza é influenciada pelo receio de que a criação de diretrizes bem delimitadas referentes aos refugiados possa estimular o fluxo de requerentes de abrigo e mesmo abrir precedente para novas discussões a respeito do direito de retorno de refugiados palestinos. (Paz, 2011: 9)

⁶⁴ Entre 2002 e 2005 Israel concedeu status de refugiado a 170 indivíduos. Entre 2008-2009 apenas 3 de um total de 3000 requerentes de asilo foram reconhecidos como refugiados e durante 2010-2011 o governo aprovou apenas 1 pedido de asilo rejeitando 3.692 outros. (Yaron & Hashimshony, 2013). Em 2011 apenas 8 de um total de 4.279 pedidos de asilo foram aceitos (0.19%) e em 2012 e 2013 apenas 12 requerentes de asilo dentre 1.622 foram reconhecidos como refugiados (0.73%). (Shani & Ayal et al, 2014). Porcentagem significativamente baixa em relação com aos índices de concessão de asilo observado em outros “países ocidentais” que usualmente varia entre 10% e 50% (ibidem) e mesmo aqueles que conseguem ser reconhecidos como “refugiados” em Israel são na prática transformados em residentes temporários. Para lista completa com dados sobre acolhimento de refugiados ao longo do globo vide <http://www.unhcr.org/globaltrends/2013-GlobalTrends-annex-tables>.

⁶⁵ À medida que eu me afastava do sul de Tel Aviv e caminhava em direção ao mar a presença dos imigrantes africanos se tornava cada vez menos visível. A concentração destes imigrantes em áreas específicas por um lado é resultado de práticas de contenção e intimidação policial - que visa evitar a presença destes imigrantes em áreas turísticas e bairros mais nobres ao norte da cidade - e por outro fornece ao imigrante maior sensação de segurança uma vez que este se torna mais invisível e mais protegido do olhar e da ação da polícia e de atos de agressão de israelenses, que tem se tornado cada vez mais comuns.

que conseguem trabalho – é comum encontrá-los nas cozinhas dos restaurantes da cidade⁶⁶ – geralmente se acomodam em bairros do sul de Tel Aviv onde têm possibilidade de alugar apartamentos mais baratos que são muitas vezes compartilhados por grupo grande.

À medida que o número de imigrantes africanos passou a aumentar a política israelense - que inicialmente se resumiu ao compromisso tácito de não deportação e de “proteção coletiva” a nacionais do Sudão e da Eritreia - foi se tornando cada vez menos tolerante e passou a incluir medidas de contenção e expulsão destas populações. Os discursos do Estado e da mídia também se modificaram, enfatizando não tanto a identificação com a experiência destes imigrantes em busca de abrigo, mas sim o “perigo” apresentado pela entrada de grandes contingentes de *não judeus* em “*Estado judeu*”⁶⁷. (Ram & Yacobi, 2012: 160).

Nos últimos anos o governo de Netanyahu adotou medidas que visam diminuir a entrada de imigrantes africanos como o monitoramento e a construção de barreira física ao longo da fronteira com Egito. Barreira que foi apresentada por Netanyahu como “*uma decisão estratégica que vai assegurar a manutenção do caráter judaico e democrático do Estado de Israel.*”⁶⁸

Além de dificultar a entrada de novos imigrantes, o governo israelense tem adotado medidas que complicam a vida daqueles imigrantes africanos (e requerentes de asilo) que já se encontram em Israel com o intuito de estimular a “emigração voluntária”. Medidas como a detenção de imigrantes em *Holot*⁶⁹, o aumento da fiscalização sobre estabelecimentos comerciais e aplicação de penalidades a empregadores que contratam funcionário sem permissão para trabalho e um controle mais rigoroso sobre remessas para o exterior de maneira a dificultar o envio de recursos para seus familiares.

⁶⁶ Durante a greve geral organizada por imigrantes africanos que reivindicam status de refugiados em Israel no início de 2014 a presença marcante destes imigrantes na economia local ficou patente. Quando milhares de imigrantes africanos não compareceram aos seus trabalhos mal remunerados em restaurantes e cafés da cidade muitos proprietários de estabelecimentos tiveram que diminuir seus horários de atendimento e muitos outros serviram a comida em pratos descartáveis a fim de driblar a ausência de seus cozinheiros, auxiliares de cozinha e lavadores de louça, etc.

⁶⁷ “Perigo” que era em muitas circunstâncias amenizado através de estratégias de afastamento destes imigrantes seja de alguns municípios, seja de alguns bairros. Com o objetivo de driblar a presença destes imigrantes alguns municípios fazem uso de “deportações internas” realizadas através da transferência sorrateira destes imigrantes para outros municípios.

⁶⁸ <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3837667,00.html>

⁶⁹ *Holot* é um centro de detenção com capacidade para 3 mil detentos localizada no deserto do Neguev para onde imigrantes africanos são conduzidos sem julgamento. Apesar de *Holot* ser descrito como um centro de detenção “aberto” e daqueles que estão lá detidos podem entrar e sair, na prática o centro acaba funcionando como uma prisão uma vez que o direito de “ir e vir” não é uma possibilidade devido à sua localização remota e à exigência de que os detentos se apresentem diariamente aos funcionários em três horários distintos. Além de *Holot*, Israel conta ainda com outro centro de detenção *Saharonim* para onde são dirigidos imigrantes africanos. Também localizado no deserto, o *Saharonim* tem capacidade para 8 mil detentos.

Os Black Hebrews de Dimona e os imigrantes sudaneses e eritreus ocuparam diferentes espaços em conversas e na cobertura da mídia israelense ao longo da minha experiência em campo. Enquanto os Black Hebrews não se fizeram presentes em conversas com israelenses e etíopes israelenses a presença de sudaneses e eritreus se tornou tema recorrente em conversas e no discurso da mídia israelense sobretudo em 2012, quando uma série de manifestações demandando a deportação destes imigrantes ilegais tomou conta das ruas de Tel Aviv.

Durante algumas destas manifestações cidadãos etíopes israelenses se tornaram alvo da violência ao serem confundidos com imigrantes africanos do Sudão e da Eritreia.⁷⁰ O uso do *quipá* (solidéu) ganhou importância redobrada para homens etíopes⁷¹ nesses momentos em que ser confundido com imigrante africano passou a ser perigoso. No contexto da animosidade crescente de “israelenses”⁷² contra os “infiltrados”⁷³ o *quipá* - que cria distinção entre (homens) judeus e não judeus - passou a agir como diferenciador entre negros judeus e não judeus (*sh'chorim/cushim*)⁷⁴.

⁷⁰ <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4236309,00.html>

⁷¹ É interessante chamar a atenção para transformação no uso do *quipá*, que não era prática comum na Etiópia, e que no contexto israelense virou indício de “etiopicidade” que facilita a identificação de homens Beta Israel e se torna, em algumas circunstâncias, capaz de proteger seu usuário de eventuais equívocos e ataques dirigidos a africanos não judeus.

⁷² Os posicionamentos de israelenses e etíopes israelenses a respeito da questão foram bem variados. A cidade de Tel Aviv se tornou palco de disputas entre israelenses que empunhavam cartazes e faziam discursos opostos: uns demandando a deportação dos imigrantes africanos do Sudão e da Eritreia, aos quais se referiam como “infiltrados” (*mistanenim*); enquanto outros chamavam a atenção para a responsabilidade do Estado para com os requerentes de asilo e manifestavam solidariedade para com estes imigrantes que descreviam como “refugiados” (*pilitim*). Nos discursos dos judeus israelenses pró-deportação os imigrantes africanos foram deles distanciados através da ênfase em suas “diferenças”. Nestes discursos era comum que estes imigrantes fossem descritos como “não judeus”, “muçulmanos”, “cushim” e “africanos” e retratados como “ameaça” ao caráter judaico do país e à manutenção das “diferenças” entre judeus e não judeus. Já entre aqueles que se diziam favoráveis ao reconhecimento do *status* de refugiado de imigrantes do Sudão e da Eritreia era possível notar a ênfase em experiências compartilhadas por “eles” e por imigrantes africanos. Entre os defensores dos direitos dos “*pilitim*” (refugiados) em lugar da particularização da experiência judaica, da ênfase no compromisso do Estado de Israel com o “povo judeu” e na clivagem entre judeus e não judeus era possível observar a expansão da “experiência judaica” de maneira que questionava os limites entre “eles” e os “africanos” através da criação de paralelos entre suas experiências e as dos “africanos”. Nos discursos de alguns sujeitos era mais comum observar o estabelecimento de paralelos entre a experiência dos imigrantes africanos e a experiência de exílio e sofrimento do “povo negro” ou do “povo judeu” de outrora, enquanto que nos discursos de outros a experiência dos imigrantes africanos foi aproximada de suas próprias experiências de desigualdade social e de preconceito em Israel.

⁷³ Como os imigrantes africanos são comumente chamados por israelenses contrários a suas permanências em Israel.

⁷⁴ O papel protetor desempenhado pelo *quipá* nessas circunstâncias deu origem a uma postagem criativa que foi parar nas redes sociais sugerindo que imigrantes africanos incorporassem o *quipá* ao modelito diário a fim de evitar que fossem alvo de violência. “*Tudo bem que ninguém vai querer alugar apartamento para vocês, mas pelo menos vocês vão deixar de ser xingados e agredidos na rua*” dizia o autor da sugestão postada online. “Fantasiados de etíopes” eles continuariam correndo o risco de se tornarem vítimas do preconceito sofrido cotidianamente pelos etíopes, mas pelo menos ficariam a salvo de violência gratuita, argumentou.

“Todo mundo é a mesma coisa para eles, todo mundo é preto”

Aviva me disse certa vez enquanto expressava insatisfação com a maneira como os israelenses não faziam diferença entre distintos tipos de Beta Israel (e.g.: *tigrim/amharim*, *chewa/baria*), nem tampouco os distinguiam dos “africanos”, que foram descritos em algumas conversas com *chewa*, como diferentes “deles” por serem considerados portadores de “*corpo escravo*”, assim como os *baria*.

A chegada em Israel modificou as relações dos Beta Israel entre si e com o continente africano de maneira interessante. Ao mesmo tempo que o encontro com Israel e com o “judaísmo israelense” favoreceu a divisão entre imigrantes etíopes por conta dos distintos posicionamentos adotados com relação ao “judaísmo etíope” e ao “judaísmo israelense”, a abordagem homogeneizadora do “israelense” – que transforma etíopes (*tigrim* e *amharim*, *chewa* e *baria*) em “pretos” (*sh'chorim*) – favorece a criação de unidade⁷⁵ e obtenção de consensos (ainda que circunstanciais) na heterogênea “comunidade etíope” sobretudo por ocasião de episódios de discriminação.

Nos momentos em que etíopes israelenses se sentem discriminados as variações de cor de pele, de origem e de prática religiosa que caracterizam a “comunidade” dão lugar a discursos de pertencimento compartilhado, dão lugar a um “nós” (“*somos todos etíopes*”, “*somos todos pretos*”). Ao mesmo tempo que os “israelenses”, tanto *ashkenazim* quanto *mizrahim*, viram “outro” cuja alteridade é muitas vezes expressada através do uso da palavra amárica *farengi*⁷⁶ que significa “estrangeiro” e era utilizada na Etiópia em variados contextos para designar “homem branco”.

A transformação de imigrantes etíopes em “pretos” não só favoreceu o questionamento de antigas “categorias nativas” entre sujeitos etíopes israelenses como deu origem a processos subsequentes de apropriação da “negritude” e de identificação como “*sh'chorim*” que muitas vezes modificam suas relações e identificações com outros judeus e com outros africanos.

⁷⁵ Para Alon, Mulu e outros jovens etíopes com os quais conversei tal indiferenciação poderia ter o efeito benéfico de agir como promotor de unidade e formação de consenso no interior da heterogênea comunidade etíope: Se para o israelense todo mundo é preto, não importa se *tigrim* ou *amharim*, *chewa* ou *baria*, por que não deixar de lado rivalidades internas e unir forças? Essa também era a opinião de Tenat que em suas tentativas de promover a unidade e amenizar as tensões entre *tigrim* e *amharim* na horta dissera ao grupo em várias ocasiões: “*Aqui é todo mundo igual, não tem tigrim, não tem amharim. Todo mundo é etíope, todo mundo é preto* (shachor).”

⁷⁶ Em Israel o vocábulo etíope “*farengi*” (masculino singular) passou a receber a terminação hebraica de plural (-*im*) e terminação feminina (-*it*) como sufixo dando origem aos híbridos *farengim* e *farengit*. Apesar de geralmente utilizado em referência a israelenses notei que em algumas circunstâncias “*farengi*” era também acionado para descrever sujeitos etíopes israelenses cuja cor e traços eram considerados particularmente brancos.

Sujeitos etíopes israelenses acionam discursos de “negritude” mais inclusivos ou menos inclusivos. Em algumas circunstâncias e contextos estes sujeitos se afastam de narrativas que os distinguem de outros “negros” e “africanos” (como o observado nos mitos de origem salomônica e danita), adotam discursos de “negritude” que, aparentemente os reinserem no continente africano, e expressam sentimento de pertencimento à comunidade mais ampla de negros e africanos ao redor do globo⁷⁷ de maneira que parece romper com a distinção entre “*sh’chorim*” e “*cushim*”. Em outras circunstâncias discursos de “negritude” são acionados em reivindicações da “comunidade etíope” pela garantia de seus direitos enquanto comunidade judaica em Estado judaico e não são necessariamente acompanhados por sentimento de “africanidade” compartilhada.

⁷⁷ Como se observa entre muitos jovens israelenses de origem etíope que se identificam com a cultura black norte-americana, com o rap, com o reggae (Shabtay, 2003) e demonstram interesse cada vez mais marcante de retornar às suas origens africanas, desejo manifestado seja através do abandono de seus nomes hebraicos e utilização de seus nomes etíopes originais, seja através do (re) aprendizado das línguas de seus pais e avós.

IV. Discursos sobre racismo entre etíopes israelenses

Conforme vimos no capítulo I, o perfil dos imigrantes etíopes estimulou considerações e cuidados especiais do Ministério da Absorção, da Agência Judaica e de outras organizações israelenses com a absorção desses imigrantes, que foram interpretados como “problema social” a ser solucionado através de medidas especiais. A absorção indireta, realizada em Centros de Absorção, foi a solução apresentada para facilitar a adaptação e a integração desses imigrantes, que nos Centros de Absorção seriam introduzidos à “modernidade” e a cultura e modo de vida israelense, bem como atualizariam suas práticas religiosas adequando-se ao judaísmo normativo em Israel. Estas e outras políticas especiais adotadas no caso da imigração etíope nem sempre demonstraram ser meios eficazes de lidar com os imigrantes e de lhes favorecer a inclusão social.

A política de financiamento facilitado para a aquisição de casa própria é um bom exemplo disso. Apesar de ter facilitado o acesso de imigrantes etíopes à moradia, o valor relativamente baixo do financiamento acabou contribuindo para a concentração desses imigrantes em cidades mais periféricas e em bairros mais pobres¹ onde conseguiram encontrar imóveis compatíveis com o valor disponibilizado pelo governo².

Muito embora a concentração de etíopes israelenses em determinadas cidades, bairros e escolas possa ser entendida como desdobramento da política de financiamento imobiliário, ela não é sempre apenas subproduto desta política. Em muitas circunstâncias tal concentração é resultado da rejeição de etíopes israelenses por certos israelenses e certas instituições.

¹ A elevada concentração de imigrantes e de outras populações em situação de vulnerabilidade social e econômica nesses bairros, por sua vez, estimulou a queda nos preços dos imóveis, transformando essas regiões em pólos atratores de imigrantes etíopes. (Offer, 2007). Apesar de seus méritos o programa de auxílio moradia não resultou em mobilidade social para os imigrantes etíopes, uma vez que, o baixo valor de revenda de seus imóveis contribui para suas permanências em bairros periféricos. Apesar de o percentual de casas próprias entre a população israelense em geral - dos quais 69,2% têm casas próprias - e a população etíope israelense (66,3%) ser bem semelhante, os valores dos imóveis de propriedade de etíopes israelenses se mostram bem abaixo dos valores médios dos imóveis de outros israelenses. Enquanto o valor médio das casas de etíopes israelenses é 521 mil *shkalim*, o valor médio das casas de outros israelenses é 1 milhão duzentos e trinta e sete *shkalim* (relatório divulgado pelo Myers-JDC-Brookdale Institute em fevereiro de 2012). Tal diferença de valor dificulta a mobilidade social de famílias etíopes para bairros mais nobres e favorece suas permanências nas mesmas localidades onde adquiriram imóvel.

² Atualmente o montante máximo deste tipo de empréstimo é 450 mil *shkalim*, valor muito abaixo do valor do mercado. Uma vez adquirido o imóvel a dívida com o governo é paga pelo imigrante beneficiado mediante prestações mensais durante período de 28 anos.

De maneira parecida com observado no contexto do processo de absorção quando crianças etíopes recém imigradas são usualmente alocadas em classes separadas (ditas “especiais”), a separação entre alunos “etíopes” - inclusive imigrantes veteranos e nascidos em Israel - e “israelenses” em diferentes salas de aula ainda continua a ser prática comum. E a presença de “etíopes” - usualmente percebidos como estudantes mais “fracos” e dependentes de auxílio adicional na aprendizagem - em determinadas escolas é muitas vezes considerada como algo prejudicial à qualidade do ensino oferecido, e em outras interpretada como sintoma de baixa qualidade de ensino.³

A evitação de etíopes israelenses em instituições de ensino ou sua alocação em classes separadas, em algumas circunstâncias é justificada pela diferença de cultura⁴, por questionamentos a respeito da “judaicidade” de indivíduos de origem etíope e em outras se mostra influenciada pela percepção da “comunidade” como “problema social” a ser evitado. De maneira que parece indicar que cidadãos etíopes israelenses continuam, em muitas circunstâncias, a ser percebidos como “primitivos”, portadores de “judaicidade” contestável e dependentes de auxílio, tal como foram recebidos pelo Estado e suas agências no início da imigração etíope.

Episódios de discriminação e de segregação de etíopes israelenses em bairros, instituições de ensino e no mercado de trabalho fazem parte da experiência de etíopes israelenses

³ A porcentagem de estudantes de origem etíope que concluíram o ensino médio e obtiveram o certificado de *bagrut*, necessário para a admissão em instituições de ensino superior em Israel foi de 54% do total de examinados em comparação com 73% de todos os examinados do sistema educacional hebraico (isto é, israelenses judeus). A fim de obter o certificado é necessário acertar no mínimo 56% em cada um dos exames. A porcentagem dos estudantes etíopes que não só obtiveram o certificado de *bagrut* como também obtiveram notas que atingiram os pré-requisitos para a matrícula em universidades foi de 56%, enquanto que entre os estudantes do sistema educacional hebraico a porcentagem foi de 84%. (The Ethiopian Population in Israel Selected Data on the Occasion of the Sigd Holiday Central Bureau of statistics. Publicado em 2013. Dados referentes ao final de 2012)

⁴ Apesar de ser tratada como algo a ser descartado ao longo do processo de absorção, a “cultura” (*tarbut*) continua a ser frequentemente acionada para explicar “diferenças” de comportamento e mesmo de *status* social entre “etíopes” e “israelenses” e culpabilizada pelas dificuldades enfrentadas pela “comunidade etíope” em Israel. De modo que sugere a coexistência de dois conceitos de cultura - um dinâmico e outro estático - nos discursos do Estado e dos israelenses. Durante o processo de absorção a cultura do imigrante etíope (interpretada como “primitiva” e “atrasada”) é descrita como marcador diacrítico passageiro – uma vez que o conceito de “absorção” se constrói sobre a premissa de que o imigrante se encontra apto a se tornar parte do “melting pot” israelense – e tem seu papel minimizado a fim de evitar que atue como obstáculo à sua integração no novo e “moderno” contexto. No contexto da absorção a segregação destes imigrantes é justificada pelo Estado e por funcionários dos Centros de Absorção como maneira de auxiliá-los em sua adaptação no novo país de maneira a ultrapassar os “abismos culturais” que separariam a “*mentalidade etíope*” da “*mentalidade israelense*”. A situação se inverte, entretanto, em momento posterior ao fim processo de absorção quando podemos observar o predomínio de interpretação mais estática da cultura etíope e de suas características e a maximização da importância do elemento cultural, sobretudo em circunstâncias nas quais a integração dos “etíopes” na sociedade israelense é posta em xeque. Nestas circunstâncias a posição periférica ocupada pela “comunidade” na sociedade israelense é muitas vezes atribuída à “diferença de cultura” e ao caráter distintivo da “comunidade etíope” e de sua “cultura” sem considerar o impacto de políticas públicas equivocadas (ou ineficazes) sobre a “comunidade”.

em Israel e são muitas vezes atribuídos por esses sujeitos ao “racismo” (*guizanut*)⁵. É como “racismo” que muitos desses episódios são também descritos pela mídia israelense.

Discriminação de etíopes israelenses em Kiriat Malachi

Em janeiro de 2012 a existência de um acordo de não locação ou venda de imóveis para “etíopes”, que havia sido assinado por alguns moradores (mais de 120 famílias) de um dos bairros de Kiriat Malachi, veio à tona na mídia israelense. Durante a reportagem o telespectador teve acesso às conversas entre o jornalista e alguns moradores que, sem saberem que estavam sendo filmados, deram vazão às suas opiniões a respeito dos “etíopes”. Ao ser perguntado sobre o motivo de não querer etíopes no bairro um dos moradores respondeu que “*etíope bom é etíope morto*” e emendou dizendo: “*eles são piores que os árabes*”. Para um outro o problema com “*eles*” era o cheiro, que descreveu como “*cheiro de bomba atômica*”. A presença de etíopes no prédio seria sinônimo de “*desvalorização do imóvel*”, disse um terceiro. Além da preocupação com a desvalorização imobiliária, um dos moradores se mostrou temeroso de que os “etíopes” transformassem o bairro numa aldeia dizendo que eles iriam “*armar barraca aqui no meio da rua, cozinhar, sacrificar gado aqui como eles faziam lá*”.

Ainda que percepções negativas a respeito dos “etíopes” não tenham se mostrado difíceis de encontrar em conversas com “israelenses”, o tom de hostilidade que caracterizou a maioria das declarações dos moradores favoreceu a singularização do episódio e a identificação daqueles moradores como “racistas” ao mesmo tempo que os distanciou dos demais “israelenses”.

Na reportagem o episódio foi descrito como “racismo” e a atitude daqueles moradores recriminada. Apesar de seu tom crítico, a reportagem se ateve ao ocorrido sem atentar para o caráter mais pervasivo do preconceito, nem tampouco para a influência de políticas públicas na exclusão e na segregação de etíopes israelenses nos âmbitos nacional e municipal⁶.

⁵ Apesar das variações na maneira como diferentes sujeitos etíopes interpretaram o episódio o termo “racismo” foi usualmente utilizado com o sentido de “discriminação racial”. E tanto os discursos na horta quanto nas ruas se caracterizaram pela polarização entre “etíopes” e “israelenses” e entre “pretos” e “brancos”.

⁶ Muitas prefeituras compartilham do mesmo desinteresse em receber “etíopes” que foi manifestado por aqueles moradores de Kiriat Malachi. O próprio prefeito de Kiriat Malachi havia declarado em 2004 que o município não podia mais “absorver” imigrantes etíopes e solicitou que Kiriat Malachi fosse retirada da lista das localidades beneficiadas pelo auxílio moradia do governo. Atitude que precisa ser entendida no contexto de políticas mais amplas adotadas com relação à imigração etíope. Um dos principais fatores que contribuem para a concentração de imigrantes etíopes em municípios mais pobres como Kiriat Malachi é o baixo valor do financiamento garantido pelo governo a imigrantes etíopes para a aquisição de imóveis. A alocação de imigrantes etíopes em municípios de orçamento mais limitado que geralmente se caracterizam por índice mais alto de pobreza e de desemprego, por sua vez, contribui para a manutenção destas populações às margens da sociedade israelense e oneram ainda mais estas localidades mais pobres. Em decorrência destas políticas muitas prefeituras tratam a presença de israelenses

O episódio de Kiriat Malachi foi recebido e interpretado de diferentes formas por etíopes israelenses. Alguns o viram como exemplo de ação ignorante de indivíduos racistas – como também fez Binyamin Netanyahu ao descrever o episódio como caso isolado e afirmar que “*no Estado de Israel não há lugar para racismo*”⁷ - enquanto outros o interpretaram como apenas mais um exemplo de discriminação que caracteriza não só a atitude de “israelenses” como também políticas do Estado com relação aos “etíopes”⁸.

Repercussão do episódio de Kiriat Malachi na horta

O episódio de Kiriat Malachi e a enxurrada de experiências de discriminação contra etíopes israelenses que tomou conta da mídia israelense no início de 2012⁹ imprimiram mudanças no discurso dos participantes da horta. Referências ao “racismo” se tornaram recorrentes em nossas interações após o episódio. Em alguns momentos eu mencionava o acontecido, em outros eles abordavam a questão em variadas circunstâncias a partir de conversas que, apesar de não estarem diretamente relacionadas ao ocorrido em Kiriat Malachi, demonstravam a importância do episódio enquanto contexto capaz de explicitar questões até então obscurecidas.

O ocorrido em Kiriat Malachi trouxe a temática do preconceito racial à tona com mais vigor de maneira que conturbou a imagem muitas vezes idílica e idealizada de alguns etíopes israelenses mais velhos a respeito de Israel. Da mesma maneira que suas impressões de Israel foram muitas vezes revistas em meio ao contexto de discriminação, a Etiópia também foi reimaginada e algumas vezes idealizada nestas ocasiões. Quanto mais os participantes da horta se sentiam discriminados em Israel mais frequentes se tornavam suas menções à existência de

de origem etíope como sinônimo de “prejuízo econômico” e de “problema social” de maneira bem parecida com o observado entre os moradores de Kiriat Malachi preocupados com a desvalorização de seus imóveis.

⁷ Em declaração feita durante celebração do Dia da Memória etíope de 2012.

⁸ Muito embora tenha encontrado estes tipos de interpretação tanto entre etíopes israelenses mais velhos quanto entre mais jovens observei ser mais comum encontrar descrições de episódios de discriminação como algo circunstancial entre homens e mulheres etíopes israelenses de meia e terceira idade. Entre eles era mais comum também encontrar descrições favoráveis a respeito do governo e de seu cuidado com os cidadãos e suas necessidades do que entre os mais jovens. Nas conversas com meus interlocutores mais velhos o Estado foi frequentemente apresentado como benfeitor e distribuidor de benefícios. Como me explicou Avraham: “*Se alguém não consegue trabalhar, por exemplo, o governo paga salário. Se ficam doentes o governo ajuda, arruma acompanhante (caregiver), ajudam mãe solteira, dão dinheiro para ajudar na criação dos filhos... Igual a Israel não tem!*”

⁹ Entre os episódios noticiados no período estavam: casos recorrentes de etíopes sendo barrados na entrada de bares e casas noturnas, recusa de matrícula de alunos etíopes em escolas e discriminação em entrevistas de emprego.

relacionamentos amistosos entre “diferentes” na Etiópia¹⁰. Em reação ao ocorrido em Kiriat Malachi Amira me disse que *“Lá [na Etiópia] todo mundo era tratado igual, não tinha discriminação.”*¹¹

Sob influência de episódios de preconceito, a cor de suas peles não só se tornou assunto mais frequente como foi inserida em contexto de relações no interior do qual era estigmatizada. Mudança que foi acompanhada pela utilização mais frequente da categoria “*cushi*” a fim de expressar a opinião/percepção dos “outros” - “israelenses”, “brancos” (*levanim/farengim*) - a respeito “deles”. Referências ao “racismo” se tornaram recorrentes em nossas interações naquele período.

Em visita a Yesharag o preconceito racial fez aparição em meio a conversa sobre relacionamentos quando ela me tascou um “*você se casaria com um etíope?*” que me pegou de surpresa. Ao responder-lhe que sim, ela continuou, sem se dar por satisfeita: “*mas e a sua família? Eles iam gostar de lhe ver casada com um shachor?*”, e novamente sem me dar brecha para resposta acrescentou: “*eles iam dizer: 'por que é que ela foi casar com um cushi?!'*”.

Michal lembrou com olhos tristes “*chamavam a gente de cushi no caminho para o trabalho*”, e Tova disse que na época que chegaram, na década de 1980, “*muitos diziam que não acreditavam que existissem judeus pretos (sh'chorim)*”. Mazal, por sua vez, contou-me incidente vivido quando ela e sua família deixaram o centro de absorção e se mudaram para Carmiel: “*Quando a gente chegou lá com a mudança os vizinhos chamaram a polícia. Eles viram 'sh'chorim' chegando e tiveram medo, ligaram para a polícia. Quando a gente chegou eles não tinham visto “pretos”, daí os os funcionários da Agência Judaica e do Centro de*

¹⁰ Diferentes versões da Etiópia surgiam nas conversas com homens e mulheres da horta sob influência não só de suas experiências no “lá” etíope, como também de seus presentes em Israel. Notei variações nas descrições dos mesmos sujeitos acerca dos tempos de outrora em diferentes circunstâncias. Ao se sentirem particularmente deslocados no contexto israelense, seja por ocasião de algum episódio que consideravam como “racismo” ou diante de questionamento de suas judaïcidades, era mais comum que suas vidas na Etiópia e suas relações com seus vizinhos não judeus fossem descritas de maneira mais positiva e harmoniosa. Nestes contextos as relações com não judeus foram lembradas por participantes da horta como amistosas, respeitadas e geralmente sem menções aos atritos ou às acusações de feitiçaria que eram muitas vezes lhes dirigidas por seus vizinhos. Já quando o conflito com Gaza era assunto, ou por ocasião de algum atentado contra israelenses - como o que aconteceu em ônibus de Jerusalém em 2011 ou em 2012 na Bulgária - eu notei um retorno mais pessimista ao contexto etíope que era descrito como parte de experiência de perseguição compartilhada por outros grupos judeus em outros contextos. Nestas circunstâncias era mais comum que descrevessem atritos e hostilidades experimentadas por eles no contexto etíope através de paralelos como esse criado por Aviva “*Todo mundo odeia os judeus. Lá na Etiópia também tiveram guerras contra os judeus como a de Hitler na Alemanha*”. A sensação de ameaça constante e iminente fazia com que neste tipo de circunstâncias eles enfatizassem a importância da existência de Israel e que afirmassem orgulhosos que “*não existe país como Israel*” e “*o nosso país é aqui*”.

¹¹ É preciso mencionar que Amira é de origem **chewa** e como tal sua experiência com discriminação com base na cor de sua pele e em seus traços era diferente da experiência de alguém **baria**.

Absorção explicaram para eles que a gente era 'judeus pretos' e que era para eles deixarem a gente em paz”.

Além das mudanças nas conversas pude notar mudança no comportamento dos participantes da horta que passaram a demonstrar posicionamento menos amistoso e mais confrontador em suas relações com os funcionários. Em final de 2011 as sugestões oferecidas por Natan, israelense especialista em horticultura, foram recebidas com entusiasmo. À época, o interesse de Natan em conciliar técnicas etíopes com práticas agrícolas correntes em Israel provocou reação de Uvnesh que disse ser a Etiópia “*parte do passado*” e manifestou de modo enfático o desejo de “*aprender como se faz aqui*”¹².

Quando dois novos especialistas em cultivo apareceram no início de 2012 para trabalhar na ONG no lugar de Natan eles foram recebidos de maneira que não poderia ser mais distinta. A recepção calorosa do ano anterior deu lugar a atitude distinta da polidez geralmente utilizada por eles em seus encontros com desconhecidos. Em meio a reunião Yeshtarag tomou a palavra e se dirigindo aos novatos Anat e Nadav foi direto ao ponto: “*com todo o respeito ao trabalho de vocês, mas o que é que vocês têm para ensinar para a gente? Nós éramos agricultores na Etiópia!*”¹³

Yeshtarag não apenas questionou a contribuição que Anat e Nadav poderiam oferecer à horta, uma vez que ela e os demais eram agricultores experientes, mas chegou inclusive a dizer que “*em lugar de nos ensinar vocês deveriam era aprender*” de maneira que me remeteu ao discurso de jovens de origem etíope que tomaram parte em manifestações¹⁴ que foram realizadas em Tel Aviv, Jerusalém e Kiriat Malachi em resposta à reportagem. Jovens como Mulu, Yaron e Alemto que acreditavam que uma das soluções para o “racismo” era “*ensinar os israelenses*” sobre a história e modo de vida da “comunidade etíope”.

¹² Apesar do entusiasmo demonstrado por eles com as sugestões de Natan e suas manifestações de apreço por sua ajuda, técnicas como a reutilização da matéria orgânica oriunda do restolho da colheita foram encaradas com descrédito por parte considerável dos participantes que preferiram não a aplicar em seus canteiros. Como fez Aviva que me explicou sua decisão dizendo que “*aquilo era bobagem*”.

¹³ Em várias de minhas conversas com Yeshtarag ela reclamou de modo aborrecido a respeito da maneira como “eles” eram tratados como “crianças pequenas” que não sabem nada demonstrando perceber com clareza o tom paternalista que caracteriza muitos dos encontros entre “etíopes” e “não etíopes” em Israel. Aparentemente o fato de Nadav e Anat serem muito jovens (entre 20 e 30 anos) agravou sua irritação naquele dia. Não bastasse serem sempre ensinados como crianças, agora também estavam sendo ensinados por crianças. Apesar de ser também jovem minha atuação como ajudante geral favoreceu minha aceitação entre os participantes por ser esta função mais condizente com o que era esperado dos mais novos.

¹⁴ As manifestações foram organizadas sobretudo através da redes sociais e fóruns de discussões criados por jovens etíopes-israelenses. Uma das principais comunidades virtuais envolvidas na mobilização foi a “etíopes unidos” (*etiopim meuchadim*).

Kiriat Malachi e manifestações antirracismo

A hostilidade contra os “etíopes” expressada pelos moradores de Kiriat Malachi foi o estopim dos protestos. Segundo Alemto Farede, uma das organizadoras dos protestos, *“No momento que ele disse 'etíope morto' foi isso que feriu a todos. Foi então que todo mundo compreendeu que era impossível permanecer calado. Até o acontecido em Kiriat Malachi eu acreditava sim que existisse discriminação e racismo, mas não pensava que fosse algo tão forte como aconteceu em Kiriat Malachi. (...) e depois disso não era mais possível continuar reagindo apenas através das redes sociais”*.¹⁵



*Mulu na manifestação
“racismo contra todos, todos contra o racismo”*

As manifestações, que tiveram início em resposta ao episódio de Kiriat Malachi, logo se tornaram palco também de críticas mais abrangentes e antigas, à medida que os protestos contra a discriminação de etíopes israelenses em bairro de Kiriat Malachi se tornaram também protestos contra discriminações experienciadas pela comunidade etíope no mercado de trabalho, no sistema educacional, habitacional e na esfera da religião.

“Por 30 anos vocês nos disseram o que fazer, o que comer, o que vestir e onde estudar. Queremos mudança!”, gritava um cartaz em referência ao controle sobre a vida dos imigrantes etíopes. *“Primeiros no exército, últimos na sociedade”* gritava outro fazendo alusão ao contraste

¹⁵ Fala obtida em programa especial intitulado “Nova Geração quer mudança: jovens de origem etíope falam sobre racismo em Israel” realizado pelo “canal etíope” (I.E.T.V) em Israel a respeito das manifestações que se seguiram ao episódio de Kiriat Malachi. Disponível online em <https://youtu.be/vKqxnLCJsJE>

entre a elevada porcentagem de alistamento entre etíopes israelenses e a posição periférica ocupada pela comunidade no interior da sociedade israelense.

Ao longo dos protestos os discursos contra o preconceito e a discriminação racial em algumas circunstâncias ficaram circunscritos à experiência da “comunidade etíope” em Israel e em outras inseriram a “experiência etíope” em contexto mais amplo de discriminações contra outros “pretos” (*sh'chorim*) em outros cantos do globo (“*conhecem o KKK?*”, “*apartheid*”¹⁶). O “racismo” foi abordado por alguns como infração do direito humano universal à igualdade (“*Nós lutamos por direitos ainda maiores do que direitos civis, lutamos por Direitos Humanos*”¹⁷) e por outros com ênfase no contexto israelense e em seus direitos na condição de cidadãos israelenses (“*Nenhum homem será discriminado por sua cor ou raça*”¹⁸).

“*Nova geração quer mudança*” foi um dos gritos mais recorrentes durante as manifestações. Nas palavras de Dessa Tshtai, uma das organizadoras dos protestos, as manifestações eram sintoma de mudança no comportamento da comunidade e de ruptura com suas antigas atitudes: “*Esta é uma comunidade que 'guarda as coisas na barriga'*¹⁹ e finalmente teve oportunidade de reagir (...) a geração jovem não está disposta a aceitar o que acontecia antes, não quer mais ser 'legal'/'boazinha'. Quer mudança de verdade, mudança na realidade”.²⁰

Os manifestantes, ao se identificarem como “nova geração”, confrontaram o estereótipo associado aos “etíopes” descritos como “*calados*” e “*passivos*” - sem, no entanto, refutar por completo tal estereótipo que simplesmente associaram à geração dos seus pais e avós²¹ - ao

¹⁶ Um dos cartazes gritava “*apartheid*” de maneira que sugeria aproximação entre antigas políticas de segregação racial da África do Sul e a experiência da “comunidade etíope” em Israel.

¹⁷ Citação de Malcolm X carregada por jovem manifestante com máscara deste ativista norte-americano sobre o rosto.

¹⁸ Trecho da Declaração de Independência de Israel presente num dos cartazes.

¹⁹ Expressão que tem o significado de “ficar calado”.

²⁰ Fala obtida em programa especial intitulado “*Nova Geração quer mudança: jovens de origem etíope falam sobre racismo em Israel*” realizado pelo “canal etíope” (I.E.T.V) em Israel a respeito das manifestações que se seguiram ao episódio de Kiriat Malachi. Disponível online em <https://youtu.be/vKqxnLCJsJE>. A diferença entre a geração mais velha e a mais jovem apareceu também na fala do parlamentar etíope israelense Shlomo Molla que em debate no Parlamento Israelense (*Knesset*) por ocasião das manifestações asseverou que “*A geração jovem que cresceu aqui não tem paciência como nossos pais*”.

²¹ O papel desempenhado pela geração mais velha não é assim tão passivo. Exemplos de agencialidade e resistência podiam ser observados tanto nas manifestações levadas adiante pelos mais novos, quanto na horta da Shavu Banim com a geração mais velha. Conforme já vimos, os participantes da horta continuamente encontravam maneiras de satisfazer suas vontades e demandas, ainda que estas estivessem limitadas aos contornos de seus pequenos canteiros. Por meio de ações caladas – como a alteração da demarcação do canteiro realizada na surdina e a não utilização das técnicas sugeridas pelo expert em cultivo – ou mediante manifestação aberta de desacordo com o encaminhamento das coisas e críticas aos serviços prestados pela ONG.

mesmo tempo em que se identificaram com a assertividade e ousadia (*chutzpá*) associadas ao “israelense”²².

Ao longo das manifestações discursos de identificação como “israelenses” conviveram com discursos de identificação dos “israelenses” como “outros” (brancos/*farengim/levanim*) e como antagonistas (“*racistas*”). E reivindicações pelos direitos da “comunidade etíope”, e demanda por abordagem multicultural do Estado, conviveram com discursos de diferenciação de “comportamentos etíopes” e com declarações de identificação com o povo judeu.

Nos discursos dos manifestantes era possível observar: tanto a ênfase na “judaicidade” e na “israelitude” compartilhadas com outros cidadãos judeus, quanto a ênfase na necessidade de mais espaço para a “etiopicidade” no contexto israelense. Como foi manifestado, por exemplo, em suas reivindicações pelo reconhecimento da autoridade dos antigos líderes religiosos (*qessim*) e pelo ensino da história e práticas dos Beta Israel em salas de aula.

Apesar do caráter plurivocal das manifestações, o tom predominante, subjacente aos discursos e cartazes, era o desejo de integração da “comunidade etíope” na sociedade israelense e a atribuição das dificuldades enfrentadas pela “comunidade” em Israel ao racismo. Como exemplificado no discurso sentido de um jovem manifestante: *“Nós queremos mudança (...) Não pode ser que o nosso sangue seja derramado nas guerras, mas na hora que queremos nos sustentar (...) que queremos matricular nosso irmão caçula na escola como todo mundo não nos permitem. Por quê? Por causa da cor da pele. Hoje nós chegamos e dizemos basta! (...) nasce aqui nova geração que demanda mudança”*.

²² No contexto israelense, onde políticas de controle e de restrição de direitos de imigrantes são justificadas enquanto medidas de adaptação, a ênfase dos manifestantes na “israelitude” e o distanciamento de comportamentos associados aos “etíopes”, podem ser interpretadas também como tentativa de afastamento da figura do “imigrante” e de aproximação da figura do “cidadão”. Ao longo da minha permanência em Israel episódios dirigidos contra etíopes israelenses “veteranos” e jovens nascidos em Israel demonstraram causar mais comoção e mais chances de deflagrar protestos antirracismo do que episódios e políticas de discriminação colocadas em prática contra “imigrantes recentes” (*olim hadashim*). Muito embora seja difícil precisar ao certo as razões por trás disso, tal diferença de repercussão parece influenciada pela maneira como o processo de absorção, apesar das críticas, persiste sendo considerado por muitos israelenses e etíopes israelenses como etapa fundamental no processo de integração e inclusão de imigrantes na sociedade israelense. Uma das hipóteses para explicar tal diferença de mobilização é que as políticas de exclusão e separação adotadas durante o processo de absorção são muitas vezes interpretadas como medidas importantes no processo de erradicação da “diferença” e transformação do imigrante em “israelense”, enquanto que políticas semelhantes dirigidas aos “veteranos” (já considerados israelenses) são vistas como forma de discriminação e de criação de diferenças entre iguais.

Racismo e processo de absorção

No contexto do episódio de Kiriath Malachi referências ao processo de absorção se fizeram presentes tanto em discursos de manifestantes, quanto nas falas dos participantes da horta, que pareciam lembrar de suas experiências nos Centros de Absorção sobretudo ao se sentirem discriminados.

Durante minhas conversas com os homens e mulheres da horta em muitas circunstâncias e contextos ficou claro que acreditavam na necessidade do processo de absorção. O caráter de “aprendizado” desse processo não foi questionado por eles que o descreveram como essencial para a “*adaptação*” e “*integração*” em Israel. O que os incomodava, no entanto, era o fato de ainda serem tratados como “imigrantes recentes” após tantos anos em Israel.

Exemplo de circunstância em que os participantes da horta se sentiram tratados como “imigrantes recentes” ocorreu durante a visita de uma simpática nutricionista israelense contratada pela prefeitura para falar com eles sobre alimentação saudável²³. A nutricionista chegou munida de livro de história infantil, que exibia para o grupo formado por homens e mulheres de meia/terceira idade, à medida que ia lendo para que pudessem ver os desenhos coloridos do livrinho rimado que contava a história da transição de semente à planta de maneira lúdica e colorida.

A jovem israelense contava a historinha animadamente, acreditando que o formato de sua apresentação era apropriado para seu público que, por sua vez, olhava tristemente para o chão, para os lados. Apesar do desinteresse dos participantes, ela seguiu a leitura com entusiasmo deixando os finais das palavras incompletos para que eles completassem (“*como fazem com as crianças*”, me disse Aviva Avraham que estava sentada ao meu lado). A nutricionista dizia “*o pepino é ver...*”, e Aviva, entrando na brincadeira, completava: “*deeee!*”.

Após a leitura, a jovem dispôs sobre a mesa potinhos contendo alimentos de variadas cores (tomate, pepino, caqui, repolho roxo, tâmaras secas...) ao mesmo tempo que convidava os presentes a se servir, a provar “*gostos e alimentos diferentes*”. Nessa hora Dina, que estava perto, falou para mim e para Aviva “*ela fala como se a gente não conhecesse isso tudo!*”

²³ Seminários sobre alimentação e saúde foram realizados na ONG em várias circunstâncias com o objetivo de tentar problemas de saúde como o alto índice de diabetes e de hipertensão observado entre imigrantes etíopes em decorrência de mudanças em seus estilos de vida (mais sedentário) e alimentação (mais pobre em fibras e rica em carboidratos) no contexto israelense.

Depois da visita da nutricionista conversei com alguns dos presentes para ver quais tinham sido suas impressões da experiência. Tziona me respondeu dizendo, “*a gente chegou aqui há mais de trinta anos e ela acha que chegamos ontem!*”, e Mamai resmungou: “*sempre querem ensinar a gente!*”. Já Avrehet estava convicta de que a nutricionista não podia estar falando sério: “*na certa achou que éramos olim hadashim [imigrantes recentes]...*”.

Ao longo de nossas conversas notei que o problema dos participantes não tinha sido com o tom infantilizador e paternalista da apresentação da nutricionista, uma vez que deixaram claro que sua abordagem teria sido adequada caso eles ainda fossem “imigrantes recentes”. O incômodo era com o caráter inadequado da apresentação no caso de veteranos (*vatikim*) como eles. Como me disse Dina na ocasião: “*O que ela tá achando? Que a gente chegou em Israel ontem?*”.

O desconforto com o fato de serem tratados como “imigrantes recentes”, apesar de serem “veteranos”, não se devia apenas ao caráter anacrônico deste tipo de tratamento como também às suas diferentes percepções a respeito dos “imigrantes recentes” e dos “veteranos”.

Os “imigrantes recentes” apareceram nas falas de participantes da horta de maneira pejorativa como sinônimo de sujeitos “ignorantes” e “dependentes” que não sabiam “*como as coisas funcionavam em Israel*”, tornando-se mais facilmente ludibriáveis.²⁴ Já os os “veteranos”, com os quais se identificavam, foram descritos como aqueles que tinham o conhecimento “das coisas”, que sabiam de seus direitos, tinham *chutzpá* (ousadia) como os “israelenses” e que, ao contrário dos “imigrantes recentes”, não aceitavam injustiças calados. Atributos que foram descritos como recursos importantes no auxílio de imigrantes recentes²⁵ e durante mobilizações.

²⁴ É preciso que seja dito que muito embora demonstrassem desconforto ao serem tratados como “imigrantes recentes” em muitas ocasiões os participantes da horta agiam como se fossem “imigrantes recentes” (fingindo não compreender algo que lhes era dito, por exemplo) como maneira de obter algum tipo de vantagem ou se desvencilhar de algum inconveniente. Como fez Aviva ao ser perguntada a respeito de suas tatuagens por estudante universitária em visita a ONG. Ao inquirir a respeito das tatuagens a estudante israelense causara constrangimento. Afinal, no contexto israelense as tatuagens atuavam como indício de desobediência à proibição prescrita pela *Torá*, e no contexto etíope sinalizavam a proximidade com os cristãos. No contexto israelense aquelas marcas reforçavam as dúvidas daqueles que questionam a origem judaica do grupo, uma vez que os distinguiam dos judeus religiosos, e os aproximavam dos gentios, sobretudo dos cristãos, graças à abundância de tatuagens cujas formas remetiam ao universo simbólico cristão. A resposta não veio. Aviva, que fala hebraico com maestria, se manteve em silêncio, fingindo não ter entendido a pergunta ou que essa lhe dizia respeito. Calada ficou olhando para baixo, como os demais que naquele momento agiram como se fossem “*olim hadashim*” sem domínio da língua. Alguns minutos antes Yafa tinha se aproveitado da visita a horta para dizer em hebraico claro e direto aos estudantes que eles precisavam de mais recursos na horta, precisavam de mais terra. Mas agora todos tinham se calado. Deixando a estudante sem resposta para sua pergunta incômoda e indiscreta. Em momentos como aqueles o comportar-se como *olim hadashim* e fingir desconhecimento eram formas de empoderamento.

²⁵ Não era incomum que no momento do registro oficial de imigrantes etíopes recém-chegados veteranos etíopes encarregados do trabalho de tradução instríssem os imigrantes a fornecer informações que lhes favorecessem.

O tratamento de etíopes israelenses como “imigrantes recentes” não se limita a certos encontros anedóticos com “israelenses”. Ainda que o controle direto sobre o cotidiano dos imigrantes tenha sido apenas temporário, e restrito ao tempo em que permaneceram no interior dos Centros de Absorção, a política de tutela adotada pelo Estado de Israel com relação aos imigrantes etíopes ainda acompanha cidadãos etíopes israelenses permanentemente.

Como já visto no capítulo I, os cidadãos de origem etíope permanecem sob jurisdição do Ministério da Absorção que é responsável pelo atendimento de imigrantes. De maneira que, na prática, os cidadãos israelenses de origem etíope são perpetuamente tratados como imigrantes pelo Estado e não têm acesso às mesmas políticas e recursos que os demais cidadãos israelenses. Enquanto os demais cidadãos israelenses estabelecem relações diretas com cada um dos ministérios e com os serviços prestados pelo Estado, as relações dos etíopes israelenses (e o acesso a direitos e recursos) continuam a ser mediadas - como acontecia no contexto do processo de absorção - seja pelo Ministério da Absorção, seja por ONGs e outras organizações e programas criados para atender à “comunidade.”

Diferentes interpretações do processo de absorção e de usos de “racismo”

O processo de absorção, muito embora tenha virado assunto em diversas conversas sobre “racismo” e “discriminação”, foi interpretado de maneira significativamente diferente por sujeitos distintos.

Alguns - como Aviva, Yesharag e Dina - interpretaram episódios de discriminação e os problemas sociais enfrentados por etíopes israelenses como resultado do fracasso do processo de absorção em integrar a “comunidade etíope” ao restante da sociedade israelense, sem rejeitar, todavia, o processo ou suas premissas²⁶. Muitos com os quais conversei reproduziram o discurso

Imigrantes mais velhos eram instruídos a acrescentar alguns anos às suas idades a fim de usufruírem de aposentadoria imediata, já para os imigrantes mais jovens o melhor era a subtração de alguns anos, o que em algumas circunstâncias garantia que fossem incluídos em programas de absorção que enfatizavam o aprendizado profissional, desenvolvidas para atender imigrantes de idades entre 17 e 28 anos. Em uma de nossas conversas Deganit enfatizou a importância da atuação de imigrantes veteranos como defensores dos interesses e dos direitos dos imigrantes recém-chegados, lembrando que havia sido um veterano que aconselhara uma de suas conhecidas a se declarar “solteira” e não “separada” em seu registro de entrada em Israel. Isso a fim de evitar eventuais problemas, pois caso ela se declarasse “separada”, como de fato era, estaria sujeita a verificações por parte do Rabinato e seu ex-marido teria que ser encontrado a fim de lhe dar permissão para um novo casamento (*get*). Em vez disso, graças a ajuda do veterano, a imigrante conseguiu driblar a burocracia israelense e “*dali a um ano e meio já estava casada*”.

²⁶ Muito embora os participantes da horta tenham manifestado incômodo com algumas de suas experiências nos Centros de Absorção, eles demonstraram acreditar que o processo de absorção e seus funcionários eram seus aliados que atuavam com o objetivo de acelerar a adaptação ao novo contexto. Em muitas conversas com os participantes da horta, e mesmo com alguns etíopes israelenses mais jovens, o processo de absorção e seus

dos Centros de Absorção e de seus funcionários, justificando a segregação e a concentração de “etíopes” em certas cidades, bairros e escolas como medidas necessárias para a adaptação e integração dos imigrantes durante a fase de “absorção”. Entre estes sujeitos foi possível observar atitude positiva a respeito das políticas de absorção, ainda que expressassem frustração com seus resultados. A sensação de que tinham feito tudo que lhes fora demandado a fim de se tornarem parte integral da sociedade israelense e, que ainda assim, os resultados haviam sido pífios era o que mais lhes incomodava.

Outros - como Alemito, Mulu e Alon - por sua vez, interpretaram a situação atual da “comunidade” e suas dificuldades como resultado das políticas de absorção, ou seja, como “sucesso” do processo de absorção e como prova de que os Centros de Absorção, em lugar de promoverem a integração/absorção dos imigrantes, contribuíram para a criação de distâncias espaciais e diferenças sociais entre a “comunidade etíope” e a sociedade israelense²⁷.

Tais diferenças de posicionamento com relação ao processo de absorção demonstraram ter impacto sobre seus discursos sobre “racismo”. Notei que entre os sujeitos favoráveis (ou menos críticos) ao processo de absorção o termo “racismo” não foi usualmente acionado para descrever o tratamento recebido por imigrantes recentes no contexto do processo de absorção, mas sim para designar atitudes e políticas discriminatórias dirigidas sobretudo aos imigrantes veteranos. No discurso destes sujeitos políticas de segregação²⁸ e de controle sobre etíopes israelenses foram usualmente vistas como aceitáveis no contexto dos Centros de Absorção, quando eram interpretadas como mecanismos de transformação do imigrante em “israelense”, já a segregação de imigrantes veteranos em certas cidades, bairros e escolas, no entanto, foi mais costumeiramente descrita como prejudicial e interpretada como “preconceito” ou “racismo” por ser interpretada como uma forma de distanciamento de etíopes israelenses do restante da sociedade.

Entre aqueles que interpretaram a situação atual da “comunidade” como resultado das

mecanismos não foram questionados. A absorção direta, que foi aplicada no caso dos imigrantes da Ex-URSS, foi descrita por alguns sujeitos etíopes como inadequada para o caso da imigração etíope devido à falta de instrução do imigrante etíope e sua necessidade de auxílio. Justificando que, ao contrário dos “russos” que teriam chegado com diplomas, profissões e conhecimento, os etíopes não tinham trazido nenhum tipo de instrução consigo. Discursos parecidos com os acionados pelo Ministério da Absorção a fim de justificar o caráter especial e mais dependente de cuidados dos imigrantes etíopes.

²⁷ Este é também um dos argumentos centrais de Esther Hertzog (1999) em sua crítica ao processo de absorção de imigrantes.

²⁸ Conforme vimos no primeiro capítulo, no contexto do processo de absorção políticas de segregação de imigrantes etíopes em bairros e escolas eram/são familiares e mesmo corriqueiras. Os imigrantes etíopes foram inicialmente separados dos demais israelenses e alocados em Centros de Absorção e as crianças etíopes enviadas para escolas de ensino religioso onde frequentavam classes separadas, “especiais”.

políticas de absorção, por sua vez, o uso de “discriminação” e “racismo” se mostrou comum tanto em referência ao tratamento recebido por imigrantes nos Centros de Absorção, quanto em referência ao tratamento recebido por cidadãos etíopes israelenses. Episódios de “racismo”, nos discursos dos críticos do processo de absorção, não foram encarados como acontecimentos circunstanciais em desacordo com o ideal de integração proposto pelo Estado e pelo Ministério da Absorção, mas como exemplos de atitude discriminatória mais perversa, presente inclusive nas políticas adotadas pelo Estado.

Aproximações e distanciamentos com relação aos negros africanos

A identificação com a experiência de discriminação de “*sh'chorim*” de outros lugares do mundo se mostrou recorrente em muitas falas de etíopes israelenses sobre o “racismo”, e também se fez presente durante manifestações nas quais alguns jovens etíopes vestiram máscaras de Nelson Mandela, Malcolm X e Martin Luther King Jr e outros empunhavam cartazes com dizeres que gritavam “*apartheid*” e “*conhecem o KKK?* ”.

Referências aos Estados Unidos se mostraram frequentes em conversas com sujeitos etíopes israelenses por ocasião de episódios de racismo. Yesharag lembrou da eleição de Barack Obama dizendo “*ninguém acreditava que um dia um shachor*²⁹ *seria presidente lá e olha só!* ”, esperançosa de que o mesmo pudesse vir a acontecer em Israel. Dina também fez referência aos EUA e traçou paralelo entre as dificuldades e preconceito que os “*sh'chorim*” experienciaram nos Estados Unidos, e as dificuldades vividas por eles em Israel, acreditando que também eles poderiam melhorar a situação da comunidade. Alon lembrou das lutas por Direitos Civis nos EUA e descreveu a jovem sociedade israelense como carente dos ingredientes necessários para a constituição de uma “*sociedade democrática e liberal*”. Já Amon foi mais radical em seu posicionamento. Os episódios racistas não o haviam feito apenas pensar nos EUA, estava disposto a enviar seu filho para lá (onde tem familiares) tão logo ele concluísse o ensino médio, justificando: “*Pelo menos lá ele não vai ter que servir o exército. Eu vou mandar meu filho para o exército pra quê? Pra morrer por um país que não nos trata com o devido respeito?* ”.

²⁹ A descrição de Barack Obama como “*shachor*” e como um igual não era consenso. Exemplo de diferença de interpretação a respeito da “negritude” do presidente se fez presente em programa especial do “canal etíope” por ocasião da visita de Obama a Israel em março de 2013. Ao longo do programa enquanto a apresentadora etíope israelense Tsega Melaku estabeleceu relação de identificação entre o presidente e “eles” ao dizer com orgulho que “*a cor dele é a nossa cor*” o jornalista de origem etíope Danny Adino Ababa discordou de tal identificação ao dizer que “*o pai dele [de Obama] é baria*” de maneira que criava diferença de cor, e também de status, entre “eles” (etíopes de origem **chewa**) e outros “*sh'chorim*” como o presidente norte-americano.

Em alguns momentos sujeitos etíopes israelenses fizeram uso de “*shachor*” de maneira que parecia coincidir com/corresponder à percepção de “israelenses” (e de outros “brancos”) de que os “etíopes” eram “*sh’chorim*”, eram “pretos”, como os demais “africanos”. Durante conversas sobre “racismo” e sobre as dificuldades enfrentadas pela “comunidade etíope” em Israel, o fato de os “americanos” serem “africanos”, terem passado escravo e não serem judeus como eles não se mostrou relevante. Nesses contextos a “negritude” de “etíopes”, “americanos” e “sul-africanos” foi tratada como algo “dado” - e não matizado nem pela experiência da escravidão, nem pela clivagem judeu/não judeu, que nestas circunstâncias se mostrou subordinada à clivagem “branco”/ “preto”.

Em outros momentos, todavia, os discursos e práticas de sujeitos etíopes israelenses se mostraram influenciados pelo discurso de diferenciação entre **baria** e **chewa** e entre judeu e não judeu. Nestas circunstâncias e contextos a “negritude” ou foi interpretada como “diferença” (sendo **baria** e “africanos” percebidos como “*mais pretos*” do que os **chewa**, “*pretos, pretos*”) ou como “semelhança” insuficiente para sobrepujar diferenças de religião, cultura ou tipo de corpo/ossos entre “eles” e aqueles outros tipos de “*sh’chorim*”³⁰.

A identificação com “*sh’chorim*” que lhes eram distantes no espaço (estadunidenses) e no tempo (sul-africanos no período do Apartheid) demonstrou conviver, em algumas circunstâncias, com práticas discriminatórias e discursos de diferenciação. Muitas vezes os mesmos sujeitos que se identificavam com outros “*sh’chorim*” ao redor do globo em momentos que se sentiam discriminados, tratavam **baria** e “africanos” - como os imigrantes e requerentes de asilo do Sudão e da Eritreia - como “outros” que eram mais “pretos”, mais “*sh’chorim*” do que eles.

A mesma Yesharag que se identificava com os “*sh’chorim*” norte-americanos e se referia aos “israelenses” (e aos “brancos”) como “racistas” por não quererem casar com “etíopes”, era contra a possibilidade de que sua filha se casasse com um **baria**.

³⁰ Os negros dos Estados Unidos me foram descritos por Aviva e outros sujeitos etíopes israelenses como “africanos” e associados à escravidão assim como o **baria**. De acordo com Aviva os “africanos” (categoria na qual ela também incluía os afro-americanos) eram, assim como os **baria**, também portadores de “*corpo diferente, escravo*”. Aviva deixou claro que nunca permitiria que sua filha se casasse com um “africano” e deixou transparecer tom de recriminação comedida ao comentar que Tenat era casada com um “africano”. Enquanto Aviva estabeleceu diferença entre a escravidão do “povo de Israel” e a dos “africanos”, dizendo que os “africanos” tinham sido “vendidos por dinheiro”. Israel, o marido “africano” (afrodescendente nascido nos EUA) de Tenat, me contou que seu interesse pelo judaísmo e sua decisão pela conversão – realizada muitas décadas antes quando ele ainda morava em Nova Orleans – tinham sido influenciados por sentimento de identificação, de proximidade com o povo judeu. Isso porque, segundo ele, “*tanto negros quanto judeus compartilharam a experiência de escravidão*”.

Já Mulu, apesar de não concordar com a interdição ao casamento entre **chewa** e **baria**, que segundo ele, “*contradizia sua militância por uma sociedade igualitária*” respondeu não saber o que faria caso se apaixonasse por alguém de origem **baria**. E Alon, que criticou o racismo israelense, diferenciou os “etíopes” dos demais “africanos” ao descrevê-los como “*ashkenazim da África*” por serem “*mais claros e de traços mais finos*” do que os demais africanos.

O que pareceu inicialmente sugerir a coexistência de dois tipos diferentes (e contraditórios) de “negritude” no discurso de sujeitos etíopes israelenses: uma negritude “mais global” e abrangente - associada a outras comunidades africanas - e outra “mais local” e nuançada influenciada por narrativas e clivagens locais “etíopes” (**baria/chewa**) e “israelenses” (judeu/não judeu, *shachor/cushi*).

A princípio a identificação com os negros dos EUA e a diferenciação dos **baria** e de outros africanos me pareceram ser expressões de contradição entre versões “global” e “local” de “negritude”. O olhar mais atento para as falas, aparentemente contraditórias de sujeitos etíopes israelenses, no entanto, demonstrou que a identificação com os negros norte-americanos não só não deveria ser tomada (necessariamente) como exemplo de sentimento de pertencimento à comunidade africana mais ampla, mais “global”, como em algumas circunstâncias poderia ser interpretada como expressão de filiação a um tipo de “negritude” alternativa, empoderada, que se contrapunha à “negritude” do **baria** (e do “africano”).

Conforme vimos no capítulo III, no contexto etíope a construção de diferenças de cor entre “etíopes” e “africanos” e entre **chewa** e **baria** - ou seja, a “alterização” de grupos etíopes e africanos e sua transformação em “outros”, em “pretos” (**tequr**) - foi uma das maneiras de justificar a conquista e escravização de outros grupos étnicos. Naquele contexto a “negritude” tinha conotação negativa (interpretada como resultado de maldição) e era associada à servitude e à subordinação.

Ao longo das conversas e interações com sujeitos etíopes israelenses me deparei com dois discursos bem diferentes a respeito dos negros dos Estados Unidos: em algumas circunstâncias estes norte-americanos foram descritos por sujeitos etíopes israelenses **chewa** como “africanos”, equiparados aos **baria** (e logo, diferentes “deles”) e chamados de “*cushim*”.

Durante conversas sobre “racismo”, no entanto, notei o predomínio de discursos de identificação com aqueles mesmos *sh'chorim* americanos. Nestas circunstâncias era mais comum que a experiência de escravidão e que a “africanidade” dos *sh'chorim* americanos - que em outros contextos eram descritas como “diferenças” - não fossem mencionadas. E que, em

vez disso, se observasse o estabelecimento de paralelos entre as experiências dos negros nos EUA e as experiências da “comunidade etíope” em Israel. E que as lutas por direitos e as conquistas dos negros estadunidenses fossem encarados como inspiração. Enquanto a “negritude” do **baria** foi usualmente considerada como opróbrio e sinal de inferioridade, a “negritude” dos negros dos Estados Unidos foi frequentemente retratada/construída - sobretudo durante episódios de racismo - de maneira positiva como exemplo de resistência e força. Era com esta “negritude” empoderada que estavam se identificando.

Barraca protesto e discussões sobre “racismo” em Israel

Ao final da onda de manifestações Alemito, na época estudante de direito, e outros cinco jovens etíopes israelenses montaram uma combativa barraca³¹ com os dizeres “*Luta contra o racismo*” e “*Apartheid em Israel*” em frente à residência do primeiro ministro israelense com o objetivo de pressionar o governo a rever políticas que contribuem para a segregação e marginalização da “comunidade etíope” e a coibir atos de discriminação.

Os manifestantes se aproximaram de “negritudes” de outros lugares do globo ao falarem em “*apartheid em Israel*” e ao se identificarem com a luta pelos Direitos Civis nos EUA, e fizeram uso da clivagem branco/preto a fim de pensar as relações estabelecidas entre eles, os “*sh’chorim*”, e os “brancos” (*levanim*) “israelenses”.

Mas o discurso de identificação dos manifestantes com outros “*sh’chorim*” se mostrou limitado por ocasião de episódios de agressão equivocada de etíopes israelenses que foram confundidos com imigrantes ilegais africanos³². Quando alguns etíopes israelenses foram agredidos ao serem confundidos com “infiltrados africanos” a reação desses jovens manifestantes não foi condenar os ataques a imigrantes e requerentes de asilo e as políticas “anti-infiltração” adotadas pelo Estado como “racismo”, nem tampouco demonstrar solidariedade ou identificação com a experiência de discriminação daqueles imigrantes africanos. Em vez disso postaram foto no Facebook com suas carteiras de identidades afixadas a suas camisetas de maneira que explicitava as “diferenças” entre “eles” (cidadãos/judeus/etíopes) e os imigrantes

³¹ Devido à tímida cobertura da imprensa só fui descobrir acerca da existência da barraca protesto etíope quase dois meses após seu início ao me deparar com a notícia de que a prefeitura de Jerusalém expedira mandado de desocupação da área alegando que a presença da barraca “*atrapalhava o espaço público*”. Justificativa que foi questionada pelos acampados que, mencionando a longa permanência da família de Gilad Shalit no mesmo local, interpretaram o tratamento diferenciado dedicado a eles como mais um exemplo de atitude racista a ser combatida.

³² Episódios descritos no capítulo III.

sudaneses e eritreus (ilegais/não judeus/africanos) e evitava futuros enganos e novas agressões equivocadas.³³

Ao privilegiarem as diferenças entre “eles” e os “africanos”, também vítimas de discriminação, estes manifestantes chamaram a atenção para o caráter circunscrito de suas demandas por “igualdade” - que se mostraram limitadas aos interesses da “comunidade etíope”³⁴ - e de suas identificações com a “negritude”, que demonstrou funcionar mais como uma ferramenta política na luta pela garantia de seus direitos privilegiados de cidadãos judeus em Estado judaico, do que como expressão de identificação com comunidade mais abrangente.

Os manifestantes da barraca retomaram em seus discursos tópicos que foram centrais e recorrentes durante os protestos. E não só criticaram o processo de absorção de imigrantes como propuseram a inversão dos papéis previstos para “etíopes” (e sua cultura) e para “israelenses” ao reivindicarem a necessidade de abordagem multicultural e anunciarem que era a chegada a hora de ensinar³⁵ os “*ignorantes israelenses*” a respeito da cultura, tradição e história dos judeus de origem etíope. Invertendo os papéis tradicionalmente ocupados por “israelenses” (absorvidores/*koletim*) e “etíopes” (absorvidos/*niklatim*) durante o processo de absorção.

Mais do que atuar como lugar de protesto, a barraca objetivava informar os “israelenses” a respeito da “comunidade” e de sua história e costumes, uma vez que, na interpretação dos manifestantes, a ignorância acerca dos “etíopes” era um dos motivadores de atitudes preconceituosas e racistas. O caráter educacional da barraca ficava claro pelo oferecimento de palestras³⁶ e pela exposição de literatura produzida a respeito da “comunidade” e de artesanato etíope.

As manifestações etíopes provocaram reações e discussões também entre “israelenses” que, em algumas circunstâncias, discutiram diretamente com manifestantes etíopes. A barraca

³³ Atitude que foi criticada por jovem etíope israelense que comentou a foto postada em rede social dizendo que “*Racismo é racismo. Não importa se o shachor em questão é cidadão israelense ou imigrante ilegal*”.

³⁴ Nesse momento é difícil saber ao certo se a negritude é tratada apenas como “cor política” por estes jovens e se tal identificação como “*sh'chorim*” será no futuro acompanhada por novos discursos de pertencimento.

³⁵ Discordando da premissa dos Centros de Absorção de que a cultura dos imigrantes era empecilho para a adaptação dos imigrantes na sociedade israelense, manifestantes como Alemto, Mulu e Yaron acreditavam que o conhecimento a respeito da cultura e da história dos Beta Israel, favoreceria a integração e a aceitação da “comunidade etíope” no interior da sociedade israelense.

³⁶ Em algumas ocasiões os manifestantes conseguiram agendar visitas de acadêmicos que se disponibilizaram a falar a respeito de seus trabalhos a respeito da “comunidade”. Esther Hertzog foi uma das visitas ilustres da barraca onde falou sobre seu trabalho realizado em Centro de Absorção durante a década de 1980 (“*immigrants and bureaucrats: Ethiopians in an Israeli Absorption Center*”) para um público de cerca de 20 pessoas. Além de sua relevância acadêmica, o trabalho de Hertzog, um dos poucos a abordar o funcionamento dos Centros de Absorção e seus impactos sobre a configuração da “comunidade etíope”, demonstrou ter influência também sobre a crítica dos manifestantes a respeito do processo de absorção e seus impactos.

se tornou palco de encontros e embates a esse respeito. Muitos dos que passavam por ali reagiam ao protesto e interagiam com os manifestantes fazendo da barraca um lugar de interação entre “israelenses” e “etíopes” e palco de disputas a respeito do termo “racismo” e seus usos. Alguns buzinaavam em apoio ou paravam para conversar e expressar solidariedade à “*luta contra o racismo*”, enquanto outros questionavam a existência de “racismo” em Israel como fez uma senhora que se dirigiu a um dos manifestantes enquanto passava pela barraca: “*O quê? Racismo em Israel? Nunca ouvi falar!*”.



Alemto conversando com visitantes

A visita de um grupo de uns 20 moradores da cidade de Rechovot à barraca me chamou particularmente a atenção. Até aquele momento eu tinha notado, em minhas outras visitas à barraca, que o principal motivo de desacordo entre manifestantes e visitantes era a respeito da existência de “racismo” em Israel e da aplicabilidade deste termo no contexto israelense, uma vez que, de acordo com alguns visitantes, “raça” não era um conceito relevante em Israel.

A discussão com o grupo de Rechovot foi diferente. Sem entrar aqui nos pormenores das discussões entre visitantes e manifestantes, o tom mais geral desse encontro foi de diálogo truncado entre os visitantes – que embora expressassem interesse em conhecer os objetivos da barraca, manifestavam dificuldade em abraçar o movimento etíope – e Alemto, irritada com as constantes interrupções dos visitantes que reagiam com ceticismo às suas falas sobre o racismo contra a comunidade etíope. Não porque negassem a existência de preconceito em Israel, mas porque interpretavam o “racismo” como experiência tão compartilhada por todos que a empreitada daqueles etíopes perdia razão de ser.

Ao longo da conversa com os manifestantes alguns dos visitantes “*mizrahim*” recordaram das agruras experienciadas por eles e por seus pais quando chegaram a Israel e das

caravanas onde foram alocados no meio do nada, que eram outrora as “cidades de desenvolvimento”, e das condições extremamente precárias de suas novas vidas em Israel de maneira a chamar a atenção para a semelhança entre a política de absorção dos *mizrahim* na década de 1950 e a dos etíopes, três décadas depois. Além de traçarem paralelos entre as experiências de *mizrahim* e etíopes no passado alguns argumentaram que as dificuldades atualmente experienciadas pela “comunidade etíope” em suas relações com Israel e com os “israelenses” - que os manifestantes atribuíam ao “racismo” - não eram exclusividade dos “etíopes” e podiam ser observadas também entre outras comunidades étnicas (*edot*)³⁷.

A demanda dos manifestantes pelo reconhecimento de sua história e cultura foi encarada por alguns como tentativa ingênua de “furar a fila” do lento processo de adaptação à sociedade israelense: “*vocês querem que ensinem a história dos judeus da Etiópia nas escolas? Nem a dos marroquinos [que chegaram na década de 1950] entrou no currículo ainda!*”, foi a reação de um dos visitantes à demanda dos manifestantes.

Ao longo das conversas ficou claro que alguns daqueles visitantes discordavam não do termo “racismo” em si, mas do uso que os manifestantes faziam dele. No discurso dos manifestantes era possível observar correspondência/equivalência entre “racismo” (*guizanut*) e “raça” (*gueza*) uma vez que atribuíam a posição periférica da “comunidade” ao fato de serem “pretos” (*sh'chorim*)³⁸, enquanto que nas falas de alguns daqueles visitantes o “racismo” foi acionado para descrever também a discriminação e marginalização social experienciada pelos *mizrahim*.

³⁷ Encontrei questionamentos parecidos a respeito da relevância da questão racial no contexto israelense também entre alguns sujeitos etíopes israelenses. Nas palavras de Aviva, Yesharag e de outros israelenses (etíopes e não etíopes) com os quais conversei o preconceito sofrido pelos etíopes foi muitas vezes compreendido como exemplo de rusgas existentes entre grupos étnicos israelenses (*edot*), sem ênfase particular na “diferença racial”. Em conversas e em discussões em redes sociais era possível encontrar sujeitos etíopes questionando as reclamações de “racismo” contra a “comunidade” e alegando que experiências de discriminação e preconceito faziam parte do cotidiano de diversos grupos israelenses. Esta era também a opinião de Aviva. Muito embora Aviva tenha falado em “*racismo contra a comunidade*” em algumas circunstâncias, ela acreditava que “*os etíopes não são os únicos que sofrem preconceito em Israel*” e descreveu Israel como país marcado pela discriminação generalizada dos diferentes grupos étnicos entre si: “*Cada eda [sing. de edot] têm suas dificuldades por aqui*”, disse-me Aviva. Nesse sentido, ela ponderou, todas as diferentes comunidades judaicas eram tratadas com certa igualdade: “*Todas lutando para se adaptar, discriminando e sendo discriminadas*”. Yesharag também manifestou opinião semelhante ao dizer que “*entre os ashkenazim e os mizrahim também existe racismo, não é algo apenas contra nós que somos sh'chorim*.” Os posicionamentos encontrados em campo não são, obviamente, tão claramente definidos. As opiniões, afinal, estão sempre transitando, se ajustando e reajustando. Aviva e Yesharag muitas vezes também enfatizaram o diacrítico racial, sobretudo quando episódios de racismo atingiam a comunidade.

³⁸ Referências à cor de pele apareceram com frequência nas falas dos manifestantes da barraca. Yaron enfatizou a relevância do diacrítico racial ao afirmar (em outra circunstância) que ainda que outras comunidades judaicas sofressem discriminação em Israel membros da “comunidade etíope” se tornavam alvo mais fácil de preconceito por terem a diferença estampada no corpo. Nas palavras de Yaron “*um mizrahi pode passar despercebido caso não tenha traços tão marcados e consiga se livrar do sotaque, já um etíope não tem essa escolha*”.

Enquanto nos discursos de manifestantes etíopes a experiência da “comunidade etíope” foi comparada às experiências de outras comunidades africanas ao redor do globo, nas falas de alguns daqueles visitantes *mizrahim* a experiência dos imigrantes etíopes foi comparada às suas próprias experiências de maneira que chamava atenção para os “*sh’chorim*” locais de Israel e para outros usos de definições de “racismo”. É para estes “*sh’chorim*” locais e para os outros discursos sobre “racismo” em Israel que atentaremos no próximo capítulo.

V. Etíopes israelenses e os outros “pretos” (*sh'chorim*) de Israel

Muito embora os *Beta Israel* tenham sido o primeiro grupo judeu “*distintivamente negro*” (Salamon, 2003) a chegar em Israel, eles não foram os primeiros a ser chamados de “pretos” (*sh'chorim*) no contexto israelense, onde tal epíteto já era utilizado em referência a indivíduos e grupos de pele mais escura (em comparação com os *ashkenazim*) como os palestinos, beduínos e também os *mizrahim*.

Conforme já visto no capítulo III, a palavra “*shachor*” é muitas vezes utilizada no contexto israelense em referência a cor de pele e contempla uma variada gama de tonalidades, sendo acionada tanto com o sentido de “escuro”, “moreno”, quanto como equivalente à “preto”, de maneira que torna possível que tanto sujeitos de origem europeia, quando negros africanos e judeus do Oriente Médio, sejam classificados como *sh'chorim* em determinados contextos. Apesar de ser possível encontrar o uso da palavra “*shachor*” na descrição de diferentes tipos de indivíduos, alguns grupos são coletivamente conhecidos em Israel como “*sh'chorim*”.

Os habitantes da Palestina e os *mizrahim* foram os primeiros grupos a serem chamados de “*sh'chorim*” já durante o período pré-Estado. O uso da palavra “*shachor*” (ou “*schwartz*”, seu equivalente em *yidish*) em referência a estes grupos era uma das maneiras pelas quais os judeus europeus (*ashkenazim*) se diferenciaram daqueles que, segundo eles, compartilhavam uma mesma arabicidade e uma mesma cor escura. Conforme veremos ao longo do capítulo, a diferença de cor e de cultura, que foi inicialmente atribuída aos “árabes” e *mizrahim*, acabou dando origem a diferenças sócioeconômicas e de acesso a direitos entre *ashkenazim* e grupos *sh'chorim* devido às políticas de incorporação adotadas desde o período pré-Estado.

Como vimos no capítulo anterior, em manifestações antirracismo etíopes a identificação como “*sh'chorim*” se deu por meio de contraste com os “israelenses”, de maneira que, a “negritude local”, de israelenses palestinos e *mizrahim*, foi obliterada ou preterida por uma outra forma de “negritude”, uma “negritude global”. Os imigrantes etíopes, ao descreverem suas experiências, frequentemente as comparam às experiências de outras populações negras ao redor do globo, e não àquelas dos “pretos” *mizrahim* e palestinos em Israel. Ou seja, a “negritude” acabou sendo tratada por eles como elemento exógeno, que compartilhariam com outros negros africanos, e não interpretada a partir de seu significado no contexto israelense. Algo parecido se observa também em trabalhos sobre os Beta Israel, nos quais não é comum que eles sejam pensados em relação com *sh'chorim* locais israelenses.

Ao longo deste capítulo tratarei a comunidade formada por imigrantes de origem etíope em Israel como parte de uma “comunidade de experiência” mais ampla, procurando pensá-los não de maneira isolada, mas em relação com outros *sh'chorim* locais e outros israelenses não normativos.

Após haver atentado para os discursos de etíopes israelenses sobre racismo e negritude no capítulo anterior, neste capítulo atentarei para outros discursos sobre racismo em Israel, discursos que chamam atenção para outros *sh'chorim* e outras negritudes em jogo no contexto israelense. Ao longo deste capítulo as experiências de marginalização social e de desigualdade de acesso a direitos, que muitos etíopes israelenses atribuem ao racismo e à negritude, são inseridas em contexto mais amplo de relações e políticas de incorporação adotadas pelo Estado de Israel com relação a grupos judeus e não judeus.

Depois de descrever como estas políticas de incorporação acabaram dando origem a diferentes tipos de cidadanias, e resultaram na criação de desigualdades sociais entre grupos considerados *sh'chorim* e os demais, o capítulo atenta, a partir da análise de duas manifestações contra o racismo, para a ambiguidade nos discursos antirracismo adotados por *sh'chorim* judeus. Discursos que muitas vezes se caracterizam pelo uso concomitante de discurso liberal, que enfatiza a igualdade entre todos os cidadãos e favorece a suspensão de clivagens entre *sh'chorim* judeus e não judeus, e de discurso etnonacionalista que faz referência ao caráter particular de suas “negritudes judaicas”.

Políticas de incorporação e cidadanias

Políticas de incorporação de palestinos

A despeito da sociedade israelense ser às vezes descrita como sociedade multicultural, é preciso considerar tal epíteto com cuidado. Embora a diversidade cultural seja uma das características da sociedade israelense, tal diversidade não pode ser tomada como medida ou sintoma de seu multiculturalismo, uma vez que este é medido não pela existência de diferenças culturais, mas pelo lugar ocupado por essas diferenças no interior de uma sociedade e de suas instituições.

O caráter judaico do Estado de Israel e de sua política de “*imigração judaica*” (Kemp & Rajiman 2004:27) - que assegura o direito de cidadania a qualquer judeu interessado em imigrar

para Israel através da Lei do Retorno¹ e da Lei de Nacionalidade - são os primeiros obstáculos à possibilidade de diversidade cultural e à autonomia de diferentes comunidades no interior da sociedade israelense.

A ênfase na “*imigração judaica*” caracterizava o empreendimento sionista ainda antes do estabelecimento de Israel e da elaboração da Lei do Retorno. Já na época do assentamento judaico na Palestina (*yishuv*) a adoção de medidas que visavam a “judaização” do território mediante a compra de terras e o estímulo à contratação de mão de obra judaica eram maneiras de atrair imigrantes judeus para a Palestina. Com a criação do Estado de Israel em 1948, ao final do Mandato Britânico na Palestina, as políticas de judaização da Palestina e de estímulo à imigração judaica, adotadas no período pré-Estado, foram intensificadas.

Por ocasião da primeira guerra árabe-israelense de 1948 mais de quatrocentos povoados palestinos foram destruídos, e cerca de 80 % da população árabe palestina fugiu, ou foi deportada (Ben-Porat, 2008: 27). Experiência de perda e de exílio, que ficou conhecida como Al-Nakba (a catástrofe), e que resultou em grande número de refugiados que buscaram abrigo na Cisjordânia, em Gaza, no Líbano, na Síria e na Jordânia. A população palestina - que antes da guerra de 1948 constituía maioria na área da “Palestina mandatária”² - foi reduzida a uma minoria de cerca de 12% da população do Estado de Israel. O que favoreceu a concessão de cidadania israelense a este diminuto contingente, considerado insignificante pela liderança judaica. Dos 150 mil palestinos que permaneceram no território israelense após o término da guerra, 60 mil receberam cidadania israelense imediata (Shafir & Peled, 2002: loc. 1586 - kindle).

Não obstante o compromisso formal do Estado de Israel com a igualdade, contido na Declaração da Independência, suas políticas de imigração e de cidadania se mostraram desiguais desde o momento de sua criação. Ao mesmo tempo que a Lei do Retorno, criada em 1950, e a Lei de Nacionalidade, de 1952, asseguravam o direito de cidadania a qualquer judeu interessado em imigrar para Israel, elas excluía os antigos residentes palestinos, que abandonaram ou foram expulsos de suas casas por ocasião da guerra de 1948. Estes, ao contrário dos judeus, não contavam com direito de cidadania nem de retorno às suas antigas propriedades.

¹ Dois anos depois da Declaração de Independência de Israel de 1948, que afirmava o compromisso do Estado de Israel com “*a imigração judaica e reunião dos exilados*”, o Parlamento israelense aprovou a Lei do Retorno que assegurava o direito à imigração a qualquer judeu nacional de qualquer país. A Lei de Nacionalidade de 1952 complementou a Lei do Retorno ao garantir o acesso imediato à cidadania israelense a qualquer imigrante judeu (*olê*) que chegasse à Israel.

² “Palestina Mandatária” ou “Palestina Britânica” era como era conhecido o território que até o fim da Primeira Guerra Mundial era parte da Síria otomana quando então que se tornou território sob administração britânica.

Apesar da cidadania formal garantida a uma parte destes palestinos, o discurso formalmente igualitário do Estado se deu acompanhado de práticas de exclusão dos cidadãos palestinos - que permaneceram sob controle militar israelense durante o período entre o final da guerra de 1948 e 1966 - e de favorecimento dos cidadãos judeus no acesso a direitos e ao território.

A verdadeira tarefa do controle militar sobre estes cidadãos, que foi justificado como medida de prevenção a eventuais hostilidades, era controlar a entrada de trabalhadores palestinos no mercado de trabalho e possibilitar a transferência massiva de terras palestinas para o recém-criado Estado. Palestinos que abandonaram suas propriedades ao fugirem da guerra, mas permaneceram no território israelense, tiveram suas propriedades expropriadas pelo Estado através de lei que os transformavam em “ausentes presentes”, em deslocados internos, que foram tolhidos do direito de retornar às suas propriedades, que foram transformadas em propriedades do Estado.

A perda de acesso à terra implicou no abandono das práticas agrícolas, que até então constituíam a principal fonte de renda e sustento para os palestinos, que se tornaram mão de obra barata no mercado de trabalho local. A perda de território teve impacto também na distribuição espacial dessas populações, que acabaram se concentrando em algumas regiões dando origem a “localidades judaicas” e a “localidades árabes”³, que se caracterizavam, e ainda se caracterizam, por diferenças infra estruturais e de acesso a recursos⁴.

³ Israel também conta com “cidades mistas”, como são chamadas as cidades que, apesar da maioria dos residentes ser composta por judeus, se caracterizam pela presença de minoria considerável de residentes árabes. Cidades como: Akko (30,1%), Haifa (10,3%) e Jaffa (30,3%). Apesar de chamadas de “mistas”, estas cidades se caracterizam por segregação entre residentes judeus e árabes/palestinos. (Rajagopalan, 2002)

⁴ Localidades judaicas são privilegiadas na distribuição de verbas públicas (The inequality report Adalah, 2011). O menor investimento do Estado em localidades árabes prejudica a qualidade de direitos sociais básicos como educação e saúde oferecidos aos cidadãos palestinos. A expectativa de vida de cidadãos palestinos é mais baixa do que a de cidadãos judeus, e a mortalidade infantil entre árabes israelenses é o dobro daquela que caracteriza os judeus israelenses. (The inequality report Adalah, 2011: 11). Localidades de residência também são variáveis importantes no que diz respeito à porcentagem de obtenção de certificado de conclusão do ensino médio (*bagrut*) e de admissão em instituições de ensino superior. Observando-se índices mais altos de obtenção do certificado e de admissão no ensino superior em localidades de nível socioeconômico mais elevado de acordo com a classificação israelense que varia em escala entre 1 (mais pobres) e 10 (mais ricos). 87% das 75 localidades árabes ocupam a posição mais baixa (1-3) na classificação socioeconômica e concentram a maioria dos residentes árabes. (The inequality report Adalah, 2011: 20). O elevado índice de desemprego em localidades árabes favorece a migração pendular de cidadãos palestinos que acabam fornecendo mão de obra não qualificada para localidades judaicas onde se concentram majoritariamente na construção civil. A situação dos beduínos é ainda mais complicada já que seus vilarejos são constantemente alvos de demolições justificadas pelo Estado com base na ilegalidade de suas construções. Além de terem negado o acesso à terra de seus ancestrais o acesso dos beduínos à educação, sistema de saúde, saneamento básico, água e eletricidade é precário.



Estudante fazendo suas preces em biblioteca da Universidade Ben-Gurion

Apesar destes cidadãos palestinos contarem atualmente com alguns direitos coletivos em Israel⁵ como estes direitos coletivos se inserem em contexto que privilegia cidadãos judeus, e não são acompanhados por políticas igualitárias e de inclusão social, eles acabam muitas vezes fomentando desigualdades.

É o que se observa, por exemplo, no caso do sistema de ensino árabe. O direito coletivo ao sistema educacional em árabe, desacompanhado de política igualitária de distribuição dos recursos públicos, resultou em desigualdade entre o sistema educacional árabe e hebraico⁶. A disparidade entre os recursos governamentais destinados ao sistema educacional árabe e ao sistema educacional hebraico, por sua vez, dificulta que o sistema de ensino promova mobilidade social, contribuindo, em vez disso, para a manutenção de desigualdades sociais entre cidadãos palestinos e cidadãos judeus.

Embora cidadãos palestinos contem com instituições separadas na esfera da educação, cultura, mídia e religião, a maioria destas instituições não são autônomas e se encontram sob o controle do Estado israelense. O controle do Ministério da Educação israelense sobre os currículos das instituições árabes dificulta a atuação destas escolas como espaços de expressão da particularidade cultural destas minorias, observando-se em vez disso, a ênfase na história e cultura judaicas e a supressão da narrativa árabe palestina.

⁵ Direitos como: isenção do serviço militar e à sistema educacional e religioso separados.

⁶ De acordo com dados oficiais em 2004 o Estado investia o três vezes mais em estudantes judeus do que em estudantes árabes. (The inequality report Adalah, 2011: 10)

Tal tentativa de supressão da narrativa árabe palestina caracteriza também a lei mais conhecida como “Lei da Nakba”⁷ que estipula a punição financeira de instituições financiadas por verbas públicas (e mesmo ONGs) caso sediarem eventos que rejeitem a existência do Estado de Israel como “*Estado Judaico e democrático*” ou que “*comemore o dia da independência de Israel ou o dia no qual o Estado foi criado como um dia de luto*”. Cerceando o direito dos cidadãos palestinos à expressão da contra narrativa palestina de desterramento e exílio, o reverso do júbilo que caracteriza a narrativa judaica relativa à criação do Estado de Israel.

O direito coletivo à isenção ao serviço militar conferido aos cidadãos palestinos, em muitas circunstâncias, resulta em discriminação e desigualdade de acesso aos recursos públicos tendo em vista que uma das principais estratégias utilizadas pelo governo a fim de canalizar verbas públicas para cidadãos judeus é condicionar a elegibilidade a serviços públicos e benefícios econômicos ao cumprimento do serviço militar⁸.

Além dos auxílios moradia e educacionais já garantidos aos ex-soldados, em 2013 o então Ministro da Fazenda Yair Lapid, e o Ministro da Educação Gidon Sa’ar, apresentaram propostas de lei que beneficiavam diretamente cidadãos israelenses que serviram o exército. Lapid propôs a isenção de impostos a soldados e ex-soldados na aquisição da primeira casa própria e justificou: “*um jovem que contribui com três anos de sua vida é um cidadão bom, digno que merece uma vantagem clara e óbvia*”⁹. Já a proposta de Sa’ar era incluir a porcentagem de alistamento entre estudantes nos critérios para o bônus salarial de professores. A um só tempo transformando professores em recrutadores para o exército, e contribuindo para o favorecimento de professores e instituições do sistema hebraico.

⁷ Lei criada em março de 2011 a partir de uma emenda (número 40) na lei chamada oficialmente de “budgets foundation law”.

⁸ Em março de 2013 projeto de lei que propunha a concessão de privilégios a ex-soldados no mercado de trabalho, na aquisição de imóveis e em instituições de ensino superior estava em processo de tramitação na *Knesset*. Apesar do caráter discriminatório de tais medidas de favorecimento que excluía cidadãos árabes, *haredim* (judeus ultra-ortodoxos) e outros grupos e indivíduos que atualmente são isentos do serviço militar, o Primeiro Ministro Netanyahu e sua bancada (Tzipi Livni foi uma das poucas a se opor ao projeto de lei) votaram a favor da proposta. No projeto de lei - fortemente influenciado pelo discurso republicano de cidadania, segundo o qual os direitos não são garantidos de antemão aos cidadãos, como no discurso liberal, mas resultam do cumprimento de deveres que favorecem o “bem comum” - o princípio da igualdade foi substituído pelo “princípio de igualdade real” definido como “*igualdade que leva em consideração a contribuição do indivíduo para o Estado*” descrito como em “*constante luta por sobrevivência*”. O projeto de lei foi aprovado em leitura preliminar por 52 votos contra 35 (<https://oknesset.org/bill/3845/>) e só não foi transformado em lei devido a oposição da Procuradoria Geral do Estado. Proposta de Lei “direitos dos contribuintes” (número 477720) versão apresentada em 13 de março de 2013. www.knesset.gov.il/privatelaw/data/19/275.rtf

⁹ A proposta de Lapid não tem impacto apenas sobre cidadãos palestinos, mas também sobre outros grupos que atualmente não servem o exército em Israel e precisa ser compreendida como parte de seu empenho em revogar a isenção dos *haredim* (ultra-ortodoxos) ao serviço militar.

Apesar de o direito de cidadãos palestinos à participação e representação política ser garantido, o espaço de ação política destes cidadãos é restrito pelo discurso hegemônico em Israel e pela seção 7a da Lei Básica da *Knesset* que permite que o Comitê Eleitoral Central vete a participação eleitoral de partido ou candidato caso suas ações ou objetivos neguem a existência do Estado de Israel como Estado judaico e democrático.

A representação política dos cidadãos palestinos foi ainda mais ameaçada após a aprovação, em março de 2014, do aumento no percentual de votos necessários para a eleição de parlamentares de 2% do total de votos para 3.25%. A mudança, que foi justificada pela bancada governista como medida capaz de fortalecer e estabilizar o sistema político israelense, representou ameaça à manutenção dos partidos árabes palestinos, tendo em vista que apenas um dos três partidos árabes, que da época contavam com cadeiras no Parlamento, havia alcançado pouco mais de 3.25% do total de votos na eleição anterior realizada em 2013. Inadvertidamente o novo patamar de votos acabou fortalecendo a representação árabe na *Knesset* quando partidos árabes de diferentes ideologias (socialistas, comunistas, islamistas e nacionalistas palestinos) formaram aliança partidária na tentativa de ultrapassar juntos o percentual mínimo de votos. A Lista Conjunta (*HaHeshima HaMeshutefet*) formada pela coligação destes partidos árabes variados acabou se tornando a terceira facção mais votada nas eleições de 2015.

Políticas de incorporação de não judeus

Embora cidadãos árabes palestinos e palestinos dos Territórios Ocupados sejam os principais prejudicados pelo caráter judaico do Estado, outros não judeus também se encontram em posição de desvantagem no interior deste Estado.

A entrada de grandes contingentes de estrangeiros não judeus nas últimas décadas – sob influência do liberalismo econômico e do processo de globalização – não foi acompanhada por mecanismos sociais de inclusão de muitos trabalhadores estrangeiros que engrossam o contingente de não judeus dando origem a uma Israel que Ian Lustick (1999) denominou como “*a non-Arab state*”. Ou seja, o relaxamento das fronteiras físicas de Israel sob influência de política neoliberal¹⁰ se realiza sem a adoção de postura ideológica mais liberal e universalista com relação aos direitos de não judeus residentes em Israel e as fronteiras ideológicas desse Estado persistem rígidas. (Ben-Porat: 2013)

¹⁰ É bom lembrar também que a maior abertura para a entrada de trabalhadores estrangeiros foi resultado da interrupção do fluxo de trabalhadores palestinos dos Territórios Ocupados, que até então supriam a necessidade do mercado de trabalho israelense, e que passaram a ser evitados devido as Intifadas.

Mesmo quando a abertura do Estado a não judeus se dá acompanhada da concessão de cidadania, muitos dos contemplados sentem que são tratados como “cidadãos de segunda classe”. É o que se observa, por exemplo, no caso dos imigrantes “russos”¹¹ que foram os principais beneficiados por uma emenda à Lei do Retorno datada de 1970 que estendeu o direito à imigração judaica, até então garantida a qualquer judeu, ao “*filho ou neto de um judeu, cônjuge de um judeu, cônjuge de um filho de judeu e cônjuge de um neto de judeu*”. Nesta mesma emenda o termo “judeu” - que até então não havia sido definido, nem na Lei de Retorno nem na Lei de Cidadania - foi definido como “*pessoa nascida de mãe judia ou convertida ao judaísmo e que não é membro de outra religião*”.

Ao garantir a possibilidade de imigração a familiares de judeus a nova lei permitiu a concessão de cidadania israelense a não judeus como os milhares de russos e de nacionais da ex-URSS que foram beneficiados por esta mudança e imigraram para Israel nas décadas de 1970 e 1990.

Apesar de terem tido seus direitos sociais e políticos garantidos ao chegarem em Israel estes cidadãos contam com direitos limitados sobretudo no que diz respeito a questões de *status* pessoal como casamento, divórcio, óbito¹² e ao direito à reunificação de familiares¹³.

Em Israel questões de casamento e divórcio encontram-se sob o controle de cortes religiosas e o casamento civil ainda não é uma possibilidade¹⁴. Os casamentos judaicos, controlados pelo Rabinato, são realizados de acordo com as leis da ortodoxia judaica que interdita o casamento entre judeus¹⁵ e não judeus. Em decorrência disso cidadãos israelenses não judeus interessados em casar com judeus precisam realizar a cerimônia fora do país.

¹¹ É como “russos” (*russim*) que os imigrantes oriundos da ex-URSS são usualmente chamados no contexto israelense. Para mais informações sobre imigração russa e sobre a maneira como se sentem discriminados em Israel v. *Russian Israelis: Social Mobility, Politics and Culture* de Larissa Remennick (ed.)

¹² Soldados russos israelenses não judeus mortos em combate não são sepultados com outros soldados israelenses em cemitérios judaicos por não serem judeus.

¹³ O direito à reunificação familiar usufruído por cidadãos israelenses judeus é negado a cidadãos israelenses não judeus. De acordo com a emenda na Lei do Retorno quem casa com israelense judeu recebe cidadania israelense e o direito de reunir a seu cônjuge. Já o cidadão israelense não judeu não conta com o mesmo direito. Sobre o caso se trate de cidadão árabe cujo companheiro reside em Gaza, na Cizjordânia, ou seja, cidadão de algum país na lista dos inimigos do Estado de Israel. Em 2012 a Organização de Direitos Humanos em Israel entrou com recurso contra a Lei de Cidadania e entrada em Israel (5763) que foi criada em 2003 e torna cônjuges oriundos de países inimigos inelegíveis para a cidadania israelense. O recurso foi rejeitado pela Suprema Corte Israelense (6 votos contrários, 5 favoráveis ao apelo) e na ocasião o presidente da Suprema Corte Asher Grunis declarou que “*human rights shouldn’t be a recipe for national suicide*.” <http://www.jpost.com/Opinion/Columnists/My-Word-Changing-of-the-guard>

¹⁴ A inexistência de casamento civil também tem impacto sobre a comunidade LGBT e sobre casamentos entre pessoas do mesmo sexo que, por não serem aceitos em Israel, precisam ser realizados fora do país.

¹⁵ Definido pela lei judaica (*Halachá*) como “filho de mãe judia”. Tal definição exclui sujeitos que se definem e são reconhecidos como judeus com base no critério patrilinear, como acontecia no judaísmo etíope ou como ainda

O monopólio exercido pela ortodoxia judaica sobre questões civis relativas ao casamento e divórcio é problemática, não apenas para os cidadãos não judeus, como também para mulheres judias que se encontram em posição passiva e dependente das decisões do Rabinato (formado por homens) e de seus maridos, tanto no interior do casamento, quanto durante o processo de divórcio.



Queer e judeus ortodoxos disputam espaço em praça de Tel Aviv

Tal posição de subordinação se mostra mais patente na hora do divórcio que, embora possa ser solicitado por qualquer um dos cônjuges, é potencialmente mais perigoso e prejudicial para as mulheres, uma vez que o direito da mulher ao divórcio (*get*) depende do consentimento de seu marido. A recusa do marido em aceitar o divórcio é ratificada pelo Rabinato, e não apenas se torna um impeditivo legal a um novo casamento, como interfere na vida reprodutiva da mulher, uma vez que, seus filhos com algum novo parceiro são legalmente registrados como bastardos (*manzerim*) cujo casamento com outros judeus é interdito¹⁶. Enquanto a mulher depende do consentimento de seu marido para casar-se de novo e ter filhos, o homem, mesmo

se observa no judaísmo reformista e conservador que aceitam tanto a matrilinearidade, quanto a patrilinearidade em suas definições de judeu. Como casamentos **inter-religiosos** eram raros na Etiópia e o mais comum era que um dos futuros cônjuges se convertesse antes do casamento, a definição patrilinear dos judeus etíopes não resultou necessariamente em dificuldade na maioria dos casos dos imigrantes etíopes uma vez que a maioria destes imigrantes eram filhos de pais e mães judeus. Já no caso de judeus pertencentes aos movimentos reformista e conservador a situação é mais complicada, pois geralmente nestes contextos os “casamentos mistos” são mais comuns e os judeus tendem a ser “judeus patrilineares” e não “judeus bilineares” como no caso dos etíopes.

¹⁶ Para mais informações a esse respeito v. no way out: divorce-related domestic violence in Israel de Madelaine Adelman; e marriage and divorce in the Jewish state: Israel’s civil war de Susan Weiss & Netty Gross-Horowitz.

aquele que se recusa a conceder o divórcio, encontra-se legalmente livre para ter filhos e casar-se novamente.¹⁷

A desigualdade de gênero também faz parte do cotidiano de mulheres árabes palestinas cujas questões relativas ao Direito de Família se encontram sob jurisdição de tribunais religiosos autônomos. A situação das mulheres palestinas dos Territórios Ocupados é ainda mais complexa uma vez que a própria dinâmica da ocupação militar age reforçando as lideranças locais (composta majoritariamente por homens) e o sistema patriarcal, fazendo com que estas mulheres se vejam subordinadas não apenas a seus maridos, como aos soldados e à ocupação, e sejam vítimas tanto da violência militar quanto da violência doméstica¹⁸.

Políticas de incorporação de judeus

“O Estado de Israel é de fato judaico e democrático: democrático para os judeus e judaico para os árabes” declarou certa vez o parlamentar árabe palestino Ahmad Tibi fazendo referência às diferentes experiências de cidadãos judeus e de cidadãos árabes palestinos no interior do Estado de Israel, onde estes primeiros gozam de alguns direitos exclusivos de cidadania e ocupam posição privilegiada no que diz respeito a seus direitos políticos, sociais e culturais.

A declaração de Ahmad Tibi, muito embora chame atenção para o caráter limitado da democracia no interior de Estado que se define “judaico” e seu impacto sobre seus cidadãos não judeus, perde de vista o caráter limitado que a democracia judaica tem inclusive para alguns cidadãos judeus.

Não são apenas as políticas do Estado com relação aos não judeus que deixam patente o pouco espaço destinado à “diferença” e ao “diferente” em Israel. A maneira como imigrantes judeus, sobretudo os considerados “orientais”, foram e ainda são atualmente recebidos em Israel - como observado no caso dos imigrantes etíopes que ainda continuam a chegar¹⁹ - também põe a retórica multicultural israelense em xeque.

¹⁷ O controle do Rabinato sobre as questões civis relativas ao casamento e ao divórcio é mais um componente que favorece a desigualdade de gênero em Israel para além da desigualdade de gênero observada no mercado de trabalho israelense - caracterizado pela subrepresentação feminina em posições de liderança, pela concentração de mulheres em determinadas áreas da economia e pela desigualdade salarial que caracteriza até mesmo as democracias mais liberais ao redor do globo.

¹⁸ v. *femicide and colonization: between the politics of exclusion and the culture of control* de Nadera Shalhoub-Kevorkian & Suhad Daher-Nashif.

¹⁹ Conforme visto no capítulo I, os imigrantes etíopes também foram recebidos por processo de absorção que visava suas assimilações ao contexto israelense e que estimulava o abandono de suas particularidades culturais.

Os imigrantes judeus do Iêmen, que chegaram à Palestina por ocasião da primeira grande onda de imigração sionista (“*Primeira Aliá*”) em 1881, e os imigrantes *mizrahim* da década de 1950, foram recebidos por modelo de absorção influenciado pelo caráter eurocêntrico do movimento sionista que imaginava o futuro Estado de Israel como um pequeno apêndice da Europa no Oriente.

A missão civilizatória do empreendimento sionista - que tinha como um de seus objetivos “*estender as fronteiras morais da Europa até o Eufrates*” (Shafir & Peled, 2002: loc. 1082 - kindle) - refletia a cosmologia europeia do século XIX caracterizada por distinção hierárquica e dicotômica entre um “Ocidente” civilizado e superior e um “Oriente” primitivo e incapaz. (Said, 1979: 24). No interior deste contexto o espaço para a diversidade cultural dos imigrantes não ocidentais era diminuto e o processo de absorção destes imigrantes enfatizava a necessidade de abandono de suas culturas consideradas “primitivas” e sua “ressocialização” e adequação às práticas normativas em Israel²⁰. (Halper, 1987: 106).

A moldura ideológica sionista, que imaginava o Estado de Israel como “Estado do povo judeu” e extensão da civilização europeia em meio ao território hostil do Levante e do primitivismo de seus habitantes, caracterizou os mecanismos de incorporação de imigrantes judeus e de populações palestinas no período do assentamento (*Yishuv*) de imigrantes judeus na Palestina, iniciado com a primeira imigração²¹ (“*primeira aliá*”) sionista para a Palestina em 1881. A presença da população nativa foi obstáculo que os sionistas driblaram através de políticas de exclusão e expulsão que visavam a “judaização do território” e o estímulo ao “trabalho judaico” com o objetivo de controlar o território mediante a aquisição e, a espoliação de terras palestinas, e de estimular a imigração de judeus através do emprego de mão de obra judaica.

O processo de desarabização caracterizou não apenas as relações do Estado de Israel com as populações da Palestina como também as interações deste Estado e de suas instituições com imigrantes “judeus orientais”. (Shohat, 1988). As semelhanças linguísticas e culturais entre os

Ao estabelecer paralelos entre os processos de absorção e as políticas de incorporação adotadas com relação a imigrantes etíopes e outros imigrantes “orientais” eu não desconsidero as diferenças nos contextos históricos, políticos e demográficos em jogo. O que quero dizer é que, não obstante as diferenças de contexto e de discurso, as políticas de absorção adotadas se mostraram muito similares na prática.

²⁰ Os primeiros imigrantes judeus foram recepcionados no recém-criado Estado de Israel pela ideologia da “mistura de Exílios” (*mizug galuyot*) que proclamava a necessidade de misturar elementos culturais judaicos do oriente e do ocidente dando origem a uma mistura israelense única. Na prática, no entanto, a origem ocidental do Sionismo, e o fato de que por ocasião da criação do Estado de Israel, em 1948, mais de 80% da população judaica de Israel era composta por europeus significava que ser “israelense” era ser “ocidental”.

²¹ Algumas comunidades e povoados judaicos já se faziam presentes na Palestina antes da Primeira Aliá.

judeus provenientes de países árabes e os habitantes da Palestina foram vistas com temor pela liderança sionista que, como manifestado por Davi Ben-Gurion, não queria que os “*israelenses se tornassem árabes*” (Shafir & Peled, 2002: loc 1116 - kindle). O que, por sua vez, impossibilitou que estes imigrantes tomassem parte no projeto colonial (e civilizatório) judaico que declarava guerra “*ao espírito do Levante*”. Afinal, os judeus árabes eram eles mesmos representantes do Levante. Em vez de “civilizadores”, como os *ashkenazim*, os *mizrahim* precisaram ser “civilizados” e suas características orientais neutralizadas. Em vez de “mensageiros da cultura”²² os “judeus orientais” foram transformados em seus receptores que eram coagidos a abandonar suas culturas consideradas “primitivas”, e a arabicidade que até então estavam acostumados a conciliar com a judaicidade.

A participação dos *mizrahim*²³ e de mulheres²⁴ no empreendimento de construção nacional sionista foi limitada. Enquanto os *ashkenazim* desempenharam papéis de liderança, os imigrantes iemenitas serviram como mão de obra barata recrutada pela Organização Sionista Mundial para substituir o trabalho palestino. Tal como os “judeus orientais” as mulheres foram valorizadas mais por suas contribuições demográficas (e logo quantitativas) do que por atributos qualitativos (idealismo, moral e valores culturais) associados aos “idealistas” pioneiros (*chalutzim*): homens sionistas oriundos da Europa.

²² Como Max Nordau descrevera os sionistas durante o VIII Congresso Sionista em 1907 (Shafir & Peled, 2002: loc 1082 - kindle).

²³ O termo “*mizrahim*” engloba grupos oriundos de duas áreas geográficas e culturais distintas: do Oriente médio (principalmente Iraque e Iêmen) e do Norte da África (principalmente Marrocos). Além das diferenças de nacionalidade e cultura diferentes tipos de imigrantes *mizrahim* chegaram em Israel em distintos períodos o que acabou favorecendo também o surgimento de diferenças socioeconômicas entre estes imigrantes. Os *mizrahim* do Oriente Médio chegaram a Israel principalmente no início da década de 1950 e foram alocados principalmente em áreas centrais do país e em antigas cidades, vilarejos e bairros palestinos. Já os *mizrahim* do norte da África chegaram majoritariamente no fim da década de 1950 e início da década de 1960 e foram alocados principalmente nas chamadas “cidades em desenvolvimento”. Como consequência os *mizrahim* do Oriente Médio se tornaram proprietários de terras valorizadas e bem localizadas que ficaram de herança para seus descendentes. Os *mizrahim* do Norte da África, por sua vez, acabaram se tornando proprietários de casas subsidiadas em áreas pouco valorizadas. Distinção que favoreceu diferenças socioeconômicas entre estes dois grupos observando-se maior número de *mizrahim* do Oriente Médio entre a classe média israelense e maior número de *mizrahim* do Norte da África entre os mais pobres. Não obstante suas diferenças internas, tanto os *mizrahim* do Oriente Médio quanto os do Norte da África foram tratados como grupo homogêneo e foram ambos marginalizados pelo empreendimento sionista.

²⁴ É preciso chamar atenção aqui para a diferença entre a participação de mulheres de origem ashkenazita e mizrahita. Muito embora as mulheres tenham ocupado lugar periférico no processo decisório e em posições de liderança no interior do empreendimento sionista, várias organizações voltadas para mulheres foram fundadas no período pré-Estado no interior de centros políticos e de poder sionistas. Estas organizações, que imitavam a estrutura do establishment sionista, eram lideradas por mulheres de classe média e alta de origem ashkenazita. (Kalev, 2001) A diferença de classe entre mulheres de origem ashkenazita e mizrahita resultam em experiências bem diferentes de opressão e acabaram dando origem a movimentos feministas separados.

Ao contrário dos pioneiros europeus, que receberam terras do Fundo Nacional Judaico para a construção de assentamentos coletivos (*kibutzim* e *moshavim*), os pioneiros iemenitas tiveram que se virar sozinhos e permaneceram de fora tanto dos assentamentos coletivos quanto da memória coletiva sionista. No período da “*Segunda Aliá*” (entre 1904 e 1914) cerca de 30% dos iemenitas residiam em localidades separadas nos arredores dos assentamentos agrícolas, povoados majoritariamente por *ashkenazim*, para os quais trabalhavam por salário módico que era também conhecido como “salário de árabe”.

Em 1950 a imigração dos *mizrahim* - que haviam sido quase que completamente ignorados pelo movimento sionista até a Segunda Guerra - foi estimulada à medida que a necessidade demográfica por judeus se fez essencial para a manutenção do recém-criado Estado de Israel. A hierarquização social entre judeus europeus e não europeus, observada no período do *Yishuv*, se repetiu com a chegada dos *mizrahim* que foram alocados majoritariamente nas chamadas “cidades de desenvolvimento” - áreas periféricas geralmente em zonas de conflito que se caracterizavam pela baixa qualidade de vida e índice mais elevado de desemprego - onde repetiram a sina dos imigrantes iemenitas ao tornarem-se substitutos (e competidores) dos trabalhadores palestinos.

As políticas de incorporação e absorção de imigrantes judeus contribuíram para a marginalização econômica, social e cultural de “judeus orientais” no interior do projeto sionista já no período pré-Estado (Idem: loc. 1127 - kindle). Apesar de imigrantes judeus terem usufruído dos mesmos direitos de cidadania em Israel seus direitos sociais não foram satisfeitos da mesma maneira. Os *mizrahim* foram alocados em áreas periféricas e fronteiriças, tornando-se muitas vezes herdeiros de antigos bairros habitados por populações árabes palestinas. Regiões caracterizadas não apenas por conflitos, como também por elevados índices de desemprego²⁵. A concentração de *mizrahim* nestas regiões pouco promissoras, aliada a deficiências na estruturação do sistema educacional²⁶, dificultaram a mobilidade social destes imigrantes.

²⁵ Estas cidades ainda continuam se caracterizando por níveis de desemprego mais elevado. Em outubro de 2013 quando o índice nacional de desemprego em Israel foi de 5.8%, localidades árabes registraram valores muito mais altos como os 32.5% observados em Harat (aldeia beduína) ou os 30.7% de Umm al-Fahm (localidade árabe) no mesmo período (Swirski et al., 2014: 19). Enquanto na maioria das localidades judaicas o índice de desemprego ficou abaixo dos 5% em 2013 nas chamadas cidades de desenvolvimento (onde predominam *mizrahim* e etíopes israelenses) este se mostrou muito mais alto: 17.4% em Yehoram e 16.6% em Dimona (Ibidem).

²⁶ Até 1957 o Estado só se comprometia com a educação no nível fundamental e a educação de ensino médio só se fazia disponível em instituições privadas mediante pagamento. Como resultado em 1957 82% dos estudantes de ensino médio eram *ashkenazim*. Em 1957 foi implementado sistema de mensalidade subsidiada, mas a introdução de exame de admissão para o ensino médio acabou conduzindo os melhores alunos para as melhores escolas de onde saíam com mais chances de serem aceitos em universidades. Os alunos das escolas menos conceituadas, majoritariamente *mizrahim*, eram encaminhados para o ensino técnico e profissionalizante. (Shafir & Peled, 2002: loc. 1233 - kindle). Para mais detalhes a respeito do funcionamento sistema educacional israelense

Ao mesmo tempo que a judaicidade dos imigrantes *mizrahim* os colocou em posição de vantagem no que diz respeito ao acesso a direitos no interior de estado judaico e os aproximou dos *ashkenazim*, a orientalidade e arabicidade destes judeus - que foram classificados como “*sh’chorim*” juntamente com os “árabes” - os manteve distantes de posições de poder e contribuiu para a marginalização social destes imigrantes.

Apesar de o processo de absorção dos *mizrahim*, realizado durante a década de 1950, ter sido duramente criticado já na década de 1970 e responsabilizado pela criação de desigualdades sociais, políticas e culturais no interior da sociedade israelense, os imigrantes etíopes foram recepcionados em Israel de maneira bem semelhante três décadas mais tarde (Halper, 1987). Devido à ineficiência das políticas adotadas pelo Estado na absorção de imigrantes etíopes, apesar destes imigrantes terem recebido todos os direitos formais de cidadania, estes acabaram se juntando aos *sh’chorim locais* (palestinos e *mizrahim*) às margens da sociedade israelense. Como veremos a seguir grupos “*sh’chorim*” foram os primeiros a fazer uso do termo “racismo” a fim de descrever desigualdades de acesso a direitos.

Mudanças na frequência e no uso do termo “racismo”

Nos anos iniciais do Estado de Israel o uso do termo “racismo” era particularmente complicado e considerado tabu, uma vez que, a experiência traumática do Holocausto e as atrocidades do nazismo tornavam o termo particularmente doloroso e problemático para os israelenses. Incômodo que foi reforçado pela resolução 3379 da ONU (1975)²⁷ que equiparava “Sionismo” (*tzionut*) e “racismo” (*guizanut*) e colocava o Estado na posição de algoz dos palestinos.

De acordo com Hanna Hertzog (et al, 2008) referências ao “racismo” eram evitadas e praticamente inexistentes no vocabulário da imprensa israelense até a década de 1980 e durante este período, nas raras vezes que o “racismo” aparecia no discurso da imprensa, era mais comum observar a equivalência entre “racismo” e “raça” e que seu uso fosse, em muitas circunstâncias, apresentado como inadequado para descrever relações entre judeus e árabes/palestinos uma vez que estes dois povos compartilhavam de uma mesma origem semita²⁸.

no período entre 1948 e 1968 e seus impactos na criação de desigualdades sociais entre *mizrahim* e *ashkenazim* v. Shlomo Swirski “*From Separate Schools to Hierarchical Tracks: the Israeli School System 1948-1968*” in Politics and Education in Israel: comparison with the United States.

²⁷ Resolução que foi revogada apenas em dezembro de 1991.

²⁸ O estudo de Hertzog aborda a política de Israel em relação aos seus cidadãos palestinos através da análise do discurso da imprensa israelense (de língua hebraica) entre 1949 e 2000 através de amostragem de “momentos críticos do discurso” durante o qual as decisões políticas foram feitas a respeito de Israel cidadãos palestinos.

A partir da década de 1980 a atitude com relação a esta terminologia começou a mudar. Referências ao “racismo” se tornaram mais frequentes na mídia no contexto das discussões a respeito do tratamento de cidadãos palestinos e o “racismo” passou a ser pensado no contexto do discurso nacionalista como equivalente à “xenofobia” e utilizado para descrever tratamento dedicado ao “outro”, ao árabe/palestino não nacional.

Ao longo desta mesma década o “racismo” - inicialmente utilizado em referência a políticas discriminatórias do Estado com relação a seus “outros” (como os cidadãos palestinos e palestinos dos Territórios Ocupados) - passou a ser acionado também para designar políticas discriminatórias contra certos grupos judeus considerados “pretos” (*sh'chorim*) como *mizrahim* e etíopes israelenses.

Assim como os Beta Israel após “virarem pretos” no contexto israelense acabaram se “tornando pretos” politicamente ao se apropriarem da “negritude” - sobretudo no contexto de manifestações por direitos - *sh'chorim* palestinos e *mizrahim* também fizeram (e ainda fazem) referências às suas “negritudes” em suas reivindicações por direitos e, em muitas circunstâncias, também estabelecem analogias entre as suas experiências no contexto israelense e as experiências de negros africanos de outros tempos e paragens.

Jovens *mizrahim* insatisfeitos com as condições de vida dos “judeus orientais” em Israel criaram na década de 1970 o movimento dos Panteras Negras (*HaPanterim HaSh'chorim*) em alusão ao movimento negro “*black panthers*” norte-americano de maneira que revertia o epíteto yidish “*schwartz khayes*” (“animais pretos”) utilizado por *ashkenazim*.²⁹ E analogias entre as políticas adotadas pelo Estado com relação aos palestinos (cidadãos e residentes dos Territórios Ocupados) e o antigo regime de Apartheid sul africano são comuns no discurso de palestinos e de simpatizantes da causa palestina.

É interessante chamar a atenção para a maneira como os usos destas analogias são muitas vezes interpretadas. Enquanto os paralelos estabelecidos por *mizrahim* e palestinos com a experiência de negros africanos é usualmente interpretada como identificação metafórica com grupos negros, no caso de etíopes israelenses é mais comum que esta identificação seja tomada

²⁹ A desigualdade social entre judeus ocidentais (*ashkenazim*) e orientais (*mizrahim*) foi uma das principais bandeiras do movimento que desempenhou papel fundamental no processo de conscientização política a respeito da questão dos *mizrahim* em Israel. Os Panteras Negras acabaram perdendo força de mobilização e poder de barganha com o início da Guerra de *Yom Kipur*, em 1973, quando o comitê organizado pelo governo para discutir questões sociais em resposta à pressão dos Panteras foi dissolvido e as atenções se voltaram para questões de segurança nacional. Rivalidades e desarticulações internas impossibilitaram que o movimento se transformasse em alternativa política viável, e a insatisfação dos *mizrahim* foi bem capitalizada por Menachen Begin que soube tirar proveito do contexto de rivalidade étnica crescente e da frustração dos *mizrahim* com o governo para se eleger em 1977.

como algo literal. E muitas vezes vista como sinal de identificação com outros negros ou com o continente africano. Como vimos no capítulo anterior, tal correspondência não existe necessariamente.

A partir da década de 1990 o uso de “racismo” no discurso da mídia se tornou comum para designar gama mais abrangente de desigualdades. E o termo “racismo”, que inicialmente foi acionado por grupos descritos como “pretos” (*sh'chorim*), atualmente é utilizado também por outros cidadãos israelenses no contexto de reivindicação por direitos³⁰. Manifestações antirracismo atualmente congregam distintos sujeitos e grupos que tem em comum experiências de discriminação e exclusão social, política e cultural no interior da sociedade israelense.

O uso do termo “racismo” a fim de descrever experiências variadas de discriminação pode ser atualmente observado em outros contextos em Israel onde expressões como “*racismo contra homossexuais*”, “*racismo contra russos*”, “*racismo contra árabes*”, “*racismo contra imigrantes recentes*”, “*racismo contra haredim*”, “*racismo contra mizrahim*” se tornaram comuns, tanto no cotidiano israelense, quanto na mídia.

Exemplo da abrangência cada vez maior do termo “racismo” caracterizou as discussões sobre o episódio de Kiriati Malachi no parlamento israelense (*knesset*). Durante discussões sobre o episódio de Kiriati Malachi, apesar dos desacordos acerca do caráter (institucional ou circunstancial) do “racismo” em Israel, os parlamentares demonstraram concordar em dois pontos: todos os presentes descreveram o episódio como “*racista*” e pareceram concordar que os etíopes não eram as únicas vítimas de racismo em Israel. O que queriam dizer com “racismo” foi sendo delineado aos poucos ao falarem sobre suas vítimas.

A parlamentar Fania Kirshenbaum, do partido secularista de direita *Israel Beitenu* e nascida na ex-União Soviética, mencionou os estigmas e dificuldades enfrentadas pelos

³⁰ A despeito de sua crescente popularidade o termo “racismo” ainda é visto com ressalvas por muitos israelenses e enfrenta objeções no parlamento. Um de seus principais opositores na *Knesset* atualmente é o parlamentar Shimon Ohayon que demonstrou incômodo e objeção a referências ao “racismo” em Israel reiteradas vezes, insistindo na substituição de “racismo” por “discriminação”. Durante reunião de comitê parlamentar a respeito da integração de imigrantes etíopes em Israel o parlamentar Ohayon criticou a utilização da expressão “racismo” para se referir ao tratamento recebido por sujeitos etíopes israelenses em Israel. Acionando interpretação de “racismo” restrita ao conceito de “raça” e de “diferença racial” e o contexto nazista Ohayon argumentou que era conceitualmente inadequado falar em “racismo” em Israel uma vez que as premissas da diferenciação não eram raciais, nem tampouco baseadas em hierarquia racial. Para Ohayon além de ser conceitualmente inadequado falar em “racismo” em Israel era também perigoso por fortalecer posicionamentos anti-Israel e antisemitas: “*O uso da expressão racismo denigre a imagem de Israel e alimenta o antisemitismo. (...) Hitler, racismo, Holocausto, Sionismo - falar tudo isso junto serve ao antisemitismo*”. (*knesset*, 2013b: 22) A objeção de Shimon Ohayon precisa ser compreendida no contexto de suas atividades legislativas - apesar de novo na *Knesset* (foi eleito pela primeira vez em 2013) Ohayon já vem se destacando pela submissão de propostas de lei que enfatizam o caráter judaico do Estado israelense - e em variadas circunstâncias deixou subentendido em suas falas que o uso de “racismo” favorecia politicamente o discurso dos “árabes” e que servia como armadilha política para Israel.

imigrantes recentes em Israel e em particular o preconceito enfrentado por imigrantes da Ex-URSS. Enquanto que o parlamentar árabe palestino Mohamad Barakeh (do partido socialista árabe-judaico *Hadash*) chamou a atenção para a contradição entre a comoção da *Knesset* com o episódio de Kiriati Malachi e sua ratificação de legislações discriminatórias contra cidadãos árabes. Barakeh lembrou seus colegas parlamentares de que era “*impossível ser contra um racismo e ao mesmo tempo ser a favor de outro*”³¹.

Moshe Gafni (do partido ultra-ortodoxo *Yehadut HaTorá*) aproveitou a assembleia para falar sobre a discriminação sofrida pelos *haredim* (ultra-ortodoxos) em Israel. Gafni condenou o contrato assinado por moradores de Kiriati Malachi, mas ironizou “*Quem me dera ser etíope! Mas sou haredi. Fazer o quê...*”³², insinuando que as discriminações contra etíopes eram condenadas enquanto que aquelas dirigidas aos *haredim* eram ignoradas. E isso tudo porque, segundo ele, apesar de os *haredim* serem “pretos” (*sh’chorim*) - como os *haredim* e outros religiosos ortodoxos são conhecidos em Israel por conta da cor preta de suas roupas e chapéus - eles não eram etíopes. Gafni explicou o que queria dizer ao contrastar o estardalhaço que o acordo de Kiriati Malachi provocou na *knesset*, com o pouco caso daqueles mesmos parlamentares diante da declaração do prefeito de Kiriati Malachi de que seu município não tinha interesse em receber *haredim* porque eles seriam um fardo para a economia local³³.

Shelly Yechimovitch (do partido social-democrata sionista *avodá*), na época líder da oposição no Parlamento, preferiu destacar o caráter pervasivo e abrangente do “racismo” em Israel³⁴: “*Esse racismo é o racismo contra etíopes, contra árabes, contra haredim. (...). Esse racismo atinge praticamente todas as minorias no Estado de Israel. Na verdade, os únicos que lhe são imunes são os homens ashkenazim. Qual a porcentagem de homens ashkenazim em Israel? 15%? Todo o restante é continuamente exposto a manifestações de racismo e exclusão*”.

Nitzan Horowitz (do *Meretz*, partido social-democrata da esquerda sionista) também fez uso abrangente de “racismo” em sua fala. Horowitz não apenas fez referência à existência de “*racismo contra haredim*” como descreveu o “racismo” como atitude discriminatória contra o

³¹ Durante plenária realizada em 11 de janeiro de 2012 (knesset, 2012:194).

³² Durante plenária realizada em 11 de janeiro de 2012 (knesset, 2012:179).

³³ Os ultraortodoxos (*haredim*) são o grupo com o índice mais alto de famílias abaixo da linha da pobreza. (Swirski, 2015: 16) A pobreza dos *haredim* é em grande parte reflexo do estilo de vida adotado pelos ultra-ortodoxos em Israel e que os mantém afastados do mercado de trabalho. Os homens *haredim* se dedicam ao estudo da *Torá* em instituições rabínicas (*yeshivot*) e quando suas mulheres não trabalham fora a renda familiar é proveniente de bolsas de estudo e benefícios sociais. Em dados de 2011 49% dos homens *haredim* estavam inseridos no mercado de trabalho, enquanto a porcentagem entre os demais homens judeus no mesmo período era de 78%. (Myers, JDC, Brookdale Institute, 2014)

³⁴ Durante plenária realizada em 11 de janeiro de 2012. (knesset, 2012:169)

considerado “diferente”, seja por motivos de religião, nacionalidade ou cor.³⁵ Comprometido com a causa da comunidade homoafetiva em Israel Horowitz também incluiu em sua lista das vítimas de racismo aqueles que, como ele, não se encaixam nos moldes da heteronormatividade. O que, por sua vez, levou Yehimovitz a retificar sua declaração se desculpando por ter dito que em Israel apenas os “*homens ashkenazim*” estavam livres de preconceito: “*ashkenazim heterossexuais*”, corrigiu ela³⁶. Ao final dos pronunciamentos dos parlamentares a lista das vítimas de “racismo” era extensa. Continha “*haredim*”, “árabes”, “etíopes”, “*mizrahim*”, “russos”, “imigrantes recentes”, “homoafetivos” e “mulheres”.

A utilização cada vez mais abrangente do termo “racismo” para descrever variada gama de discriminações se observa também em propostas de expansão da definição de “racismo” atualmente contida no Código Penal submetidas ao Parlamento nos últimos anos. Uma destas propostas - que foi encaminhada em 2013 por grupo bem heterogêneo formado por parlamentares de origem etíope, árabe e europeia, religiosos e seculares pertencentes a partidos da oposição e da situação - sugeria mudança na definição de “racismo” para : “*Perseguição, humilhação, degradação, exibição de inimizade, hostilidade ou violência, ou violência contra um público ou partes da população, motivados por cor, origem, religião ou grupo religioso, pertencimento étnico-nacional, ou ao fato de serem estrangeiros em Israel, inclusive trabalhadores estrangeiros, refugiados ou requerentes de asilo.*”³⁷

Definição interessante não apenas por sua abrangência como também pela exclusão da referência à “raça”, presente no texto do Código Penal original, e pela inclusão de “estrangeiros” como refugiados e requerentes de asilo que nos últimos anos se tornaram alvos de ataques tanto por parte da população quanto de políticas discriminatórias do Estado. Não obstante a abundância de propostas de modificação da definição de “racismo” no Código Penal, este continua sendo definido segundo os parâmetros originalmente criados em 1986. De modo que o grande número de propostas de mudança e a resistência que estas tem encontrado na *Knesset* dão prova a um só tempo da relevância desta questão e de seu caráter disputado.

Em algumas circunstâncias estes novos discursos sobre “racismo” dão origem a manifestações conjuntas como a manifestação “*racismo contra todos, todos contra o racismo*” que foi realizada em maio de 2012 em Tel Aviv e reuniu “árabes”, “beduínos”, “etíopes”,

³⁵ Durante plenária realizada em 11 de janeiro de 2012. (knesset, 2012: 176)

³⁶ Durante plenária realizada em 11 de janeiro de 2012. (knesset, 2012: 177)

³⁷ Proposta de lei: mudança no parágrafo 144a do código penal (definição de racismo) apresentada em 23.12.13. Número interno 542899.

“*mizrahim*”, “*russos*” e “*mulheres*” que se identificaram como vítimas de racismo e de discriminação por parte da sociedade israelense e do Estado.



Manifestação “Racismo contra todos, todos contra o Racismo”

Ao longo desta manifestação o “racismo” foi utilizado para descrever gama variada de desigualdades no acesso a direitos. Manifestantes beduínos protestaram contra a expropriação de suas terras e destruição sistemática de seus vilarejos sancionadas pelo Estado, “árabes” reagiram contra políticas discriminatórias e segregacionistas, etíopes se opuseram ao controle do Estado sobre os imigrantes, *mizrahim* protestaram contra a desigualdade social, russos demandaram igualdade de tratamento, e mulheres se manifestaram contra a desigualdade de gênero e o controle do Rabinato.

Ao reunir “árabes”, “beduínos”, “etíopes”, “*mizrahim*”, “*russos*” e “*mulheres*” esta manifestação chamou a atenção, a partir do contraste, para o status privilegiado não só de cidadãos israelenses: “*ashkenazim*”³⁸, “brancos”³⁹ ou “judeus”⁴⁰, mas também para a posição privilegiada ocupada por “homens” e por “heterossexuais” ao lembrar da desigualdade de gênero e da maneira como o controle do Rabinato sobre questões de casamento e divórcio resulta na restrição dos direitos das mulheres e da comunidade LGBT. Chamando a atenção para ainda

³⁸ Como é comum em discursos antirracismo de *mizrahim*.

³⁹ Como é comum em discursos antirracismo de etíopes israelenses.

⁴⁰ Como é comum em discursos antirracismo de palestinos.

outros grupos, para além dos “*sh’chorim*”, que compartilhavam experiências de discriminação na sociedade israelense e em suas relações com o Estado.

Políticas de incorporação dando origem a múltiplas cidadanias

As políticas de incorporação adotadas pelo empreendimento sionista desde o período pré-Estado contribuíram na criação de desigualdades sociais que são até hoje observadas entre cidadãos “*sh’chorim*” (palestinos, *mizrahim* e etíopes) e cidadãos *ashkenazim*⁴¹.

Como consequência destas políticas, a “negritude” - que foi inicialmente atribuída a palestinos e *mizrahim*, para além da conotação pejorativa inicial, associada à arabicidade e orientalidade - se tornou sinônimo também de marginalidade no interior da estrutura social israelense. De acordo com dados de 2014 52, 6% das famílias árabes estavam abaixo da linha da pobreza⁴² no mesmo período a porcentagem de famílias judias na mesma situação era de 13,6% (Swirski et al., 2015). E de acordo com dados de 2008 e 2009 41% das famílias etíopes viviam em condições de pobreza em comparação com 15% das demais famílias judias em Israel (Myers, JDC, Brookdale Institute, 2012). Em 2014 o salário médio mensal do trabalhador urbano de origem *ashkenazita* era 38% mais elevado do que o salário mensal médio de todos os trabalhadores urbanos. No mesmo período os trabalhadores *mizrahim* se caracterizavam por salário 12% acima do salário médio e os trabalhadores árabes por salário médio 29% abaixo da média nacional (Swirski et al., 2015: 14)⁴³.

Apesar de cidadãos palestinos, *mizrahim* e etíopes, considerados “*sh’chorim*”, compartilharem características sócioeconômicas⁴⁴ e culturais (no caso de *mizrahim* e árabes palestinos) e se encontrarem em posição de desvantagem (em termos sociais, políticos e

⁴¹ A oposição entre “*sh’chorim*” e “*ashkenazim*” que faço aqui é uma generalização, e como tal, precisa ser vista com ressalvas. É importante que fique claro que, apesar de grupos “*sh’chorim*” (como *mizrahim*, palestinos e etíopes) ocuparem posição periférica na sociedade israelense e serem super-representados entre as classes sociais mais baixas, e de “*ashkenazim*” serem mais numerosos entre as classes mais altas e em posição de poder, estes grupos são heterogêneos e é possível encontrar grandes diferenças de classe social também no interior destes grupos. Os *haredim*, por exemplo, são majoritariamente de origem europeia, e, no entanto, é o grupo judeu que conta com mais famílias abaixo do nível da pobreza devido ao estilo de vida religioso que mantém os homens fora do mercado de trabalho: v. nota 33 deste capítulo.

⁴² Definida como renda mensal de 50% (ou menos) da renda média familiar.

⁴³ Sendo “de origem *ashkenazita*” definido pela pesquisa como equivalente a “nascidos em Israel de pais nascidos na Europa ou América” e “de origem *ashkenazita*” como “nascidos em Israel de pais nascidos na Ásia ou África”.

⁴⁴ Semelhanças como: maior concentração em cidades e bairros periféricos e em instituições de ensino com menos recursos e qualidade de ensino inferior; maior concentração em áreas de ocupação caracterizadas por salários mais baixos, menor percentual de aceitação e matrícula em instituições de ensino superior, menor representação política e na mídia.

culturais) frente aos *ashkenazim*, estes “*sh’chorim*” se diferenciam hierarquicamente entre si no que diz respeito ao acesso a direitos.

De acordo com Shafir & Peled (2002) as políticas de incorporação adotadas em Israel deram origem a um sistema de múltiplas cidadanias caracterizado por hierarquia entre diferentes tipos de cidadanias, diferentes tipos de cidadãos⁴⁵. No interior deste sistema os *mizrahim* (e etíopes) ocupam posição intermediária entre cidadãos palestinos e *ashkenazim*. Na condição de cidadãos judeus⁴⁶, encontram-se em posição mais vantajosa que a dos cidadãos palestinos e demais não judeus, por gozarem de certos direitos políticos, civis, sociais e culturais aos quais estes cidadãos não tem acesso, na condição de “*judeus orientais*”, entretanto, encontram-se em posição de desvantagem com relação aos judeus europeus. E, na prática, tem acesso mais restrito a estes direitos do que cidadãos *ashkenazim*⁴⁷. Estes diferentes tipos de cidadania são também acompanhados pela coexistência de distintos discursos de cidadania (liberal, republicano e etnonacional) no contexto israelense.

No interior do contexto israelense a coexistência entre múltiplos discursos e tipos de cidadania torna possível que um grupo que é excluído por algum discurso de cidadania, seja, ao mesmo tempo, incluído, incorporado por outro discurso⁴⁸. Os cidadãos palestinos, por exemplo, são a um só tempo incluídos através do discurso liberal de cidadania, que formalmente prevê “*igualdade plena de direitos sociais e políticos a todos os seus habitantes, independentemente de religião, raça ou sexo*”⁴⁹ e excluídos pelos discursos etnonacional e republicano, que se caracterizam pela diferenciação entre cidadãos e cidadanias, e pelo estabelecimento de

⁴⁵ É preciso deixar claro que Shafir & Peled (2002) não falam em “negritude” ao apresentar o sistema israelense de múltiplas cidadanias. É a partir da análise feita por eles que eu, após chamar a atenção para a maneira como grupos “*sh’chorim*” ocupam posição periférica, estabeleço relação entre a “negritude” atribuída a estes grupos e o tipo de cidadania ao qual eles têm acesso. Eles também não dedicam atenção muito detalhada ao caso dos cidadãos etíopes israelenses. No entanto, devido às semelhanças nas políticas de incorporação adotadas com relação aos imigrantes *mizrahim* e etíopes, acredito ser possível inserir também os cidadãos etíopes no modelo hierárquico de cidadania descrito por eles, e na mesma posição intermediária (entre *ashkenazim* e “árabes”) ocupada pelos *mizrahim*.

⁴⁶ É preciso chamar a atenção para a existência de nuances também entre *mizrahim* e etíopes, uma vez que, apesar de serem ambos reconhecidos como judeus pelo Estado, cidadãos etíopes israelenses em algumas circunstâncias encontram dificuldades em encontros com o Rabinato e muitas vezes tem a judaicidade questionada por motivo de inadequação aos critérios contidos na lei judaica (*halachá*). Como vimos no capítulo II e III.

⁴⁷ As coisas são obviamente mais complexas e interessantes na prática uma vez que além da origem étnica e nacional, variáveis como gênero, classe, “raça” e sexualidade também tem influência sobre o acesso a direitos. Como consequência disso, por exemplo, um ashkenazita homossexual se encontra em situação de desvantagem frente a um mizrahita heterossexual no que diz respeito a alguns de seus direitos civis, ao mesmo tempo que é favorecido no que diz respeito a direitos sociais.

⁴⁸ É importante que fique claro que estes distintos discursos de cidadania são contingentes em termos históricos de maneira que os discursos liberal, republicano e etnonacional acabam ganhando ou perdendo força em determinadas circunstâncias e podem inclusive ter implicações diferentes em distintos contextos históricos.

⁴⁹ Durante plenária realizada em 11 de janeiro de 2012. (knesset, 2012: 189)

diferenças hierárquicas entre cidadãos através da ênfase no caráter judaico do Estado, e de acordo com suas contribuições para o Estado e para a sua manutenção. Nesse tipo de contexto, como bem colocado por Shafir & Peled, a igualdade no nível mais básico de cidadania é muitas vezes utilizada para despolitizar outras formas de incorporação desiguais e para justificar sistema de estratificação (2002: loc 534 - kindle).

O lugar “semiperiférico” (Peled, 1998) ocupado por cidadãos *mizrahim* e etíopes no interior do sistema social israelense - entre os *ashkenazim* no topo, e os árabes e palestinos na base - faz com que sejam a um só tempo beneficiários do *status quo* e por ele prejudicados, visto que na condição de judeus usufruem de vantagens e direitos sociais, civis e políticos que não são acessíveis aos cidadãos não judeus ao mesmo tempo que na condição de “orientais” não contam com as vantagens usufruídas pelos *ashkenazim* detentores de posição hegemônica desde o período pré-Estado.

“Mais pretos” do que os europeus, “menos pretos” do que os “árabes” e “africanos”

Imigrantes Beta Israel e *mizrahim* foram recebidos em Israel por discursos e políticas de incorporação que a um só tempo os trataram como “nós” e “outro”. Estes imigrantes foram vistos como diferentes em cor e cultura, cujo caráter “primitivo”, “oriental” e “atrasado”, se tornou alvo de políticas de absorção que visavam a adoção de práticas israelenses “ocidentais” e “modernas”. Ao mesmo tempo que estes imigrantes foram comparados a outros árabes e negros africanos, eles foram destes diferenciados através de discursos que desarraigavam suas histórias e experiências de seus contextos locais ao descrevê-los compartilhando de uma mesma “experiência universal judaica”⁵⁰ de perseguição e antissemitismo.

Como já vimos, o reconhecimento dos *Beta Israel* como descendentes da tribo perdida de Dan distingue este grupo de outros etíopes e de outros africanos (*sh'chorim/cushim*) e contribui para que estes sejam imaginados como na África e não da África. Algo parecido também se observa no caso dos imigrantes *mizrahim* que, a fim de se tornarem parte da sociedade israelense foram construídos (e se construíram) em oposição aos “árabes”⁵¹, seja

⁵⁰ v. (Kaplan, 1993) e Shohat (1999).

⁵¹ À medida que em Israel arabicidade e judaicidade, que até conviviam nos judeus árabes, acabaram se tornando mutuamente exclusivas e antagônicas.

mediante releituras da história dos judeus árabes, seja através do abandono da língua e da cultura de outrora⁵².

A posição semiperiférica ocupada por “*sh’chorim*” judeus favorece a ambiguidade em seus posicionamentos. Conforme veremos a seguir, muito embora manifestantes etíopes e *mizrahim* critiquem o Estado por suas políticas discriminatórias e “racistas” - muitas vezes se identificando como “cidadãos de segunda classe”, de maneira que parece indicar o questionamento do sistema de múltiplas cidadanias em voga - eles fazem uso do discurso etnonacional de cidadania em suas reivindicações por igualdade de acesso a direitos, de maneira que acaba demonstrando o caráter limitado de suas demandas por igualdade e de suas críticas ao *status quo*.

Manifestações antirracismo e o encontro/desencontro entre diferentes tipos de “*sh’chorim*”

Algumas manifestações antirracismo, como a “*racismo contra todos*” e aquelas organizadas por etíopes em resposta ao ocorrido em Kiriat Malachi, promoveram a reunião de “diferentes” tipos de “*sh’chorim*”,⁵³ e a suspensão, ainda que temporária, de clivagens, dando origem a “comunidade de experiência” formada por cidadãos que compartilham experiências de discriminação e exclusão social, política e cultural no interior da sociedade israelense.

Ao longo da manifestação “*racismo contra todos, todos contra o racismo*” o caráter democrático do Estado israelense foi questionado por cidadãos que sentiam que seus direitos não eram devidamente respeitados e que reivindicavam igualdade de direitos para todos os cidadãos israelenses. Em suas palavras de ordem os manifestantes enfatizaram a unidade - com gritos de “*judeus e árabes lutando juntos*”, “*russos e etíopes lutando juntos*”, “*somos irmãos de sangue, não segreguem seres humanos*” - e transcenderam os limites das clivagens (judeu/não

⁵² O processo, empreendido por alguns sujeitos *mizrahim*, de abandono da língua árabe e de práticas culturais associadas à arabicidade é conhecido em Israel como *hishtaknezut* (ashkenazização) e muitas vezes descrito como “acting white”.

⁵³ É bom deixar claro que, ainda que grupos “*sh’chorim*” como palestinos, *mizrahim* e etíopes ocupem posição de desvantagem em termos políticos, culturais e sociais em Israel, nos discursos de muitos destes sujeitos “*sh’chorim*”, a “negritude” - interpretada seja enquanto diferença nacional, étnica, “racial” ou cultural - é tratada como irrelevante ou pouco relevante para a compreensão de suas experiências em Israel e o acionamento do termo “racismo” é menos comum. Tendo em vista que não são todos os “*sh’chorim*” que consideram a “negritude” como algo relevante ou determinante, minha escolha por atentar para os discursos sobre “racismo” em Israel acabou implicando também numa escolha por um tipo particular de “*sh’chorim*”, aqueles que tratam a “negritude” enquanto variável relevante para a compreensão de suas relações com os demais israelenses e com o Estado. É preciso lembrar que, muito embora, grupos “*sh’chorim*” sejam sub representados entre as classes sociais mais altas, existem obviamente diferenças de classe entre estes sujeitos. Diferenças que tem impacto também sobre suas experiências em Israel e, muitas vezes, influenciam suas percepções a respeito do “racismo”.

judeu, branco/preto) de maneira a enfatizar o pertencimento de “todos” ali representados a uma mesma comunidade que compartilhava experiências que consideravam discriminatórias em suas relações com o Estado e suas instituições.

Muito embora o discurso predominante ao longo da manifestação tenha sido o discurso liberal de cidadania - que era o único capaz de promover o encontro daqueles diferentes grupos de cidadãos israelenses unidos em prol de reivindicações comuns - foi possível encontrar também traços do discurso etnonacional, que sanciona privilégios a certos cidadãos, ao longo da manifestação. A influência do discurso etnonacional se fez particularmente presente no pronunciamento de Charlie Biton⁵⁴, que representou os *mizrahim*, e de Alemto Farede que representou os etíopes⁵⁵.

A influência do discurso etnonacional na fala de Biton ficou clara ao dizer que “*em Israel os mizrahim são tratados como se fossem árabes*”⁵⁶. Ao reagir ao tratamento dos *mizrahim* como “árabes” Biton se alinhou mais ao discurso etnonacional de cidadania do que ao discurso liberal pois, ainda que não tenha se manifestado explicitamente a respeito, sua crítica ao tratamento como “árabe”, denotava mais um sentimento de frustração e de incômodo com o tratamento inadequado recebido pelos *mizrahim*, do que a reivindicação por direitos iguais de todos os cidadãos israelenses.

Abordagem semelhante caracterizou também a fala de Alemto Farede que, ao manifestar sua insatisfação com a situação da “comunidade etíope”, descreveu a imigração etíope como “*a mais sionista das imigrações judaicas*”. Farede, ao fazer referência ao caráter judaico e sionista⁵⁷ da imigração etíope, em vez de romper com o discurso etnonacionalista de

⁵⁴ Charlie Biton era um dos integrantes do movimento dos Panteras Negras israelenses (HaPanterim HaSh'chorim) e atualmente tem adotado posições mais conservadoras, que muitas vezes se aliam com o discurso da direita israelense. Como se observa, por exemplo, em seu discurso contrário aos requerentes de asilo africanos do sudão e da Eritreia.

⁵⁵ Nos pronunciamentos dos demais representantes (dos beduínos, dos árabes, dos russos e das mulheres) o discurso etnonacional não apareceu com muita nitidez seja porque este lhes era antagônico, como no caso dos beduínos e árabes, seja porque não os incluía como no caso dos russos que são majoritariamente não judeus, seja porque não lhes era suficiente como no caso das mulheres cuja “judaicidade” não as protege de discriminação e violação de direitos pela instituição religiosa judaica (Rabinato).

⁵⁶ A formulação da frase de Biton é muito interessante. Ao dizer que os *mizrahim* são tratados “*como se fossem árabes*” Biton expressou opinião de que os *mizrahim* não eram árabes. Algo que atualmente é naturalizado no contexto israelense, mas que precisa ser entendido como resultado do processo de desarabização dos *mizrahim* e de criação de antagonismos (e paradoxo) entre arabicidade e judaicidade, que até então faziam parte da composição dos judeus árabes. Para mais informações a este respeito v. the invention of the mizrahim de Ella Shohat.

⁵⁷ O uso de referências ao caráter sionista da imigração etíope na fala de Alemto e dos demais manifestantes da barraca antirracismo, e a ênfase depositada por eles na “identidade judaica” da “comunidade” – rechaçados por jovens etíopes israelenses como Naty que se filiam à interpretação contestadora da narrativa sionista influenciados pela crítica pós-colonial – precisam ser pensados sem desconsiderar o papel da narrativa sionista através da qual a “comunidade etíope” é incluída no rol das demais comunidades judaicas como uma das comunidades judaicas da diáspora e enquanto parte de uma “experiência judaica universal” de perseguição e exílio.

cidadania que sanciona a desigualdade entre cidadãos, e de questionar o privilégio garantido aos cidadãos judeus, reivindicou a inclusão dos etíopes no rol dos cidadãos privilegiados.

De maneira parecida ao observado na manifestação “*racismo contra todos*”, em que a reunião de diferentes cidadãos israelenses se deu em torno da ideia de uma experiência de racismo compartilhada por judeus e não judeus, nas manifestações etíopes a identificação como “*sh’chorim*” e com outras comunidades negras promoveu a suspensão, ainda que circunstancial, das clivagens **chewa/baria** e judeu/não judeu ao inserir as experiências de discriminação e racismo vividas pela “comunidade etíope” em contexto mais amplo de experiências vivenciadas por outras comunidades negras africanas. A identificação dos manifestantes com outros africanos, no entanto, se mostrou limitada na prática à medida que seus discursos antirracismo e demandas por tratamento igualitário se mostraram circunscritos aos limites da “comunidade etíope”, e suas referências à “negritude” demonstraram funcionar como ferramenta política em suas reivindicações por direitos enquanto cidadãos judeus em Estado judaico.

Discursos antirracismo de “*sh’chorim*” judeus e seus limites

Ao mesmo tempo que as manifestações etíopes e a “*racismo contra todos*” demonstraram funcionar como espaço de questionamento a respeito do Estado israelense e de suas políticas, no interior destes espaços aparentemente questionadores, foi possível notar a reprodução de ambiguidade que caracteriza o próprio funcionamento deste Estado, que se define “judaico e democrático” e concilia discursos (e práticas) liberais⁵⁸, republicanos⁵⁹ e etnonacionais⁶⁰.

Durante estas manifestações antirracismo sujeitos “*sh’chorim*” etíopes e *mizrahim* acionaram tanto suas negritudes quanto suas judaicidades em diferentes momentos. Referências à negritude⁶¹ e a identificação como “*sh’chorim*” geralmente se deram acompanhadas por questionamentos do *status quo* e da posição privilegiada ocupada por cidadãos *ashkenazim*. Nestas circunstâncias o caráter democrático e igualitário do Estado foi questionado com mais

⁵⁸ O discurso liberal se encontra expresso, sobretudo na Declaração de independência de Israel, documento onde encontramos o comprometimento do Estado com a igualdade de todos os seus cidadãos.

⁵⁹ Como aquele que, conforme vimos, caracterizou as propostas de lei de Yair Lapid e de Gideon Sa’ar que objetivavam garantir vantagens a um tipo específico de “cidadão”. O bom cidadão, que serve o exército e que contribui para a manutenção do Estado de Israel. E a proposta de lei que falava em “princípio de igualdade real” definido como “*igualdade que leva em consideração a contribuição do indivíduo para o Estado*” descrito como em “*constante luta por sobrevivência*”. v. rota de rodapé 8.

⁶⁰ O discurso etnonacional se faz presente não só na definição do Estado como “Estado do povo judeu”, como também em algumas das políticas adotadas pelo Estado, que conforme vimos ao longo deste capítulo, privilegia cidadãos judeus em algumas de suas legislações e durante o repasse de recursos.

⁶¹ Seja interpretada enquanto cor, seja enquanto posição de desvantagem.

força e o discurso destes sujeitos se aproximou do discurso de contestação adotado por “*sh'chorim*” não judeus, como palestinos e beduínos. Referências à judaicidade, por sua vez, se deram acompanhadas de discurso crítico, porém apaziguador, que os distanciava dos discursos adotados por “*sh'chorim*” não judeus e parecia corroborar discursos de manutenção de diferença entre cidadãos judeus e não judeus.

Diferenças nos discursos antirracismo adotados por “*sh'chorim*” judeus e não judeus também se fizeram presentes em discussões no Parlamento (*Knesset*) sobre o ocorrido em Kiriat Malachi. Durante plenária realizada sobre o assunto a condenação ao episódio foi unânime, mas não o escopo das críticas. A maioria dos parlamentares dirigiu suas críticas à atitude racista dos moradores de Kiriat Malachi que, segundo eles, contrariava os valores igualitários e democráticos do Estado de Israel e aproveitaram a ocasião para reafirmar seus compromettimentos com o combate ao racismo.

Foi o que fez o então Ministro da Justiça Yaakov Neeman (do partido *Likud* que congrega centro-direita e direita conservadora) que expressou indignação com o episódio afirmando que “*práticas racistas e discriminatórias contra a comunidade etíope violam todos os valores de Israel como um Estado judeu e democrático e a legislação da Knesset.*”⁶² A fim de demonstrar que o compromisso do Estado de Israel com a igualdade já se fazia presente desde a sua fundação o ministro Neeman mencionou o trecho da Declaração de Independência que afirma o compromisso do Estado de Israel com a “*igualdade plena de direitos sociais e políticos a todos os seus habitantes, independentemente de religião, raça ou sexo.*”⁶³

Enquanto o episódio de Kiriat Malachi foi descrito pelo Ministro da Justiça como acontecimento circunstancial que contrariava os valores do Estado e seu comprometimento com a igualdade e a representação justa de seus cidadãos, o parlamentar árabe palestino Afou Agbaria (do partido socialista árabe-judaico *Hadash*) descreveu o racismo como algo que permeava o Estado de Israel e suas legislações. Agbaria, aproveitando o clima de condenação à atitude discriminatória dos moradores de Kiriat Malachi, lembrou seus colegas parlamentares da existência da “Lei do Comitê de Admissão” que garante a certas comunidades⁶⁴ o direito legal de aceitar ou rejeitar candidatos a moradores com base em critérios por elas estabelecidos⁶⁵.

⁶² Durante plenária realizada em 11 de janeiro de 2012. (knesset, 2012: 189)

⁶³ Durante plenária realizada em 11 de janeiro de 2012. (Ibidem).

⁶⁴ Esta lei se aplica apenas a comunidades localizadas na Galiléia e no Neguev e constituídas por menos de 400 famílias.

⁶⁵ Embora esta lei contenha cláusula proibindo a rejeição de morador por “*razões de raça, religião, gênero, nacionalidade, deficiência, status pessoal, idade, orientação sexual, país de origem, opinião política ou filiação partidária*” ela legitima prática discriminatória ao permitir que candidatos a moradores sejam selecionados por

Agbaria questionou a comoção dos parlamentares em torno do contrato assinado em Kiriat Malachi ao lembrar que, graças à “Lei do Comitê de Admissão” algumas comunidades contam com o direito legal, sancionado pelo Estado, de escolher quem pode ou não fazer parte da vizinhança. Ou seja, o mesmo tipo de seleção que fora buscada por moradores de Kiriat Malachi com a assinatura do contrato que proibia a locação e a venda de imóveis a etíopes.

Agbaria explicitou as contradições entre o comprometimento formal do Estado com o discurso igualitário e liberal e suas práticas de exclusão ao comparar a discriminação permitida pela “Lei do Comitê de Admissão” - geralmente acionada para prevenir o acesso de cidadãos palestinos a pequenas comunidades judaicas - e a condenação ao contrato que impedia o acesso de etíopes israelenses a certas áreas residenciais de Kiriat Malachi.

Para o parlamentar Shlomo Molla (do partido centrista e sionista *kadima*), na época o único parlamentar de origem etíope em exercício, a segregação e a discriminação de etíopes israelenses não eram exclusividades apenas daquele caso específico em Kiriat Malachi.

Em seu discurso Molla - que é responsável pela criação de comitê parlamentar dedicado ao combate do racismo em Israel, juntamente com Agbaria - pareceu concordar com Agbaria ao descrever, assim como fez o parlamentar palestino, o racismo em Israel como “institucional”. E não limitou suas críticas à experiência de discriminação dos etíopes israelenses, expressando também a necessidade de oposição e repúdio a episódios de discriminação contra “árabes” ao mencionar a declaração pública de um rabi de Tzavat contra o aluguel e venda de imóveis para “árabes” como exemplo de atitude a ser combatida. Molla também teceu duras críticas ao Estado israelense e às suas instituições afirmando ser necessária mudança estrutural a fim de que o racismo e o preconceito deixem de existir em Israel.

O discurso de Molla, apesar de seu tom crítico, diferiu daquele adotado por parlamentares palestinos uma vez que, não obstante tenha se declarado comprometido com a igualdade de direitos entre cidadãos israelenses judeus e não judeus, a solução apresentada por ele a fim de minorar episódios de discriminação e racismo contra etíopes israelenses se ancorou na judaicidade dos imigrantes etíopes: *“Enquanto não fizermos a coisa mais necessária, especialmente no sistema de ensino – ou seja educar os estudantes israelenses sobre o legado*

comitê com base em critérios a serem escolhidos por seus componentes e descreve critérios como “*inadequação à vida social na comunidade*” e “*incompatibilidade com o meio sociocultural da comunidade*” como justificativas legítimas para a recusa de potenciais moradores. Justificativas que podem ser facilmente acionadas contra minorias. Durante plenária realizada em 11 de janeiro de 2012. (knesset, 2012: 171)

*dos judeus da Etiópia, e sobre a imigração etíope, como ela contribui, como é sionista – podemos continuar a falar até a próxima assembleia que a situação não mudar.”*⁶⁶

Molla conciliou em seu discurso críticas ao Estado e ao “racismo institucionalizado” que fomenta desigualdades, e que comparou ao sistema de apartheid, com compromisso com o *status quo* e com a manutenção do Estado de Israel enquanto Estado “judaico e democrático”. Ao longo de sua fala Molla apresentou o reconhecimento pleno da identidade judaica dos etíopes israelenses e do caráter sionista da imigração etíope como soluções no combate ao racismo experienciado por cidadãos etíopes israelenses.

*“Onde estamos vivendo? Em Israel? Eu sinto como se a gente vivesse na África do Sul no período do apartheid”*⁶⁷, disse Molla, que ao falar em “apartheid”, se aproximou do discurso identificado com os “radicais de esquerda” e com os “árabes”, que muitas vezes estabelecem paralelos entre políticas e leis israelenses e o sistema de apartheid sul africano em suas críticas ao controle exercido pelo Estado e pelo exército sobre as populações palestinas, e à segregação espacial e ao controle do acesso de cidadãos palestinos à terra.

Molla, não obstante tenha se valido da mesma metáfora, não a utilizou da mesma forma. Ao invés de criticar a ideologia sionista e questionar a possibilidade de existência de uma democracia judaica, como geralmente fazem aqueles que associam Israel ao regime de apartheid, Molla se mostrou comprometido com a democracia israelense e com o sionismo.

Ao longo da minha permanência em Israel notei que em muitas circunstâncias grupos “*sh’chorim*” judeus (como etíopes e *mizrahim*) e não judeus (como palestinos e beduínos) estabelecem analogias entre as suas experiências em Israel e aquelas de comunidades negras africanas. Apesar destes grupos compartilharem as mesmas metáforas, estas não adquirem necessariamente o mesmo significado em seus discursos, de maneira que permite que falem das mesmas coisas, sem dizerem as mesmas coisas.

Quando o termo apartheid é acionado por palestinos ou israelenses pós-sionistas ou favoráveis à causa palestina, ele vem acompanhado de críticas ao Estado de Israel e ao efeito que o caráter judaico do Estado tem sobre cidadãos palestinos e outros cidadãos não judeus. Já nos discursos de muitos sujeitos etíopes israelenses, como Molla e os jovens da barraca antirracismo, referências ao apartheid apareceram juntamente com discursos de identificação com o Estado de Israel e com a narrativa sionista.

⁶⁶ Durante plenária realizada em 11 de janeiro de 2012. (knesset, 2012:167)

⁶⁷ (knesset, 2012: 166).

Diferenças que podem ser explicadas, ao menos em parte, pela coexistência de discursos e práticas de inclusão e de exclusão dos Beta Israel no contexto israelense. O que lhes permite acionar a narrativa sionista, que enfatiza a “experiência judaica” compartilhada e o pertencimento ao rol das comunidades judaicas, como também favorece a identificação com a “negritude” e o acirramento de conflitos com os israelenses não marcados, sobretudo quando se sentem excluídos e discriminados.

Considerações finais

Ao longo do texto vimos como os Beta Israel foram construídos enquanto judeus - em narrativas e discursos: seja como descendentes de Salomão, seja como descendência da tribo de Dan - e como se construíram enquanto judeus etíopes no contexto israelense das mais variadas formas a partir de suas relações e posicionamentos com relação ao judaísmo normativo em Israel.

Vimos como alguns Beta Israel se afiliaram ao judaísmo ortodoxo, enquanto outros mantiveram práticas religiosas de outrora ou conciliaram interpretações e práticas, que lhes eram familiares no contexto etíope, às práticas observadas no contexto israelense. Diferentes escolhas que deram origem a diferentes tipos de “judeus da Etiópia”: *tigrim*, *amharim* e *dati'im*.

Vimos também como os Beta Israel “viraram pretos” e se “tornaram pretos” a partir do encontro com Israel. Eles, que até então se distinguiam entre “vermelhos” e “pretos”, e em **chewa** e **baria**, se tornaram todos “pretos” (*sh'chorim*) aos olhos dos israelenses. Ao mesmo tempo que foram diferenciados dos israelenses, vimos como esta negritude que lhes foi atribuída é uma negritude *sui generis* que os distingue dos demais africanos não judeus.

Os imigrantes etíopes, depois de terem “virado pretos”, passaram a fazer referências à negritude e a se identificar como “pretos” sobretudo durante protestos. Conforme apresentado ao longo do texto, a identificação como “pretos” e os discursos de negritude adotados por sujeitos etíopes israelenses convivem com discursos e práticas de diferenciação com relação aos **baria** e aos outros africanos. Ou seja, eles não necessariamente implicam no abandono de antigas clivagens e diferenciações que lhes eram familiares na Etiópia.

O que se observa em vez disso, é a convivência de diferentes clivagens que são acionadas ou obliteradas em distintos contextos. Em alguns momentos, como por ocasião de episódios interpretados como racismo, as diferenças entre **baria** e **chewa** dão lugar a identificação como “*sh'chorim*” (pretos) no contraste com os “israelenses”. Estes discursos de negritude em algumas circunstâncias parecem indicar a apropriação de um tipo específico de negritude - uma negritude empoderada associada sobretudo aos negros estadunidenses - e se mostraram influenciados pela “negritude local” destes sujeitos que, na condição de judeus “*sh'chorim*”, compartilham experiências de discriminação e desigualdade social com cidadãos não judeus, ao mesmo tempo que usufruem de certos direitos específicos.

A partir do observado em campo, fica clara a necessidade de mais estudos sobre a maneira como sujeitos etíopes israelenses negociam, dialogam e reagem ao contexto israelense. Sobretudo a fim de evitar que suas identificações como “*sh’chorim*” (pretos) sejam tomadas como sinal de identificação enquanto “negros” ou “africanos”. Pois, conforme vimos, suas identificações como “pretos” em muitas circunstâncias convivem com a manutenção da clivagem entre **chewa** e **baria**, e com a manutenção de distâncias entre “eles” (*sh’chorim*) e os “africanos” (*cushim*). Distâncias e clivagens que são a um só tempo reforçadas, e colocadas à prova no contexto israelense, onde estes imigrantes são muitas vezes descritos como “menos pretos” (em termos de fenotípicos, religiosos e culturais) do que os africanos e em outras tantas outras indiferenciados destes.

Ao longo do texto procurei chamar a atenção para a maneira como experiências que cidadãos de origem etíope atribuem ao racismo - como o questionamento de suas judaicidades em encontros com o Rabinato e a marginalização social, política e cultural da comunidade - são experiências que os Beta Israel compartilham com outros grupos em Israel. Experiências que, em grande medida, resultam de políticas de incorporação adotadas com relação a não judeus e a “judeus orientais”, e revelam o pouco espaço para a “diferença” no interior da sociedade israelense.

Ao inserir a experiência de etíopes israelenses em contexto mais amplo de experiências de discriminação e exclusão, meu objetivo não era questionar a relevância da questão racial no contexto israelense, mas refletir a respeito de outras formas locais de “negritude” e das transformações nos usos do termo “racismo” no contexto israelense.

Conforme vimos, o “racismo” adquiriu novos e variados significados no contexto israelense nas últimas décadas. Inicialmente considerado tabu, atualmente o termo é acionado por diversos grupos a fim de descrever variados tipos de desigualdade. No interior deste novo contexto, criado pelas transformações nos usos de “racismo”, as manifestações antirracismo têm se tornado espaços cada vez mais capazes de promover a reunião de “diferenças” e “diferentes” e de tensionar, ainda que temporariamente, os limites e as clivagens (e categorias nativas) desta sociedade.

Nas manifestações das quais participei foi possível observar a reunião de diferentes em torno de uma mesma ideia de experiência de discriminação compartilhada em suas relações com o Estado. Nas manifestações etíopes israelenses contra o racismo, a unidade foi construída em torno da identificação enquanto “pretos” no contraste com os israelenses, já na manifestação “*racismo contra todos*” os diferentes grupos ali presentes (“mulheres”, “etíopes”, “beduínos”,

“árabes”, “*mizrahim*” e “russos”) se reuniram em torno da ideia de que compartilhavam posição de desvantagem no interior do sistema israelense.

O uso cada vez mais corrente do termo “racismo” chama a atenção para um número cada vez maior de “negritudes”, ou seja, de grupos marginalizados e discriminados pelo Estado e suas políticas. No entanto, ao mesmo tempo que a reunião destes grupos parece criar espaços de consenso entre diferentes, as nuances entre “negritudes judaicas” e não judaicas, muitas vezes favorece a adoção de posicionamentos ambíguos entre “*sh’chorim*” judeus que, embora contestem o *status quo* e a democracia israelense, permanecem fiéis defensores do caráter judaico do Estado.

Bibliografia citada

ABBINK, Jon. "An ethiopian Jewish 'missionary' as culture broker". In Weingrod, Alex & Ashkenazi, Michael. (ed.) *Ethiopian Jews and Israel*. Transaction Publishers 1987. Versão google play.

ABBINK, Jon. The Enigma of Beta Esra'el Ethnogenesis: an Anthro-historical study. In: *Cahiers d'Études Africaines*, vol.30, cahier 120. 1990.

ADALAH. Inequality report 2011.

BANAI, Nurit. Ethiopian absorption: The hidden challenge. Dept. of Immigration and Absorption of the Jewish Agency.1988.

BEN-EZER, Gadi. Migration journey: The Ethiopian Jewish Exodus. Transaction Publishers, 2005.

BEN-PORAT, Guy. *Between State and Synagogue: the secularization in contemporary Israel*. Cambridge University Press. 2013.

BEN-PORAT, Guy. *Israeli society: Diversity, Tensions and Governance*. In: *Israel since 1980*. Cambridge University Press. 2008.

BLEICH, David. *Contemporary Halakhic Problems* vol. I. Ktav Pub Inc. 2011.

BRUDER, Edith. *The Black Jews of Africa: History, religion, identity*. Oxford University Press. 2012.

CENTRAL BUREAU OF STATISTICS. *The Ethiopian Population in Israel. Selected Data on the Occasion of the Sigd Holiday*. 2013.

DAHAN-KALEV, Henriette. "Tensions in Israeli feminism: the mizrahi-ashkenazi riff". In: *Women's Studies International Forum*, Vol. 24:1-16, 2001.

EPSTEIN, Gil & SINIVERT, Erez. "Can an Ethnic Group Climb up from the Bottom of the Ladder?" Centre for Research and Analysis of Migration Department of Economics, University College London. CReAM Discussion Paper No 19/12. 2012.

FAITLOVITCH, Jacques. *Notes d'un voyage chez les Falashas (juifs d'Abyssinie): rapport*. Paris: E. Leroux. 1905.

GOLDENBERG, David. *Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton University press. 2003. Versão kindle.

HALEVY, Joseph. *Te'eza Sambat Commandements du Sabbat*. Paris: 1902.

HALPER, Jeff. "The absorption of ethiopian immigrants: a return to the fifties" in Weingrod, Alex & Ashkenazi, Michael. (ed.) *Ethiopian Jews and Israel*. Transaction Publishers 1987. Versão google play.

HERTZOG, Esther. "Gender and power relations in a bureaucratic context: female immigrants from Ethiopia in an Absorption Centre in Israel". In: *gender and development*, vol. 9. n. 3. Humanitarian work. pp. 60-69. 2001.

HERTZOG, Esther. *Immigrants & Bureaucrats: Ethiopians in an Israeli Absorption Center*. Berghahn Books: New York. 1999.

HERZOG, Hanna (et al.) "Racism and the politics of signification: Israeli public discourse on racism towards Palestinian citizens". In: *Ethnic and Racial Studies* vol. 31, n.6, pp.1091 -1109. 2008.

JALATA, Asafa. Being in and out of Africa: The Impact of Duality of Ethiopianism. *Journal of Black Studies*. v. 40, n. 2 , pp. 189-214. 2009.

KAPLAN, Steven. "The Beta Israel and the Rabbinate: Law. Politics, and Ritual". In: *Social Science Information* 28 (3). pp. 357-70. 1988.

KAPLAN, Steven. Can the Ethiopian Change His Skin? The Beta Israel (Ethiopian Jews) and Racial Discourse. *African Affairs*, Vol. 98, No. 393, pp. 535-550. 1999.

KAPLAN, Steven. *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: From Earliest Times to the Twentieth Century*. 1992.

KAPLAN, Steven. *The Invention of Ethiopian Jews: Three Models...* Cahiers d'études africaines, vol. 33, no. 132. pp. 645-658. 1993.

KEBRA NAGAST. *The Queen of Sheba and her Son Menyelek*. Translated by Sir E.A. Wallis Budge. In Parentheses Publications. Ethiopian series. Cambridge, Ontario. 2000.

KNESSET. Reunião de comitê parlamentar a respeito da integração de imigrantes etíopes em Israel. 2013b (em hebraico).

KNESSET. Plenária realizada em realizada em 11 de janeiro de 2012 (em hebraico).

KNESSET. Proposta de lei: mudança no parágrafo 144a do código penal (definição de racismo) apresentada em 23.12.13. Número interno 542899. 2013 (em hebraico).

MARKOWITZ, Fran. "Israel as Africa, Africa as Israel: 'Divine Geography' in the Personal Narratives and Community Identity of the Black Hebrew Israelites". In: *Anthropological Quarterly*, vol. 69, n. 4, pp. 193-205. 1996.

MYERS, JDC, BROOKDALE INSTITUTE. The Ethiopian-Israeli Population: facts and figures 2012.

MYERS, JDC, BROOKDALE INSTITUTE. The Socio-economic and Employment Situation of Haredim in Israel. 2014

OFFER, Shira. "The Ethiopian community in Israel: Segregation and the creation of a racial cleavage". In: *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n. 3, pp. 461-480. 2007.

PANKHURST, Richard. "The Falashas, or Judaic Ethiopians, in their Christian Ethiopian setting". In: *African Affairs*. vol. 91, n. 365. pp. 567-582. 1992.

PARFITT, Tudor & BRUDER, Edith. *African Zion: Studies in Black Judaism* Cambridge Scholars Publishing. 2012.

PARFITT, Tudor. *Black Jews in Africa and the Americas*. Nathan I. Huggins Lectures. 2013.

PAZ, Yonathan. *Ordered disorder: African Asylum Seekers in Israel and discursive challenges to an emerging refugee regime*. Research paper no. 205. UNHCR. 2011.

PELED, Yoav. "Towards a redefinition of Jewish nationalism in Israel? The enigma of Shas". In: *Ethnic and Racial Studies*. vol. 21, n. 4, 1998

QUIRIN, James. "The Process of Caste Formation in Ethiopia: A Study of the Beta Israel (Felasha), 1270-1868". In: *The International Journal of African Historical Studies*. Vol. 12, N. 2, pp. 235-258. 1979.

QUIRIN, James. *The evolution of the Ethiopian Jews*. University of Pennsylvania Press. 1992.

RAM, Moriel & YACOBI, Haim. "African Asylum Seekers and the Changing Politics of Memory in Israel". In: GLYNN, Irial (ed.) in: *History, Memory and Migration Perceptions of the Past and the Politics of Incorporation*. Palgrave Macmillan Memory Studies. 2012.

ROSEN, Chaim. *As semelhanças e diferenças entre Beta Israel em Gondar e em Tigray*. In: *Pe'amim* 33: 93-108. 1987. (em hebraico)

SAID, Edward. "Zionism from the Standpoint of Its Victims". In: *Social Text*, n. 1, pp. 7-58. 1979.

SALAMON, Hagar. *Blackness in Transition: Decoding Racial Constructs through Stories of Ethiopian Jews*. In *Journal of Folklore Research*, Vol. 40, No. 1, pp. 3-32. 2003.

SALAMON, Hagar. *Slavery among the 'Beta-Israel' in Ethiopia: Religious dimensions of inter-group perceptions*. *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*. Vol. 15, Issue 1, 1994.

SANDER, Gilman "The Jewish nose: are the Jews white? Or the history of nose job" in SILBERSTEIN, Laurence. *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*. 1994.

SHABTAY, Malka. "RaGap': Music and Identity among Young Ethiopians in Israel". In: *Critical Arts: South-North Cultural and Media Studies*. Volume 17, Issue 1-2, 2003.

SHANI & AYAL et al. *No safe haven: Israeli asylum policy as applied to Eritrean and Sudanese citizens*. Hotline for refugees and immigrants. 2014.

SHELEMAY, Kay. *Music, Ritual and Falasha History*. East Lansing: Michigan State University, African Studies Center. 1986.

SHOHAT, Ella. "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims". In: *Social Text*, n. 19/20, pp. 1-35. 1988.

SHOHAT, Ella. "The Invention of the mizrahim". In: *Journal of Palestine Studies*, vol. 29, n. 1, pp. 5-20. 1999.

SIMPSON, William, *A Private Journal Kept During the Niger Expedition: From the Commencement in May, 1841, Until the Recall of the Expedition in June, 1842*

STERN, Henry Aaron, *Wanderings among the Falashas in Abyssinia*. 1862.

SUMMERFIELD, Daniel. *From Falashas to Ethiopian Jews: The external influences for change* Psychology Press, 2003.

SWIRSKI, Barbara & Yosef, Kefalea "The Employment Situation of Ethiopian Israelis". Adva Center. 2005.

SWIRSKI, Barbara, & SWIRSKI, Shlomo. "Ethiopian Israelis: housing, employment, education". In *Israel Equality monitor* n.11, 2002. Adva Center.

SWIRSKI, Shlomo et al. *Israel: social report 2015*. Adava Center. 2015.

SWIRSKI, Shlomo. *From Separate Schools to Hierarchical Tracks: the Israeli School System 1948-1968*. In: *Politics and Education in Israel: comparison with the United States*. Routledge, 2002.

TIBEBU, Teshale. "The 'Anomaly' and 'Paradox' of Africa". In: *Journal of Black Studies* Vol. 26, N. 4, pp. 414-430. 1996.

TIBEBU, Teshale. *The Making of Modern Ethiopia 1896-1974*. The red sea press. 1995

YARON, Hadas & HASHIMSHONY, Nurit. "Infiltrators or refugees? An analysis of Israel's Policy towards African Asylum seekers". In: *International Migration* vol. 51 n. 4. 2013.