



Entre a justiça e o poder: educação, *agunot* e os limites dos direitos humanos na perspectiva judaica

Between Justice and Power: education, *agunot*, and the limits of human rights in the jewish perspective

Gilberto Gamer*

University of Otago | Dunedin, Nova Zelândia

gillberto@mail.com

Resumo: O artigo examina a relação entre a tradição judaica e os direitos humanos a partir de dois eixos centrais: a educação e a condição das *agunot*. Partindo da constatação de que não há, nas fontes clássicas judaicas, um vocabulário equivalente ao moderno conceito de “direitos humanos”, argumenta-se que, ainda assim, a Bíblia Hebraica e a literatura rabínica articulam princípios éticos de dignidade, justiça e responsabilidade mútua. A análise histórica revela, porém, a distância entre o ideal normativo e a prática social. O caso da educação demonstra a capacidade interna de autorreforma da tradição: a crítica literária e social ao *cheder* tradicional, aliada às pressões da *Haskalá*, resultaram em transformações pedagógicas profundas e na abolição gradual da violência escolar. Em contraste, o problema das *agunot* permanece estruturalmente não resolvido. A arquitetura jurídica do casamento rabínico, fundada no conceito de *kinyan* (aquisição), concentra o poder de dissolução nas mãos do marido e produz vulnerabilidades persistentes, mesmo diante de tentativas civis e *haláchicas* de mitigação. A partir desse contraste, o artigo sustenta que a tradição judaica oferece um repertório ético significativo, mas ainda carece de reformas capazes de alinhar plenamente seus princípios à prática contemporânea.

Palavras-chave: Direitos Humanos Judaicos. Educação Judaica. *Agunot*.

Abstract: This article examines the relationship between Jewish tradition and human rights through two central case studies: education and the status of *agunot*. Although classical Jewish sources lack a term equivalent to the modern concept of “human rights,” the Hebrew Bible and rabbinic literature articulate ethical principles grounded in human dignity, justice, and mutual responsibility. Historical analysis, however, reveals a persistent gap between the normative ideals and the social practice. The case of education illustrates the tradition’s internal capacity for self-reform: literary and social critiques of the traditional *cheder*, combined with the pressures of the *Haskalah*, led to significant pedagogical transformations and the gradual abolition of corporal punishment. In contrast, the problem of *agunot* remains structurally unresolved. The juridical architecture

* Mestre em Administração de Negócios pela University of Otago, Nova Zelândia.



of rabbinic marriage, rooted in the concept of *kinyan* (acquisition), concentrates the power of dissolution in the hands of the husband and continues to generate systemic vulnerabilities, despite civil and *halakhic* attempts at mitigation. By juxtaposing these two cases, the article argues that Jewish tradition offers a rich ethical repertoire but still requires substantive reforms to align its principles with contemporary human rights standards.

Keywords: Jewish Human Rights. Jewish Education. *Agunot*.

Comentário inicial

Discutir “Direitos Humanos na perspectiva judaica” atualmente é, inevitavelmente, entrar num terreno carregado de tensões históricas, políticas e afetivas.

A própria expressão, que poderia remeter apenas a uma tradição ética milenar fundada na imagem divina (*tzelem Elohim*) e na justiça (*tzedek*), hoje é imediatamente atravessada pelo conflito entre Israel e palestinos, intensificado após o ataque do Hamas e pela resposta militar israelense. As acusações de genocídio, os debates sobre proporcionalidade, as disputas narrativas sobre vítimas e responsabilidades e a polarização global, tornam qualquer reflexão sobre ética e direitos humanos na perspectiva judaica um campo minado.

A tensão entre ideal e realidade não é nova – ela acompanha a história judaica desde a Bíblia até o presente. Mas, em tempos de conflito, essa tensão se torna mais visível, mais incômoda e mais urgente. É justamente nesse espaço de fricção que as obras literárias, filosóficas e críticas nos relembram ou sugerem pistas do que pode acontecer quando os ditos “direitos humanos” são negados, distorcidos ou instrumentalizados.

Introdução

Não há nenhuma palavra ou expressão para “direitos humanos” nas Escrituras Hebraicas ou em outros textos judaicos antigos. [...] Ainda assim, [...] a ausência dessas e de outras palavras e expressões relacionadas não significa a inexistência dos ideais e valores que elas representam ou aos quais apontam. (Konvitz, 2001, p. 13, tradução nossa).

Conforme ressaltado no edital de chamada para os trabalhos, observa-se na Bíblia Hebraica uma persistente preocupação com “o estrangeiro, o órfão e a viúva”, assim como com o pobre. Trata-se de uma expressão da postura moral da lei judaica, que assegura o cuidado e o tratamento igual devidos a todos os membros da sociedade, independentemente da condição econômica ou do status social. Apenas no Livro do



Deuteronômio, esta expressão “tripartite” aparece nada menos que dez vezes¹ (Berger; Lipstadt, 1998, p. 80), evidenciando a centralidade da proteção dos vulneráveis no imaginário normativo bíblico.

Entretanto, a validade de qualquer princípio ético se mede na prática, não na teoria – *the proof is in the pudding*, como afirma o provérbio inglês. Por mais robusta que seja a tradição judaica em matéria de justiça e dignidade, a história demonstra que nem sempre esses princípios foram plenamente encarnados. Para isto, basta lembrar a violência pedagógica dos *cheders* tradicionais – denunciada literariamente por Dinezon – e a persistente desigualdade estrutural que afeta as mulheres nos casos de divórcio religioso, produzindo até hoje as chamadas *agunot*.

Estes dois casos, distintos no tempo e na natureza, não anulam a força ética da tradição, mas ilustram com clareza a tensão recorrente entre ideal normativo e realidade histórica. No primeiro, houve uma transformação efetiva, impulsionada pela *Haskalá* e pelas reformas educacionais que modernizaram o ensino judaico; no segundo, observam-se apenas evoluções parciais, de modo que o problema permanece vivo, sobretudo em Israel.

Ambos os casos exemplificam o que ocorre quando o direito humano igualitário não é respeitado, quando a dignidade é negada, i.e., quando o “tu” é reduzido a um “isso” abre-se espaço para males banais e poderes arbitrários.

1. Direitos e deveres

O conceito de direito só pode ser compreendido em correlação com o conceito de dever. Para maior clareza, admitamos que direitos são reivindicações, e deveres são obrigações. No caso da benevolência – que, na tradição judaica, é ao mesmo tempo um direito dos menos afortunados e um dever dos mais afortunados (e, portanto, não possui o significado arbitrário conotado pela palavra usual “caridade”) – não faz sentido falar do meu direito ao seu apoio a menos que se possa pressupor que você tenha o dever de me apoiar (Cf. *Babylonian Talmud*, Bava Batra 8b). O seu dever é um reconhecimento do meu direito, assim como o meu direito é um reconhecimento do seu dever. Sem o dever correlato de sua parte de agir com benevolência, a minha reivindicação não passa de mendicância. E sem o meu direito correlato à sua benevolência, o

¹ 14:29; 16:11, 14; 24:17, 19, 20, 21; 26:12, 13; e 27:19.



seu dever não passa de generosidade. (Novak, 1998, p. 5-6, tradução nossa).

1.1 O caso da educação – resolvido

A educação na tradição judaica não visa a "aquisição abstrata de conhecimento", mas a preparação ativa para a vida religiosa e comunitária. Em função da prática do *chinuch*, os pais estão obrigados a ensinar seus filhos a cumprir as *mitzvot* antes que atinjam a idade de *Bar* ou *Bat Mitzvah*, ou seja, a criança, ainda que não vinculada juridicamente às leis, pratica-as como forma de treinamento para a vida adulta. Assim, o direito de aprender é simultaneamente o dever de tornar-se um membro pleno e participante do pacto divino.

Diferentemente de paradigmas modernos, que frequentemente enfatizam o direito individual à instrução, a *halachá* (lei judaica) prioriza o dever objetivo da comunidade e dos pais de prover e garantir esse acesso. Essa obrigação é codificada de maneira detalhada no *Shulchan Aruch* de Rabi Joseph Caro (século XVI), o mais amplamente consultado dentre os vários códigos legais no judaísmo rabínico, que sintetiza séculos de discussão talmúdica. Nesse sistema, identifica-se uma cadeia de responsabilidades que garante o direito da criança:

Dever Primário dos Pais: A educação é equiparada aos deveres mais básicos de sustento – cada pessoa está obrigada a ensinar seu filho. A falha parental não extingue o dever, mas o transfere;

Dever do Indivíduo (a criança como futuro adulto): Notavelmente, a lei estabelece que, se o pai não ensina, "o filho é obrigado a ensinar a si mesmo". Isso transforma o direito em uma obrigação pessoal de autoformação, um dever para consigo e para com a continuidade;

Dever da Comunidade: A lei vai além da esfera familiar e impõe um dever à comunidade como um todo: "Toda comunidade é obrigada a ter uma escola elementar". A sanção para o não cumprimento é severa: a comunidade deve ser "evitada", indicando que a existência moral e espiritual da coletividade está diretamente vinculada à educação de suas crianças. Até aspectos práticos, tais como a proporção aluno-professor², também são regulados, indicando a relevância desse dever.

² O *Shulchan Aruch*, Yoreh Deah 245:15 especifica que deve haver um professor para cada vinte e cinco crianças. Caso a quantidade de alunos exceda este número mas fique abaixo de quarenta, deve-se providenciar um auxiliar de professor. Quando houver mais de



Shmarya Levin (1867-1935), cuja autobiografia *Childhood in Exile* “merece um lugar ao lado deles [Tolstoy e Gorki] pela vivacidade da representação e pelo encanto literário” (Jewish Telegraphic Agency, 1929, tradução nossa) ilustra magistralmente o problema encontrado pelas crianças do final do século XIX e começo do XX:

Nunca é tarde para se fazer duas coisas: morrer e tornar-se professor em um *cheder*.” Apenas o judeu que conheceu a vida antiga pode entender a amargura desse provérbio, pois tornar-se professor em um *cheder* era o último recurso de todo fracassado. Se um jovem marido que, segundo o costume antigo, vivia com os sogros enquanto estudava os Livros Sagrados, de repente se via compelido a ganhar a vida; se um mercador sofria um desastre e era jogado na rua; se um decente pai de família via sua casa queimar e se encontrava sem um teto sobre a cabeça – a primeira coisa a que recorria, até que a sorte mudasse, seria o trabalho do *melamed*, o professor do *cheder*. Era um dos fenômenos mais melancólicos em nossa vida judaica do século passado, pois mostra claramente quão baixo havia caído o conceito de educação infantil entre nós. **Os pais enviavam seus filhos ao *cheder* em obediência à tradição, mas prestavam pouca atenção às realizações ou ao caráter do *melamed*** [ênfase adicionada].

(...) [E] era muito, muito raro que os *melamdim* possuíssem qualquer coisa parecida com as qualificações necessárias. **As tenras esperanças de uma geração vindoura caíam em mãos que eram frequentemente mal escolhidas, e às vezes francamente perigosas** [ênfase adicionada].

Deve-se lembrar que o *melamed* não era apenas um professor no sentido técnico, mas também um mentor, treinador e educador completo. A maioria dos lares judeus era miseravelmente pobre. O pai estava fora de casa desde a manhãzinha até altas horas da noite. Ou tinha uma ocupação regular e labutava nela doze, catorze e dezesseis horas por dia, ou então era um *Luftmensch*, vivendo ao deus-dará, pequeno comerciante, corretor, comissário, tudo em um só, correndo de cliente a cliente, de loja em loja, como um animal

quarenta pessoas para serem treinadas, deve-se providenciar um segundo professor. Broyde, 1998, p. 275.



selvagem à caça de um bocado de comida. Mas não apenas o pai estava assim escravizado. A mãe também tinha sua parte. Com poucas exceções, a mãe judia não apenas mantinha sua casa funcionando, mas também saía, pegava roupas para lavar, trabalhava nos jardins de outros. Encontrava trabalho como apanhadora de frutas silvestres, ia à procura de penas nos prados onde os gansos eram alimentados, ou depenava as penas das aves abatidas para encher almofadas – esta última uma ocupação reservada para a alta noite, quando os pequenos dormiam, e a única lâmpada era diminuída ao máximo. Esta era a sorte da dona de casa comum. Ainda pior era a sorte da lojista, acorrentada à sua loja desde o amanhecer até tarde da noite: suando no calor abafado do verão, ou tremendo no frio amargo do inverno sobre o pequeno fogão de barro. Assim, a pobreza estava de chicote erguido sobre os pais judeus, conduzindo-os em um círculo cego o dia todo, e separando-os de seus filhos.

E filhos nunca faltavam. Eles pareciam vir em bandos. Cada casa era uma pirâmide, com o pai e a mãe como alicerces e os pequenos a construí-la até o ápice. As meninas não eram tão ruins; eram mais calmas na brincadeira e mais obedientes. **Mas quando se tratava de meninos, havia apenas uma salvação para os pais: entregá-los, durante todo o dia, às mãos de um severo *melamed*. E assim perdia-se completamente o sentido do *cheder*: ele poderia ter servido como salvação para a criança do ambiente miserável de seu lar. Seu propósito real era salvar os pobres pais de seus próprios filhos. Assim, o *melamed* tornava-se o senhor e mestre da criança judia, e o *cheder*, a escola de um único cômodo, estreita, sem luz, impura, imprimia sua marca na criança judia e trazia ruína e miséria aos seus anos mais tenros. No meu tempo, o *cheder* judaico já era uma instituição podre em todos os cantos. De uma escola popular havia se transformado em uma espécie de reformatório, no qual cada interno era considerado um jovem criminoso. Apenas os muito poucos, os escolhidos da sorte, escapavam daqueles anos de opressão mais ou menos ilesos, com mentes e corpos não arruinados [ênfase adicionada] (Levin, 1929, p 45-47, tradução nossa).**



Mas se Levin utiliza o termo “severo” para caracterizar alguns *melamedim*, Jacob Denison (c. 1851 – 1919) em sua novela *Yosele* (1899) vai mais longe, descrevendo, sem eufemismos, os episódios de crueldade e sadismo (spancamentos sistemáticos pelo pai e depois pelo *melamed*, R' Berl), o terror psicológico, a humilhação pública e o isolamento social sofridos pelo protagonista devido à sua condição econômica desfavorável. Aqui cabe relembrar o questionamento feito pelo profeta Jeremias ao Senhor: “Por que prospera o caminho dos ímpios?” (Jeremias, 12:1).

Embora Hannah Arendt (1906-1975) descreve a banalidade do mal como efeito de “máquinas burocráticas” modernas, onde o agente se torna uma “engrenagem despersonalizada” (Arendt, 1999), a novela de Denison apresenta uma afinidade conceitual com essa ideia: o mal não como monstruosidade excepcional, mas como rotina não pensada, administrada sem reflexão ética e não percebida como violenta pelos agentes que a praticam: o *melamed* não é um sádico excepcional – ele é o produto de uma estrutura que vê como natural o castigo corporal como método didático e a indiferença comunitária ao sofrimento infantil:

E o rebe, com seu chicote, voltou cada vez mais frequentemente aos velhos excessos. Embora as pancadas já não causassem tanta dor física em Yosele quanto no passado, cada uma delas feria seu coraçãozinho mais profundamente – e ele passou a sentir essa dor de forma mais duradoura e intensa do que jamais sentira. Antes ele não fazia perguntas, não tinha reclamações sobre porque batiam nele; ele só sabia uma coisa, que uma pancada dói e que fome é uma dor. Mas agora ele sentiu, embora não claramente, que além de pancadas e fome há algo que dói e machuca ainda mais do que pancadas e fome, e isso é a pobreza e a injustiça que lhe é feita por causa de sua pobreza... (Dinezon, 1899, p.28, tradução nossa)

Yosele, assim, funciona como crítica social implacável das estruturas de poder e da hipocrisia religiosa nas comunidades judaicas da diáspora, exemplificando o bordão Orwelliano: “todos os animais são iguais, mas alguns animais são mais iguais do que os outros”.³

A recepção de *Yosele* coincidiu com um momento em que a sociedade judaica do Leste Europeu já se encontrava tensionada por pressões modernizadoras internas – circulação de ideias iluministas (*Haskalá*), transformações econômicas e urbanas que exigiam

³ Orwell, 2007, p. 106.



alfabetização mais ampla e domínio de línguas vernáculas, além do crescente questionamento da legitimidade das instituições tradicionais, especialmente entre os jovens *maskilim*. A novela funcionou como catalisador: deu forma narrativa a um mal-estar difuso, num período em que a literatura ídiche operava como fórum público, quase um parlamento emocional.

Com base nessa reconfiguração pedagógica, as escolas seculares judaicas do começo do século XX (inspiradas pelos proponentes do movimento judaico de Iluminismo) passaram a adotar (Zalkin, 2016, p. 117-137):

- um currículo híbrido: hebraico, *Tanakh* e ética judaica ao lado de matemática, ciências, línguas europeias;
- métodos pedagógicos modernos: menos memorização mecânica, mais leitura, escrita e raciocínio;
- profissionalização docente: formação mais sólida, salários estáveis, supervisão comunitária;
- arquitetura escolar distinta: salas iluminadas, carteiras, livros impressos – um contraste radical com o *cheder* doméstico tradicional.

Evidentemente, na prática, as mudanças metodológicas foram lentas, irregulares e cheias de contradições (Zalkin, 2016). Três fatores pesaram: professores formados no antigo sistema (muitos *melamedim* foram reaproveitados, e seus hábitos pedagógicos não mudaram de maneira imediata), ausência de supervisão sistemática (mesmo escolas modernizadas dependiam de comitês comunitários frágeis, sem mecanismos de fiscalização), e expectativas parentais ambíguas (parte das famílias ainda via o castigo físico como sinal de “seriedade” no ensino). Entretanto, as práticas de castigos corporais foram eventualmente abolidas.

1.2 O caso das *agunot* – não resolvido

Antes de abordar diretamente o tema da seção, vale recordar uma passagem talmúdica citada por Correia (2001, p. 50-51). Conta-se que Hillel, um dos grandes mestres da religião judaica, foi interpelado por um *goy* (gentio) que lhe pediu que ensinasse toda a Torá enquanto ele (o gentio) se equilibrava sobre uma perna só. Hillel respondeu, sem hesitar: *Não faça aos outros aquilo que não queres que façam a ti*. Isto é toda a Torá e todo o resto são comentários. Vai e estuda.

A concisão ética dessa máxima contrasta de modo eloquente com a realidade histórica do tratamento dispensado às mulheres na tradição judaica, sobretudo quando confrontado



com Gênesis 1:27, que afirma a criação do homem **e da mulher** à imagem de D'us, sugerindo uma igualdade de ambos perante o propósito divino, o que nem sempre se traduziu em aspectos normativos.

Em uma leitura superficial da tradição, as mulheres aparecem vinculadas a papéis claramente delimitados – esposas, mães, responsáveis pelo lar – e suas trajetórias parecem predeterminadas. Na infância, não estudam – são membros de segunda-classe do núcleo familiar, subordinadas ao pai e aos irmãos; e, ao atingir a idade “adequada”, têm seus casamentos arranjados por casamenteiras e passam da autoridade de um “*baal*” (senhor) para outro, numa relação marital que seguirá o mesmo *script* tradicional. Tal tradição dá ordem e significado, mas também restringe.

Um dos sinais mais visíveis dessa hierarquia encontra-se na liturgia diária, quando os homens recitam: “Bendito sejas Tu, Eterno, nosso D'us, Rei do Universo, que não me fizeste mulher”, ao passo que as mulheres agradecem “que me fizeste segundo Tua vontade”. Essas fórmulas, repetidas cotidianamente, não só naturalizam a inferioridade feminina, como ajudam a fixar no imaginário coletivo a ideia de que o lugar da mulher é inevitavelmente secundário⁴. No plano jurídico-religioso, essa mesma estrutura se reforça

⁴ Essa bênção integra a série de bênçãos matinais em que o homem judeu agradece por aspectos de sua identidade, entre eles não ter sido feito mulher, ao lado de “que não me fizeste gentio” e “que não me fizeste ignorante/burro”. Uma explicação clássica, já presente em comentadores medievais e retomada por intérpretes contemporâneos, é que a bênção expressa gratidão por estar obrigado a um número maior de mandamentos positivos (*mitzvot*) do que as mulheres, especialmente os preceitos “dependentes do tempo”, dos quais elas foram tradicionalmente isentas. Em um sistema em que ser vinculado ao maior número possível de *mitzvot* é visto como sinal de honra e eleição, “não me fizeste mulher” significaria, segundo essa leitura, “obrigaste-me a mais mandamentos”, e não necessariamente um juízo sobre o valor espiritual feminino. Outras leituras apontam influências de modelos culturais helênicos e iranianos de agradecimento por não pertencer a grupos considerados inferiores (não ser bárbaro, não ser escravo, não ser mulher), o que revela sua inserção em um horizonte mais amplo de valorização masculina e de desvalorização simbólica do feminino.

Entretanto, outros estudiosos contemporâneos, incluindo rabinas e pensadoras feministas, leem essa bênção como sintoma emblemático da posição subalterna da mulher na tradição rabínica clássica. A crítica não se limita ao conteúdo, mas também ao efeito performativo: recitada diariamente, a fórmula reforça, em nível simbólico e afetivo, a naturalização hierárquica dos papéis dos gêneros dentro da comunidade judaica.



ao isentar as mulheres de determinadas *mitzvot*, de modo que seu dia permaneça prioritariamente voltado à casa, aos filhos e ao marido, enquanto o homem, senhor do próprio tempo, pode dedicá-lo ao estudo e ao culto.

Mesmo quando a lei judaica admite formalmente a possibilidade de participação feminina (por exemplo, ao permitir que mulheres sejam chamadas para a leitura pública da Torá no *Shabat*), a prática rabínica acrescenta restrições baseadas no conceito de *Kvod HaTzibur* – respeito à congregação (Kochmann, 2005). Neste contexto, convidar uma mulher para ler a Torá poderia ser interpretado como vergonha: uma admissão velada de que não haveria homens suficientemente capacitados naquela comunidade para cumprir a tarefa: a presença feminina na *bimá* deixaria de ser um gesto de inclusão e passaria a ser lida como sintoma de carência masculina, o que, na lógica vigente, desonraria a congregação. Assim, a exclusão e a segregação da mulher se perpetuam tanto por meio de fórmulas litúrgicas internalizadas quanto por normas e costumes que, em nome da honra coletiva, limitam seu acesso a espaços rituais.

Essa dinâmica é representada de forma particularmente clara no filme “Um violinista no telhado”, de 1971. Baseado em contos de Scholem Aleichem, a estória descreve a rotina de Tevye e sua família, além da de outros personagens típicos da “rua judaica” que viviam no Império Russo, em 1905. Permeado pela canção “Tradição”, torna-se imediatamente estabelecido que a estabilidade social, inclusive os papéis de gênero, é mantida por hábitos não questionados. E mesmo o questionamento do porquê tais questionamentos não são permitidos, tampouco é autorizado...

À medida que a trama se desenrola, Tevye narra suas lutas, especialmente com suas filhas, que quebram a tradição de formas sucessivas:

1. Tzeitel rejeita o casamento arranjado com o açougueiro e implora para se casar por amor com um pobre alfaiate. Rompimento: A tradição da casamenteira;
2. Hodel escolhe se casar com um revolucionário e vai segui-lo para a Sibéria. Rompimento: A tradição da autoridade paternal e da filha ficar na comunidade;
3. Chava – a mais profunda das rupturas – se casa com um cristão. Para Tevye, isso é uma ruptura com o povo judeu. Ele a considera “morta” e a exclui da família. Rompimento: A lei religiosa e a continuidade do povo.



Nesse universo, não há espaço para o “encontro dialógico” do *Eu-Tu* de Martin Buber (2009). Trata-se de um mundo “Eu-Isso”: os casamentos arranjados são a negociação de um “Isso” (a noiva) com outro “Isso” (o noivo) por um terceira parte (a casamenteira).

Esse pano de fundo ajuda a contextualizar uma questão recorrente: **a *Mishná* (texto principal do *Talmud*) considera a mulher como propriedade legal ou como pessoa?** Judith Romney Wegner (1933-2017), uma das pioneiras nos estudos feministas da literatura rabínica, percebeu que, “no âmbito do direito privado, a *Mishná* trata todas as mulheres como pessoas em certos momentos e algumas mulheres como pessoas em todos os momentos”. E ao reformular a pergunta, para questionar quando e por que os sábios reduziram as mulheres à condição de propriedade, concluiu que “a *Mishná* trata a mulher como propriedade apenas quando sua função biológica pertence a um homem específico e o caso representa uma ameaça ao controle que ele exerce sobre essa função”⁵.

Aspectos técnicos e processuais relacionados ao casamento e divórcio de acordo com a tradição judaica são analisados por Berger & Lipstadt (1998). Segundo os autores, o casamento é uma instituição estruturada juridicamente que articula assimetria de poder de gênero com um conjunto amplo de mecanismos de proteção à mulher. No vocabulário técnico da *Mishná*, o ponto de partida é a linguagem de aquisição – a mulher é “adquirida” por dinheiro, documento ou coabitação.

O elemento central nessa transação é a *ketubá*, contrato resultante de um processo histórico em que o *mohar* (preço da noiva, pago ao pai) é convertido em um crédito de econômico em favor da esposa, acionável em caso de divórcio ou viuvez. Segundo a tradição, o casamento sem o mencionado contrato é impossível – o casal é proibido de continuar convivendo caso o documento se perca e enquanto ele não for refeito. Esse desenho jurídico, completado por normas sucessórias que colocam o pagamento da *ketubá* antes de outras distribuições de herança, torna o casamento “fácil” e o divórcio “difícil”, funcionando como instrumento de redistribuição concreta de riscos e como freio ao uso arbitrário do poder masculino.

A descrição das obrigações recíprocas entre marido e mulher sublinha que o casamento é concebido como um feixe complexo de direitos e deveres, ainda que assimétrico. O marido assume responsabilidades econômicas (sustento, moradia, resgate em caso de sequestro), mas também certas obrigações ligadas ao bem-estar social e afetivo da esposa (por exemplo, não pode impedi-la de visitar os pais ou participar de eventos comunitários, sob pena de ser compelido a divorciá-la com pagamento integral da *ketubá*).

⁵ Wegner, 1988, p. vi, tradução nossa.



A esposa, por sua vez, tem deveres domésticos definidos segundo o costume local, mas esses podem ser delegados a terceiros caso ela tenha recursos para tal.

No plano conceitual, porém, o casamento é um vínculo fundado na aquisição unilateral da exclusividade sexual, o que implica que o ato constitutivo e o ato dissolutório estão formalmente nas mãos do homem. O exame da única referência bíblica à mecânica do divórcio (Deuteronômio 24) é interpretado como expressão dessa unilateralidade: o texto do pentateuco descreve apenas a iniciativa masculina, reforçando a ideia de que, **se é o homem que adquire, apenas ele pode tecnicamente devolver esse direito mediante o *get*** – documento de divórcio que possui requisitos de forma, de escrita e de entrega. Esta grande tecnicização do *get* é interpretada como estratégia para criar segurança jurídica e proteger a mulher quer contra divórcios impulsivos, quer contra situações ambíguas que poderiam produzir adultério involuntário e *mamzerim* (filhos ilegítimos)⁶.

O que acontece, então, no caso do marido ser acometido por doença mental, ou desaparecer (em função de guerras ou de processos migratórios como os que aconteceram no começo do século XX), ou mesmo se recusar a assinar a declaração de divórcio? Surge então a figura da *agunah* – a mulher “acorrentada” – presa a um casamento que na prática já se desfez, mas que, do ponto de vista técnico-jurídico, permanece em vigor pela ausência de um *get* válido.

A figura da *agunah* tornou-se particularmente dramática no mundo contemporâneo, em que as taxas de divórcio aumentaram também em meios religiosos e em que a recusa do marido passou a ser usada, em muitos casos, como instrumento de chantagem e extorsão: o *get* passou a ser condicionado a vantagens econômicas ou de guarda de filhos, prolongando indefinidamente a situação de limbo conjugal da mulher.

Os exemplos dessa realidade são numerosos. Como observado em casos documentados, há relatos de mulheres que, para obter o *get*, foram pressionadas a abandonar acusações de abuso sexual contra os próprios filhos, ou a entregar quantias elevadas de dinheiro e até negócios que haviam construído. Em um caso extremo nos Estados Unidos, uma

⁶ Fontes clássicas e codificações medievais, como Maimônides, reconhecem tanto o direito da esposa a exigir a dissolução quando a vida conjugal se torna intolerável quanto a proibição de coação sexual dentro do matrimônio, e formula a máxima de que a mulher “não é uma prisioneira” obrigada a viver com quem odeia. Contudo, esta abertura para a demanda feminina não altera o dado estrutural: o divórcio permanece, em última instância, um ato jurídico do marido, mesmo quando o tribunal o força a praticá-lo.



mulher agredida fisicamente pelo marido recebeu dos rabinos o conselho de viajar com ele para tentar “salvar o casamento”.

A situação em Israel, onde questões matrimoniais são de jurisdição exclusiva dos tribunais rabínicos, intensifica o problema. Na ausência de divórcio civil, todas as mulheres judias estão sujeitas ao sistema *haláchico* para dissolver o casamento. Embora existam tentativas de contornar o monopólio do rabinato para o casamento, via cerimônias no exterior ou realizadas por rabinos não-oficiais, o divórcio deve inevitavelmente passar pelos tribunais rabínicos, compostos exclusivamente por homens. Nesse cenário, a recusa do marido em conceder o *get* não é apenas uma questão privada, mas é frequentemente institucionalizada e endossada pelo próprio sistema. Tribunais rabínicos em Israel e na diáspora têm sido acusados de normalizar a extorsão do *get*, tratando-o como um método aceitável de negociação divorcista. Em julgamentos flagrantes, maridos chegam a exigir centenas de milhares de shekels pela liberdade da esposa, com a anuência de juízes religiosos e, por vezes, com a validação posterior de cortes civis israelenses, que consideram tais acordos legítimos, ignorando o desequilíbrio de poder de gênero inerente ao processo (Magnus, 2025). Em outro caso, os tribunais rabínicos nada fizeram por uma mulher que contraiu doença venérea do marido, que vivia abertamente com uma amante (Cotler, 1998).

Esse cenário tem motivado respostas inovadoras, embora complexas. Advogadas, tanto em Israel quanto nos Estados Unidos, têm processado maridos recalcitrantes por danos civis, ao argumentar que a retenção do *get* constitui um delito que viola direitos fundamentais à dignidade e à liberdade. Em alguns casos, essa estratégia resultou em indenizações significativas ou na concessão do *get* em troca da renúncia a ações materiais. No entanto, a autoridade rabínica mantém um poder de veto final: juízes religiosos podem declarar nulo um *get* concedido sob a ameaça de sanções civis, considerando-o “forçado” e, portanto, inválido perante a *halachá* (Magnus, 2025). Essa tensão entre intervenção civil e autonomia religiosa cria um ciclo paradoxal, no qual avanços legais podem ser anulados pela autoridade religiosa, perpetuando o cativeiro matrimonial.

Outras tentativas *haláchicas* foram propostas para enfrentar essa realidade, como acordos pré-nupciais que criam obrigações civis ou financeiras destinadas a desestimular a recusa do *get* e a tornar mais onerosa, para o marido, a manutenção da condição da *agunah*. Contudo, tais mecanismos ainda são de alcance limitado: podem ser economicamente inacessíveis para mulheres em situação de vulnerabilidade, já que muitas vezes implicam custos adicionais significativos com advogados.



Conclusões

O caso da educação demonstra que a tradição judaica, embora marcada por tensões internas e por práticas historicamente problemáticas – como a violência pedagógica dos *cheders* tradicionais – possui mecanismos de autorreforma capazes de reorientar estruturas inteiras. A crítica literária de Dinezon, o testemunho memorialístico de Levin e a pressão intelectual da *Haskalá* não apenas expuseram a falência de um modelo educacional, mas também catalisaram transformações profundas que resultaram na criação de escolas seculares judaicas, na profissionalização docente e na abolição gradual dos castigos corporais.

Nesse sentido, a educação constitui um exemplo paradigmático de como a tradição pode mobilizar seus próprios recursos éticos para corrigir distorções internas. A reforma do *cheder* não foi apenas uma modernização institucional, mas uma reafirmação prática do princípio bíblico de que a dignidade humana – inclusive a dignidade da criança – é fundamento inegociável da vida comunitária. A história educacional judaica, portanto, revela que a distância entre ideal e realidade pode ser reduzida quando a crítica interna encontra ressonância social e quando a comunidade se dispõe a reinterpretar seus valores à luz de novas exigências morais.

Já a análise crítica de ativistas e acadêmicas como Shulamit S. Magnus (2020a; 2020b) evidencia que as soluções até o momento – tanto civis quanto *haláchicas* – não enfrentam a raiz estrutural do problema, que reside na própria arquitetura unilateral e patriarcal do casamento rabínico. O conceito de *kinyan* (aquisição), que coloca o poder de dissolução exclusivamente nas mãos do marido, é inerentemente gerador do estado de estar “acorrentada”. Assim, tentativas de pressionar, penalizar ou negociar com maridos recalcitrantes, embora possam trazer alívio individual, acabam por reforçar a consciência desse poder desigual e deslocam o foco da discussão para disputas nas quais a mulher permanece como sujeito secundário e vulnerável.

A história demonstra a falência desse paradigma: o problema das *agunot* já era denunciado como uma “catástrofe” na década de 1920, quando ativistas já criticavam a falta de vontade *haláchica* para resolvê-lo, contrastando-a com a criatividade rabínica aplicada para acomodar necessidades comerciais ou permitir que homens se casassem novamente.

Do ponto de vista mais amplo dos direitos humanos e da filosofia do direito judaico, o fenômeno das *agunot* expõe uma tensão profunda entre a vocação histórica da *halachá* de promover uma comunidade de responsabilidade mútua e o caráter cada vez mais reativo,



codificado e fragmentado do sistema jurídico contemporâneo. Em períodos anteriores, autoridades rabínicas recorriam com maior liberdade à pluralidade interna da tradição para antecipar abusos e corrigi-los; hoje, muitos decisores se veem constrangidos por códigos altamente normativos, por estruturas comunitárias fragmentadas e por um imaginário jurídico influenciado por modelos liberais, o que dificulta reformas de fôlego capazes de enfrentar, de maneira estrutural, a tragédia da mulher “acorrentada”.

Assim, a análise conjunta dos dois casos – a reforma educacional e a persistência do problema das *agunot* – permite delinear um quadro complexo da relação entre tradição judaica e direitos humanos. Por um lado, a tradição contém recursos éticos robustos, ancorados na dignidade humana, na responsabilidade mútua e na justiça social, que influenciaram importantes declarações e formulações normativas ao longo da história. Por outro, a distância entre ideal e prática permanece significativa, sobretudo no que diz respeito à igualdade de gênero e à autonomia feminina.

Reconhecer essa ambivalência não implica negar o mérito da tradição, mas situá-la em seu dinamismo histórico: um sistema que, em certos momentos, foi capaz de reformar-se profundamente – como no caso da educação – e que, em outros, permanece preso a estruturas jurídicas que perpetuam desigualdades, como no caso das *agunot*. Nesse sentido, a reflexão sobre direitos humanos na perspectiva judaica exige tanto apreço pelos avanços quanto lucidez crítica diante das insuficiências.

A tradição judaica, com suas tensões e potencialidades, continua a oferecer não apenas um repertório de princípios, mas também um convite permanente à autocrítica e à transformação – elementos indispensáveis para qualquer projeto sério de direitos humanos. E, como advertiu Albert Camus, *“é igualmente verdade que eu, e alguns outros, sabemos o que deve ser feito, se não para reduzir o mal, ao menos para não o aumentar. Talvez não possamos impedir que este mundo seja um mundo em que crianças são torturadas. Mas podemos reduzir o número de crianças torturadas.”*⁷

A força dessa formulação reside justamente em deslocar o foco da perfeição normativa para a responsabilidade concreta. Aplicada ao contexto judaico, ela sugere que, mesmo quando a tradição não consegue eliminar todas as formas de injustiça, ela permanece obrigada – ética e historicamente – a reduzir o sofrimento, a corrigir distorções internas e a aproximar prática e princípio. Neste horizonte, os direitos humanos na perspectiva judaica não são um legado estático, mas uma tarefa contínua.

⁷ Camus, 1995, p.73, tradução nossa.



Referências:

- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém - um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2009.
- BERGER, Michael S.; LIPSTADT, Deborah E. *Women In Judaism From The Perspective Of Human Rights*. In: BROYDE, Michael J.; WITTE JR., John (Orgs.). *Human rights in Judaism: cultural, religious and political perspectives*. Northvale, New Jersey: Jason Aronson Inc, 1998. p. 78-113.
- BROYDE, Michael J. *Human Rights and Human Duties in the Jewish Tradition*. In: BROYDE, Michael J.; WITTE JR., John (Orgs.). *Human rights in Judaism: cultural, religious and political perspectives*. Northvale, New Jersey: Jason Aronson Inc, 1998. p. 273-283.
- CAMUS, Albert. *Resistance, Rebellion, and Death*. New York: Vintage Books., 1995.
- CORREIA, Carlos João. A Religião e a Experiência do Divino. 2001. Lisboa: *Philosophica: International Journal for the History of Philosophy*. Disponível em: <https://doi.org/10.5840/philosophica2001917/184> Acesso em: 18 jan. 2026.
- COTLER, Irwin. *Jewish NGOs and Religious Human Rights: A Case Study*. In: BROYDE, Michael J.; WITTE JR., John (Orgs.). *Human rights in Judaism: cultural, religious and political perspectives*. Northvale, New Jersey: Jason Aronson Inc, 1998. p. 165-272.
- DINEZON, Jacob. *Yosele - dertseylung fun Idishn lebn* (Yosele - Uma história da vida judaica) [em Ídiche]. Varsóvia: Tipografia M. I. Halter & Co., 1899.
- FIRST, Mitchell. The Blessing She-Lo Asani Isha: Some Historical Insights. *Jewish Link*, 2016. Disponível em: <https://jewishlink.news/the-blessing-she-lo-asani-isha-some-historical-insights/> Acesso em: 18 jan. 2026.
- JEWISH TELEGRAPHIC AGENCY. Shmarya Levin's Autobiography Likened to Tolstoy's and Gorky's. *Jewish Daily Bulletin*, 15 dez. 1929. Disponível em: <https://www.jta.org/archive/shmarya-levins-autobiography-likened-to-tolstoys-and-gorkys>. Acesso em: 17 jan. 2026.
- KAUFMANN, Aviva. Shelo Asani Isha: Should I be offended by this daily morning bracha?. *Sefaria* [s.d.]. Disponível em: <https://www.sefaria.org/sheets/145441?lang=bi> Acesso em: 18 jan. 2026.



KOCHMANN, Sandra. O Lugar da Mulher no Judaísmo. *Revista de Estudos da Religião*, v. 2, 2005, p.35-45. Disponível em www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_kochmann.pdf. Acesso em: 18 jan. 2026.

KONVITZ, Milton R. *Introduction*. In: KONVITZ, Milton R. (Org.) *Judaism and Human Rights*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2001. p. 13-19.

LEVIN, Shmarya. *Childhood in Exile*. Translation: Maurice Samuel. New York: Harcourt, Brace and Company, 1929.

MAGNUS, Shulamit S. Thinking Outside the Chains to Free Agunot and End Iggun (Part 1). *Hadassah-Brandeis Institute*, 2020a. Disponível em: <https://www.brandeis.edu/hbi/blog/2020/0107-part1.html> . Acesso em: 19 jan. 2026.

_____. Thinking Outside the Chains to Free Agunot and End Iggun (Part 2). *Hadassah-Brandeis Institute*, 2020b. Disponível em: <https://www.brandeis.edu/hbi/blog/2020/0114-part2.html> . Acesso em: 19 jan. 2026.

_____. *Jewish Marital Captivity - The Past, Present, and End of a Historic Abuse*. New York: New York University Press, 2025. [Parcialmente] Disponível em https://www.google.co.nz/books/edition/Jewish_Marital_Captivity/4hsjEQAAQBAJ?hl=en&gbpv=0 . Acesso em 19 jan. 2026.

NOVAK, David. *Religious Human Rights In Judaic Texts*. In: BROYDE, Michael J.; WITTE JR., John (Orgs.). *Human rights in Judaism: cultural, religious and political perspectives*. Northvale, New Jersey: Jason Aronson Inc, 1998. p. 1-34.

ORWELL, George. *A Revolução dos Bichos - um conto de fadas*. Tradução: Heitor Aquino Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WEGNER, Judith Romney. *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. New York: Oxford University Press, Inc., 1988.

ZALKIN, Mordechai. *Modernizing Jewish Education in Nineteenth-Century Eastern Europe: The School as the Shrine of the Jewish Enlightenment*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2016.

Recebido em: 02/04/2026.

Aprovado em: 30/04/2026.