

Entrevista com Mario Sinay

O Museu Yad Vashem e o contexto universitário brasileiro

Michel Gherman – O Yad Vashem promove cursos para profissionais da área de Educação três vezes ao ano e temos muito interesse que professores universitários brasileiros eventualmente participem ou que as instituições trabalhem em conjunto, incluindo também professores de Ensino Médio. Como podemos conjugar um ensino de excelência sobre o Holocausto e os projetos do Yad Vashem no mundo universitário brasileiro?

Luís Edmundo – Permita-me uma observação: tem um dado significativo que está além do próprio ensino do Holocausto. É muito recente, mas tem crescido o investimento em pesquisa em pós-graduações brasileiras em temas relacionados ao nacional-socialismo e ao Holocausto. São Paulo, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Minas Gerais são estados nos quais as pós-graduações tem mostrado trabalhos fazem uma interface ou que estudam especificamente o tema do Holocausto. Vejo que começa no Brasil um circuito, ainda muito pontual, de pensadores que refletem sobre o tema. Pessoas que estudaram fora do Brasil, mas começaram sua vida acadêmica aqui. Isso é fruto da facilidade de intercâmbios com Universidades que oferecem

possibilidade de doutorado, algo fundamental para uma situação estável no ensino da Shoá no nosso país.

Mario Sinay – Nesse momento, o Yad Vashem está um pouco abalado, pois faleceu o chefe do **Instituto Internacional de Pesquisas sobre o Holocausto**, Professor David Bankier. Ele poderia ter sido um elo importante, pelo idioma (falava fluentemente espanhol), pelo conhecimento e função. Obviamente alguém ocupará o seu lugar, mas que não fala espanhol, muito menos o português, mas seu campo de investigação é o mesmo de Bankier, ou seja, um profundo conhecedor do ensino da Shoá. Obviamente, teríamos que conhecer como está a situação da pesquisa sobre esse tema aqui.

Sobre a cooperação entre universidades brasileiras e o Yad Vashem, temos diversas possibilidades. Primeiro, o Instituto de Investigação oferece bolsas a professores acadêmicos de todo o mundo. Temos bolsistas do mundo todo fazendo investigação no Yad Vashem. Não sei exatamente quantos, mas creio serem mais de cem, no mundo todo. Passam um, dois, três anos investigando e pesquisando.

Todavia, este não é meu campo. Não conheço todos os trâmites, mas estou disposto a mediar parcerias, trazer informações necessárias e conectar as instituições. Um tema que nos interessa muito é a América Latina e a Shoá. Mas como disse, não é meu campo.

Michel Gherman – Explique um pouco mais sobre isso. O Yad Vashem tem um departamento que vincula o estudante de doutorado a uma pesquisa?

Mario Sinay – O problema é que todos conhecem o Yad Vashem como um museu, quando ele é muito mais que isso. Temos o Museu, a Biblioteca, o Departamento dos Justos das Nações, temos a Escola Internacional – da qual eu faço parte – e o Instituto de Investigação, que é sobre o qual estou falando. Esse Instituto trabalha com professores, pesquisadores e estudantes de

doutorado que fazem investigações acadêmicas e a quem se concedem bolsas de pesquisa de diferente duração.

Infelizmente temos poucos latino americanos atualmente pesquisando lá. O que é pior, e com isso não quero ofendê-los, mas, em Israel, não se sabe o que é o Brasil ou a América Latina. Primeiro vem a Europa, origem de muitas de nossas famílias e principalmente cenário do genocídio, o que gera muito interesse por motivos óbvios. Depois vem os Estados Unidos e aí acaba o mundo. Dos latinos, não sei ao certo quantos são, quem cuidava disso era o Prof. Bankier.

Desse modo, é como outros processos de Doutorado. O interessado faz seu projeto, tem uma burocracia financeira e acadêmica e passa por uma seleção. Publicamos artigos e teses o tempo todo. Outro que trabalha nesse campo é o Prof. Avraham Milgram, nascido no Brasil, o que mostra que temos brasileiros investigando. Na verdade, não nos interessa de que país vem o interessado, e sim seus projetos. Esses interessam ao Yad Vashem. Recentemente recebemos uma aluna que investigava a Itália sob o governo de Mussolini. Gostamos da pesquisa e ela ganhou uma bolsa de dois anos.

E mais, a lei que rege o Yad Vashem, feita em 1953, fala de três temas: da memória dos mártires, da investigação e de arquivos e bibliotecas. Mas não de educação. E justamente quando veio Avner Shalev para o Yad Vashem, que se fez um colégio internacional, que não estava previsto na lei. O Museu é gratuito, as outras funções são garantidas por lei, menos a educação. O Yad Vashem não é uma entidade pública, mas sim governamental. Avner Shalev, seu diretor, está no mesmo nível de um ministro.

Bom, tudo isso é específico a Israel. Também existe um processo específico para pessoas que investigam o tema do Holocausto em outros países, como no Brasil. Interessa-nos saber como se desenvolve a pesquisa para ver como podemos cooperar com os pesquisadores.

Os desafios do estudo da Shoá no Brasil

Katia Lerner – Acho que estudar o tema da Shoá no Brasil traz alguns desafios. O primeiro é a percepção do tema dentro da Academia, algo com que eu já me deparei algumas vezes. Meu trabalho de Doutorado foi sobre a produção de memória do Holocausto, na **Shoá Foundation**, e toda as vezes que eu mencionava o tema, era questionada sobre a questão da política israelense em relação aos palestinos. Talvez por falar sobre judeus e vítimas, a questão do Holocausto suscita esse ponto. Inclusive me foi questionado o por que de gastar dinheiro público com um tema que em nada tinha relação com o Brasil. Penso que são necessárias medidas que tornem o tema compreensível, legitimado, dentro do espaço acadêmico brasileiro.

Outro desafio é achar pessoas da academia interessadas em pesquisar seriamente o tema, que é o que eu vejo que o NIEJ quer fazer. Hoje vejo muito mais interesse acadêmico do que quando comecei a estudar o tema. Creio que existam muito mais pessoas interessadas pelo tema da Shoá e que recuam por falta de estrutura.

Mario Sinay – Vamos primeiro falar do prático para depois passarmos ao teórico. Temos seminários no Yad Vashem de dez dias, com dois programas paralelos: um acadêmico, ministrado pelos quadros docentes do Instituto e da Universidade Hebraica de Jerusalém e outro pedagógico, cujo alvo são professores de escolas secundárias.

Estamos sempre tentando aumentar a quantidade de seminários e de interessados. Temos uma equipe grande que leciona cursos em espanhol. Infelizmente não temos uma equipe significativa que possa fazê-lo em português. Vim com a diretora pedagógica do Yad Vashem em sua primeira viagem na América Latina e foi muito impactante. Estivemos em Buenos Aires, na Universidade de

Buenos Aires, Faculdade de Direito. Encontramos dezoito ex-bolsistas nossos dos últimos três anos, nenhum judeu, que ao retornar de nossos cursos, criaram cátedras de graduação, pós-graduações ou cursos livres, cada um com suas possibilidades, sobre temas relacionados à Shoá. Demos nossa ajuda, totalmente sozinhos. Fomos até lá para ajudá-los a criar uma rede, para que troquem informações sobre cursos e pesquisas, assim como queremos incluir nessa rede o Brasil.

O primeiro foi o Dr. Daniel Rafegas, um juiz federal, personalidade conhecida na Argentina, que criou uma cátedra e arrebanhou um bom número de estudantes e ouvintes. Estivemos juntos na semana passada e o que ele mostrou deixou muito impressionada a diretora da Escola Internacional.

Temos cursos programados até 2011 e estamos trabalhando com o Hillel para encontrar possibilidades de enviar professores brasileiros para o curso sobre o Holocausto. O interesse é que eles retornem para as suas universidades e escolas e desenvolvam e ofereçam em suas áreas, cursos de excelência e cada vez mais bem estruturados.

Agora a parte teórica. Nós utilizamos muito a frase de Elie Wiesel: “Nem todos as vítimas foram judias, mas todos os judeus foram vítimas”. O grande erro das comunidades judaicas foi a tentativa de apoderar-se da Shoá como uma questão do mundo judaico. Não foi com uma intenção ruim, acredito. Mas se a intenção foi boa, os resultados foram ruins. As comunidades judaicas têm que deixar esse “abraço de urso” que é a Shoá. É difícil, doloroso, mas é necessário deixar esse abraço para focar em uma estratégia universal de ensino da Shoá: articular esse tema aos direitos humanos, à discriminação étnica e racial, à necessidade de reforçar a democracia.

O que importa é a perspectiva universal. Alguns judeus gostam dela. É preciso deixar o “abraço de urso” e notar que ele pode produzir um problema. O Holocausto foi perpetrado contra seres humanos, por seres humanos, na Europa do século XX e deve ser visto assim. Não é fácil, mas estamos equipados e mais avançados para ensinar. Com diferenças, as vítimas foram diversas; testemunhas de Jeová, deficientes mentais, ciganos, dissidentes políticos, gays, os poloneses; todos trazem outros enfoques e perspectivas que podemos analisar.

Por outro lado, em Israel, não gostamos de comparações. Pensamos que isso diminui a proporção da Shoá e a banaliza, mas não temos alternativa. Na Espanha quando vou falar da Shoá, falam da Guerra Civil. Na Argentina, me falam do Governo Militar. Não nos agrada, mas não temos como escapar das perspectivas comparadas, mostrando semelhanças e diferenças.

Michel Gherman - Fale um pouco sobre a relação do Yad Vashem com professores universitários e de ensino médio.

Mario Sinay – Nosso público primário são os professores de Ensino Médio. Nosso material didático é principalmente voltado para as escolas secundárias mais do que para as Universidade. Entretanto, sempre temos uns 15% de professores universitários que fazem nossos cursos, como a Monica o fez. Mas há a possibilidade de que em 2011, trabalhando com o Hillel e com o NIEJ, tenhamos um seminário especial para professores universitários.

Shoá e história comparada

Monica Grin – Aqui no Brasil, quando se fala da Shoá, remete-se, não raramente, à escravidão. Um dos esforços é o de articular os dois temas, o que parece fazer muito sentido, embora precisemos de algum cuidado. O que tentamos fazer hoje no contexto acadêmico é estabelecer bases de comparação entre a escravidão e a Shoá como um problema historiográfico, sem banalizar qualquer um dos lados. Por isso é importante a atualização e a observação da maneira como essas comparações são feitas em outros países, como nos Estados Unidos. Seria interessante

se o Yad Vashem pudesse contemplar em seus cursos as produções em pesquisa comparada que busquem aproximar a Shoá de outras formas de genocídio ou de experiências de violência e exclusão.

Mario Sinay – Como já disse, nem sempre nos agrada, mas não podemos isolar a Shoá dos contextos históricos dos países onde o tema é ensinado. Temos por um lado o genocídio armênio, que o governo israelense não reconhece por questões políticas. Outros são a Iugoslávia, Darfur, o Camboja de Pol Pot. O mundo não aprendeu a lição e por isso o ensino da Shoá ainda é importante. Nesse caso as comparações são muito apropriadas.

Um exemplo de autocrítica é o mau uso que se faz em Israel da Shoá. No Knesset, os políticos se xingam de nazistas. Recentemente na retirada de Gaza, os colonos israelenses colocaram estrêlas amarelas no peito em alusão aos judeus perseguidos no Terceiro Reich. Foi muito chocante para a opinião pública israelense. Outro caso foi quando fui à Argentina e ocorreu um incêndio em um prédio no centro da cidade e logo noticiava-se “Um Holocausto em Buenos Aires”. Vamos guardar as devidas proporções! Nem tudo é Holocausto ou Shoá!

O Museu Yad Vashem hoje

Monica Grin – Eu percebo que o Yad Vashem tem incorporado após a recente reforma uma perspectiva de exposição da Shoá onde cada vítima é um indivíduo, uma pessoa, onde se tenta resgatar essa vítima/indivíduo de maneira quase subjetiva. Parece-me que se tenta, na medida do

possível, reconstruir a narrativa individual e diferenciada de cada judeu que não sobreviveu. Essa seria a atual concepção metodológica e conceitual do museu?

Mario Sinay – Sim, essa é a filosofia do Yad Vashem e é por isso que modificamos o museu antigo. Mudamos de um museu cujo centro era a historiografia do evento Holocausto para uma historiografia centrada no relato pessoal. O ponto mais importante da nossa filosofia educativa é a personificação das vítimas, de captar a face humana de cada uma das vítimas: seus nomes, seus sonhos, achar o relato da narrativa histórica através do pessoal.

Ao longo da exposição no museu temos 125 testemunhos digitalizados assim como artefatos pessoais. Ou seja: não foram seis milhões, foram cinco milhões, novecentos e noventa e sete pessoas e as três irmãs da minha avó, e mesmo assim não os conhecemos.

Monica Grin – Quando fui em 1999, era bem diferente, era histórico, cronológico e linear. O impacto dos seis milhões e as pilhas de cadáveres, eram o Museu. O novo Museu me deixou mais angustiada e impressionada, não sei explicar. O curioso é que se tem a sensação de que a individualização das vítimas em cada sala não teria fim. Fiquei quase três horas no Museu e parecia que muito mais se revelaria e que seria humanamente impossível conhecer tudo.

Mario Sinay – Talvez você precise de um guia melhor! A visita é feita em três horas e meia. Quando eu digo isso me respondem: “ - Está louco?”. Mas depois de 2h30 percebem que ainda falta e notam que não é um museu antigo, onde você pode ir e olhar o que quiser. Não é como o Museu do Prado, onde você pode passear pelos salões. Tem uma narrativa de exposição. Venha para uma segunda visita. Mas entendo que o ser humano tem limitações emocionais e creio que ver a dor, o mal absoluto seja extenuante. É compreensível.

Sionismo e Holocausto

Michel Gherman – A Kátia falou sobre a utilização do Holocausto anteriormente, ao que você respondeu que devemos superá-lo e focou na sua utilização política. Eu percebo que o Yad Vashem mudou muito nos últimos dez anos, mas tenho dúvidas sobre se a utilização do Holocausto pelo sionismo mudou. O fim do Holocausto ainda é a chegada à Jerusalém, que me parece uma forma de uso político e também de “judaização” do tema. O que você acha?

Mario Sinay – Tem algumas perguntas que podemos tirar dessa afirmação, considerando a forma como a exposição está organizada. Primeiro: porque não estão representadas as outras minorias? Afinal, não aparecem ciganos, testemunhas de Jeová, homossexuais...

A resposta que damos é: esse é um museu do povo judeu. E a narrativa do povo judeu é a necessidade de um Estado para o povo judeu. Eu sei que não soa bem de início, mas tem uma lógica. No Museu do Holocausto de Washington você vê, na forma como se organiza o museu, os americanos como libertadores e não se pergunta sobre isso. Parece absolutamente óbvio.

Mas mesmo assim: todos os judeus vieram para Israel? Não. A grande maioria não. E por outro lado podemos dizer que Israel é uma consequência da Shoá? Igualmente não. Antes disso tivemos Balfour, Herzl e outros eventos. Só que no Museu Yad Vashem temos os eventos mais importantes dos últimos dois mil anos de Diáspora – a Shoá, o fim da Shoá e a criação de Israel. E entre um e outro ainda temos três anos! São memórias e narrativas que se cruzam.

Michel Gherman – O Yad Vashem é uma referência de representação da memória do Holocausto no mundo. Mas nem todo o mundo judaico é sionista. Mais do que isso: o sionismo

representando o fim do Holocausto, o desfecho necessário, não é uma opinião hegemônica. Você não acha que representar Israel como fim da Shoá não é “judaizar” o fato e dar uma razão utilitária do fato para o povo judeu?

Mario Sinay – Isso é mais um dos dilemas de como representar corretamente a Shoá. Entendo a validade da discussão e nós mesmos do museu já discutimos isso. Mas tivemos que tomar uma posição.

Por exemplo, o Papa [Pio XII]. Ele foi para nós o Papa do silêncio, que não falou quando poderia ter falado. No Natal de 1942 quando Roosevelt, Churchill e Stálin revelam que estão massacrando o povo judeu na Europa, o Papa se cala. Em um segundo momento ele se cala quando não denuncia a deportação dos judeus de Roma, mesmo com os nazistas fazendo com que os judeus passassem pela porta do Vaticano. O Papa não podia parar a deportação, mas podia ter tomado uma posição ética. Ele é representado na parede do Yad Vashem como o “Papa do Silêncio”, que não pôde salvar os judeus da Europa, mas pôde salvar sua alma. O Vaticano não gosta. Quando o atual Papa nos visitou, ele não passou pela tal parede! É uma postura valente.

Eles nos dizem que o Papa salvou judeus e respondemos que mostrem isso abrindo os arquivos do Vaticano. Então dizem que a intervenção do Papa para terminar a Guerra na Iugoslávia salvou milhares de judeus, onde na verdade foram centenas. Mas os arquivos do Vaticano estão fechados, só abriram a documentação até 1939 e depois de 1945.

Outra postura, por exemplo, é colocar o “Hatikva” no início e no fim do museu, que na versão inicial não era ainda o hino de Israel, era a canção de esperança do povo judeu no exílio. Ao fim, temos um círculo, fecha-se uma narrativa.

Holocausto, história e Judeus Sefaraditas

Monica Grin – O povo judeu é muito plural e Israel tem uma população sefaradita muito significativa. Muito se diz que a Shoá monopolizou a forma como os judeus devem perceber a sua história e, nesses termos, toda a história judaica deveria ser lida pelas lentes da experiência trágica da Shoá. A questão é que, para alguns, a Shoá como evento não tem relação direta, por exemplo, com a história dos judeus do Oriente Médio. Não é toda a sua história, não é a história de suas comunidades antes e durante o período da guerra.

Mario Sinay – Essa é uma visão equivocada. A Shoá diz respeito à todo o povo judeu, não importa se são ashkenazitas ou sefaraditas. Primeiro porque Hitler não via diferenças entre um e outro. Segundo porque as comunidades sefaraditas também foram perseguidas no norte da África, na Holanda, na Grécia, na Iugoslávia. A guerra era contra todos os judeus, não existe uma “visão” direcionada aos ashkenazitas. As teorias racistas não viam diferença. Caso os nazistas tivessem ganhado a guerra, todos os judeus seriam exterminados. Morreram cinquenta e cinco mil judeus gregos, mil judeus holandeses. Judeus da Líbia foram para Auschwitz. Dizer que a comunidade sefaraditas não se sente tocada pelo Holocausto é uma profanação, o que não é o seu caso, apesar de tudo.

Sefaraditas e askenazitas em Israel

Michel Gherman – Em Israel há uma tentativa de deslegitimação por parte de um setor muito específico dos judeus sefaraditas e orientais, com relação a instituições que lidam com o tema do Holocausto como um tema de memória coletiva do povo judeu. Como vocês lidam com isso?

Mario Sinay – Esses são problemas internos sociais que felizmente estão desaparecendo e por uma simples razão: hoje em dia, sefaraditas e ashkenazitas estão mesclados. Minha irmã que veio de uma “elite ashkenazita” está casada com um marroquino. Na grande maioria das famílias essas barreiras já estão desaparecendo. Houve discriminação no começo do Estado de Israel porque os fundadores eram ashkenazitas e os sefaraditas e orientais chegaram como refugiados dos países árabes, precisando de ajuda.

Hoje em dia eles são comandantes do Exército e políticos. As divisões quase desapareceram, ainda que de tempos em tempos esse “gênio mau” do racismo apareça, mas não é algo constante.

Michel Gherman – Vamos supor que eu tomei a sua análise como verdadeira. Você crê que a universalização do Holocausto é uma maneira de lidar com o desaparecimento dessas divisões?

Mario Sinay – Não tem como impedir que o Holocausto chegue ao mundo não-judeu ou para um dos mundos judaicos. A universalização é a única solução que temos. O Holocausto pertence ao mundo e devemos estudá-lo da maneira que nos pareça relevante o mundo.

Holocausto e os limites da representação

Monica Grin – Peter Novick (*The Holocaust in American Life*, New York, Martiner Books, 2000), um historiador norte-americano, critica essa absolutização do Holocausto como definidor da história dos judeus e de seu significado, especialmente no contexto norte-americano. Ele diz que o judeu pode acabar por criar uma identidade que se impõe pelos significados da Shoá, despotencializando sua história mais diversificada e sua memória coletiva. O que lhe parece?

Mario Sinay – Bom, o evento foi sem precedentes na história mundial, um terço dos judeus do mundo foi varrido do mapa. Isso é traumático! E é um evento cuja perspectiva ainda não é completa, só se passaram sessenta anos, ainda temos sobreviventes vivos. Não temos dois mil anos de Shoá. Eu convivi com diversos deles na casa dos meus avós. E ele é parte da identidade judaica, indiscutivelmente. Mesmo com toda a “comercialização” do Holocausto, com toda Hollywood.

Por exemplo, os filmes sobre o Holocausto, que cada vez se faz mais. “A Lista de Schindler” chegou a lugares que o Yad Vashem nunca pensou em chegar, chegou aos rincões mais obscuros da humanidade. A meta de universalizar o Holocausto nos lembra dos limites da representação do mesmo. O brinquedo “Lego” por exemplo foi utilizado para mostrar campos de concentração e, junto com uma edição especial, um bonequinho de Hitler. Onde estão os limites?

[N.T – Na exposição “Mirroring Evil: Nazi Imagery/Recent Art” no Museu Judaico de Nova York, o artista Zbigniew Libera fez uma arte com “mock-ups” de caixas de Lego como se fossem brinquedos reais sobre campos de concentração. A empresa Lego nunca ofereceu tal produto comercialmente ou endossou sua produção.]

Qual foi o grande êxito do diário de Anne Frank? Até o aparecimento do diário, falava-se muito dos seis milhões. E isso não é algo que temos a capacidade de compreender, é algo

gigantesco, inimaginável. Aí apareceu Anne Frank, que não falava de seis milhões, mas de uma menina judia de quatorze anos com olhos negros. O mundo finalmente pôde se identificar, já traduziram para mais de quarenta idiomas e continua sendo um livro importante no mundo.

Vítima e agressor

Kátia Lerner – Sempre quando falo em público, ouço uma questão muito delicada. Ao mencionar o Holocausto, quer de um ponto de vista particularista ou universalista, acabamos por colocar o povo judeu, mesmo ilegitimamente, no papel de vítima, do povo mais perseguido, mais indefeso.

Pensando no lugar de fala do judeu, ou de Israel, no limite, isso não seria colocar o judeu no papel de vítima? Como isso se relaciona com a política externa de Israel hoje em dia? Muitas vezes o judeu é associado ao papel de agressor, não ao de agredido. Eu gostaria de ouvir sobre isso.

Mario Sinay – Sempre quando vou fazer palestras na Espanha, lembram-me dos palestinos. Primeiramente, temos que separar e entender dois conflitos distintos: em lugar, em conceito, em conteúdo. Existe uma diferença principal que é a das intenções. O nacional-socialismo expressava abertamente que desejava exterminar todos os judeus. Nós nunca declaramos que queríamos matar todos os palestinos.

Israel tem um conflito bélico com o mundo árabe e com os palestinos, mas nunca foi pensado o extermínio de todos eles. São dois eventos com raízes diferentes que não podem ser ligados e não devemos permitir a ligação entre eles. São debates diferentes. São narrativas que não se cruzam. O mundo pode tentar relacioná-los, mas está equivocado. Não é uma guerra de extermínio

e sim um conflito bélico, que vai se solucionar. Nenhum conflito dura para sempre. O mundo sabe qual é a solução. Dois Estados para dois povos, todos sabem disso. O problema é que os dois povos não estão amadurecidos o suficiente para esta solução. Em Israel talvez sejamos mais, talvez quarenta por cento da população. Na Palestina, há uns anos atrás, éramos zero, hoje talvez uns quinze por cento. Aproximamo-nos da compreensão de que não há justiça absoluta. Só há justiça se os dois povos puderem conviver em paz. Já tentamos todas as outras e não deram certo.

Árabes-israelenses e o Yad Vashem

Michel Gherman – Qual é a relação entre os palestinos/ árabes-israelenses e o Yad Vashem?

Mario Sinay – Vamos diferenciar os palestinos dos árabes-israelenses para essa questão. Na verdade, depende de quem. Um grupo de árabes-israelenses tem consciência, estudam no Yad Vashem, inclusive a Shoá é parte do currículo educacional obrigatório em Israel mesmo para os colégios árabes. Temos caravanas de árabes-israelenses que vão para a Polônia, mas nem todos vão. Uns interpretam a Shoá melhor que outros. Alguns comparam o Holocausto com a Nakba (definido pelos palestinos como o “dia da catástrofe”, dia em que Israel foi fundado em 1948). Cada um compara com o que lhe interessa.

Hipermemória do Holocausto

Katia Lerner – Durante muito tempo o desafio foi tirar a questão do Holocausto do subterrâneo e inscrevê-la no espaço público: fazer museus, memoriais. O Yad Vashem é pioneiro nisso. Mas a proliferação dessas instituições começa em um momento posterior à guerra, nos anos 80. Só que hoje, na minha percepção, estamos em outro momento, não de silenciamento, mas de hipermemória. Você concorda com esta visão? E que caminhos temos que tomar para lidar com isso?

Mario Sinay – Não creio que haja uma hipermemória. Creio que por mais museus que existam nos EUA, isso não muda muito. Quantos museus temos na América do Sul? Tem algum no Brasil? Tem um pequeno em Buenos Aires e só.

Katia Lerner – Mas temos datas, filmes, fala-se muito sobre isso. Pode não ser de forma adequada, mas a memória é exposta o tempo todo.

Mario Sinay – Volto a dizer que isto é uma questão de limites. Penso que ultimamente se tem tratado mal o tema, por exemplo, o que se sabe sobre a medicina nazista? O que fizeram os médicos nazistas com ciganos, soviéticos e judeus? Esse é um tema que tem muito material, mas é pouco pesquisado, pouco representado.

Anos após “A Lista de Schindler”, ainda produzimos mais e mais filmes. Mas não acredito que a temática seja infinita.

Personificação da representação do Holocausto

Monica Grin – A individualização das vítimas da Shoá que vemos hoje no museu Yad Vashem sugere uma forma de tornar o tema quase infinito, já que tomar individualmente cada uma das vítimas pode ser um trabalho, digamos, infinito de investigação e representação, ao menos para as próximas gerações.

Mario Sinay – É tudo uma maneira correta de lidar com o tema. Nós procuramos isso todos os dias no Yad Vashem. Não desencorajamos, por exemplo, a abertura de novos museus, e sim estimulamos políticas de transmissão entre eles.

Monica Grin – O que me interessa nessa questão da personificação do Holocausto é que ela quebra um pouco a versão “vitimologia” do povo judeu. Existe uma narrativa naturalizada de vitimização dos judeus, que se inicia com a escravidão no Egito, percorre toda a diáspora e culmina com o Holocausto. . A historiografia mais canônica se estrutura dessa maneira: o judeu é tratado como povo perseguido, despotencializado, que não cria estruturas políticas, à exceção de sua história mais recente cujo marco é a fundação do Estado de Israel.

Mesmo reconhecendo o impacto trágico e sem precedentes do Holocausto ainda hoje abordagens históricas, mesmo sobre a trajetória dos judeus no Brasil, reforçam a história do povo judeu como o “povo do sofrimento”, como uma história de continuidade da perseguição. E quando vi o Yad Vashem agora, me dei conta que algo mudou: ele mostra as histórias plurais de pessoas com desejos, interesses, dúvidas, dilemas e não apenas montanhas de corpos. E finalmente vi algo que sempre explorei nos cursos que ofereço na universidade : nem bem a história dos judeus na diáspora é tão despotencializada, e nem bem o evento “Holocausto” é o ápice de uma história que se

repete como tragédia. O Holocausto pode e deve, do ponto de vista da investigação histórica, constituir-se em um evento específico, compreendido ou incompreendido nos seus próprios termos e em sua própria historicidade.

Mario Sinay – Te darei outro exemplo. Nós nos referíamos aos perpetradores como monstros. Deixamos de fazê-lo, pois se são monstros, estamos justificando a ação dos mesmos. A função do monstro é cometer monstruosidades. Temos que lembrar que eram seres humanos como nós, tinham filhos, amavam, tomavam vinho, gostavam de música, saíam para tomar café. Então os mostramos como “caixas-pretas”. Você pode abri-las e ver o que tem dentro, mesmo não a entendendo em sua totalidade. Os Justos das Nações estão como caixas-brancas. O mal absoluto face ao bem absoluto. É esse tipo de coisa que faz tão interessante a filosofia educativa do Yad Vashem.

Para uma filosofia do exílio:

A. Rosenfeld e V. Flusser sobre as vantagens de não se ter uma pátria¹

Márcio Seligmann-Silva

O tema proposto para a minha fala, “Intelectuais e processos de circulação cultural”, no contexto da auspiciosa fundação de um *Fórum de Pesquisas Brasileiras* na Freie Universität Berlin, provocou em mim algumas questões que, como vocês logo verão, não poderei responder integralmente aqui. Interroguei-me como pensar o local e o papel do intelectual da chamada “periferia”, em uma época de circulação intensa e desconstrução das hierarquias do tipo periferia-metrópole. Ou ainda, perguntei-me quais modelos de circulação cultural permitem pensar esta nova situação nômade, que paradoxalmente ao mesmo tempo solicita um abandono do modelo (moderno) do nacional e, por outro lado, reforça o local, em resposta à globalização econômica e cultural, assim como constrói muros em torno dos novos blocos econômicos. E enfim, perguntei-me em que medida as experiências de intelectuais exilados no Brasil permitem lançar uma luz sobre estas perguntas.

A estas questões axiais – que felizmente não serão respondidas integralmente – deverão somar-se outras, dentro do desafio de pensar aqui com vocês o local da diferença em uma era de homogeneização econômico-cultural. Estas questões são verdadeiramente enormes. Não poderei entrar em vários temas diretamente relacionadas a esta reflexão sobre a dialética entre o local e o global, tal como, em que medida a intensa capitalização do Brasil e de sua cultura tem alterado os papéis tradicionais projetados no Brasil como grande país do futuro, terra virgem, sertão a ser civilizado pelo estrangeiro e pelos intelectuais locais. O Brasil tem se aburguesado e isto justamente sob um governo de um ex-proletário. Ironias da vida. Aqui vou me concentrar em tentar ler a partir da nossa situação atual indícios para uma nova cartografia dos campos de força culturais. Parto de um local chamado Brasil e do pressuposto de que novas rotas de circulação estão modificando rapidamente nossas antigas concepções de periferia e de centro.

Diante do desafio de abordar temas tão enormes, optei por discutir esta nossa atualidade baseando-me – de modo que pode parecer à primeira vista contraditório – nas idéias de dois intelectuais de língua alemã que se exilaram no Brasil e morreram já há muitos anos. Coloco-me aqui como uma espécie de porta-voz destes intelectuais, em um misto de homenagem e de pedido de ajuda para pensar o nosso presente. Refiro-me a Anatol Rosenfeld, nascido nesta cidade de Berlim em 28 de Julho de 1912, tendo emigrado em 1936, antes de concluir seu doutorado em filosofia na Friedrich Wilhelm Universität. Ele chegou ao Brasil no início de 1937. Depois de trabalhar em uma fazenda em Pedreira, perto de Campinas, e como caixeiro viajante, no final dos anos 1940 ele retomou seus trabalhos intelectuais e passou a trabalhar como jornalista. Rosenfeld se tornou aos poucos uma eminência da intelectualidade paulista, particularmente daquela ligada à USP, nos anos da criação de vários de seus cursos de ciências humanas. Amigo de Antônio Cândido, de Jacó Guinsburg (que se tornaria o editor de sua obra), ele se recusou a fazer uma carreira acadêmica e preferiu sua independência como livre-pensador. Ele faleceu em São Paulo no final de 1973, ou seja, depois de ter vivido 36 anos no Brasil, doze a mais do que vivera em Berlim.

O outro pensador que nos guiará nesta reflexão – e será sobretudo dele que falarei aqui – deixou o Brasil justamente em 1973, o ano da morte de Rosenfeld, para se fixar em Robion, na Provance francesa e então conquistar fama internacional como comunicólogo e se tornar o intelectual brasileiro de maior repercussão no século XX. Refiro-me, é claro, a Vilém Flusser. Ele nasceu em Praga em 1920 e deixou aquela cidade em 1939 fugindo do nazismo – que significou a morte de toda sua família e o desaparecimento de seus amigos: “todas as pessoas às quais eu estava ligado de modo misterioso em Praga foram assassinadas. Todos. Os judeus nas câmaras de gás, os tchecos na resistência, os alemães na campanha russa.” (*“Alle Menschen, mit denen ich in Prag gebemmisvoll verbunden war, sind umgebracht worden. Alle. Die Juden in Gaskammern, die Tschechen im Widerstand, die Deutschen im russischen Feldzug.”* 1994:19). Após um ano na Inglaterra ele foi para o Brasil, instalando-se em São Paulo. Como Rosenfeld, de quem se tornaria amigo e admirador, ele tampouco se tornou um professor no sentido pleno. Apesar de ter lecionado na FAAP e na USP, nunca se integrou plenamente no sistema acadêmico e foi rechaçado pelos filósofos, que estavam então construindo o Departamento de Filosofia da USP e desconfiavam do gênero de filosofia que Flusser praticava: ensaísta, extremamente erudito, mas de modo algum filológico, como então se praticava a filosofia

em São Paulo. Flusser se sentiu asfíxiado e limitado no Brasil da ditadura e em 1973 decidiu se auto-exilar: desta feita em um exílio cultural e não tanto político como ocorrera em 1939. Apesar da admiração mencionada que ele alimentava com relação a Rosenfeld, este manteve a distância de Flusser, talvez também desconfiando de sua criatividade desregrada.

Mas não deixa de ser sintomático que os dois exilados judeus de língua alemã se uniram justamente na tentativa de fazer uma tradução para o alemão. Refiro-me à tradução de excertos do livro-poema *Galáxias* de Haroldo de Campos. Esse livro foi publicado em 1984, mas os poemas vinham sendo feitos desde o início dos anos 1960. Esta tradução saiu no número 25 da revista *rot* – editada por Max Bense e Elisabeth Walter – com o título *versuchsbuch galaxien*. Vale a pena recordar esta publicação no nosso contexto. Na introdução a esta tradução lê-se sobre o texto de Haroldo: “*enbeit in der verschiedenheit. verschidenheit in der einheit*” (“unidade na diferença. Diferença na unidade”). Estas expressões se referiam ao texto tanto do poema como da tradução, mas podem também ser aplicadas à união de Flusser e Rosenfeld em um mesmo projeto. Projeto este não por acaso de tradução e de tradução de um texto particularmente intraduzível. O projeto *galáxia* de Haroldo de Campos foi uma empresa de radicalização do gesto mallarmaico de disseminar os sentidos da poesia. O poema é transformado em diáspora de palavras e de significados. Eis aqui uma prova da abertura do poema e de sua transgermanização feita por Rosenfeld:

*e começo aqui e meço aqui este começo e recomeço e arremesso
e aqui me meço quando se vive sob a espécie da viagem o que importa
não é a viagem mas o começo da por isso meço por isso começo escrever
mil páginas escrever milumapáginas para acabar com a escritura por isso
recomeço por isso arremeço por isso teço escrever sobre escrever sobre
escrever é
o futuro do escrever sobrescrevo sobrescravo em milumanoites miluma-
páginas ou uma página em uma noite que é o mesmo noites e páginas*

*und hier fange ich an und hier fange ich
diesen anfang und fange gemessen wieder
an und fange mich und werfe
entfangend und vermesse mich wenn man
nach art des reisens lebt ist nicht die reise
wichtig sondern der anfang der deshalb*

*fange deshalb fang ich tausend seiten zu
schreiben fang ich tausendeinseiten an
zu enden mit der schrift anzufangen mit
der schrift anzufangen zuenden mit der*

*schrift deshalb fange ich wieder ich an deshalb
entwerfe entfangend ich deshalb ermess
ich ermesse über schreiben zu schreiben*

*ist die zukunft des schreibens ich
überschreibe und überschreite in
tausendeinnächten tausendeinseiten oder
eine seite in einer nacht was daselbe ist
nächte und seiten...*

Trata-se de dar um novo futuro para a escrita – trata-se de acabar com ela para reinventá-la, em uma viagem, escrevendo sobre a escritura, mas também sobreescrevendo: como em uma eterna tradução. “sobrescrevo sobrescravo”, escreve de Campos, e Rosenfeld recria: “*überschreibe und überschreite*”. Esse passo além pode ser pensado tanto como o *paragone* do tradutor com o “original”, como também o do autor com a tradição. Toda a cultura se transforma em *überschreiben* (transcrever, transferir) e *überschreiten* (ultrapassar, transgredir), em ultrapassamento, mas também em perder-se na viagem.

Cada um dos tradutores traduziu duas páginas-poema. Rosenfeld, além da página de abertura, traduziu um poema que justamente trata de viajantes em uma *Hauptbahnhof* (Estação Central). A cena não por acaso se passa em um país de língua alemã e várias palavras em alemão pontuam o texto de Campos. Rosenfeld traduz e traz para o alemão um texto já ele mesmo polinizado por este idioma e cultura. Talvez esta cor alemã que o tenha atraído para este poema. Já Flusser elegeu dois poemas dos mais rarefeitos em termos semânticos, sendo que ele em certos momentos se concentrou mais em construir uma paleta sonora tão rica quanto a do original, do que em tentar refazer em alemão os fragmentos de sentido. Um dos poemas tem como tema a escrita e o livro. Em de Campos lemos:

*mas o livro é poro mas o livro é puro mas o livro é diásporo
brilhando no monturo e o coti diano o coito diário o morto no armário
o saldo e o salário o forniculário dédalodiário mas o livro me salva me
alegra me alaga pois o livro é viagem é mensagem de aragem é plumapaisagem
é viagemviragem ...*

E Flusser verte:

aber das buch ist die öffnung

*aber das buch ist die hoffnung aber das
buch ist die eröffnung als erscheinung in
der erschweingung und der alltag und der*

*pralltag und die leiche in der speiche und
der speichel und der ausgleich der peisel
im heisel aber das buch ist mein beil mein
pfeil mein quell denn das buch ist reise ist
weiser des säuselns ist gefiedergeräusel
ist reisegekreise ...*

Nesta passagem vemos novamente a figura do livro-viagem, mas este livro também é tratado como “diáspora”, ou, na versão de Flusser: “*das/ buch ist die eröffnung*” (“o livro é a abertura”). Ou ainda, o livro é “viagemviragem”, “reisegekreise”. Entre diáspora e viragem, entre arado e monturo, o livro é uma figura da errância, como o próprio poeta se coloca e seus tradutores com ele. A tradução é a performance desta diáspora, desta visão do livro como viagem errante. Que dois exilados nos inspirem estas palavras através da poesia disseminante de de de Campos é algo que nos deve dar a pensar. Mas por agora passemos por este portal tradutório e nos dediquemos a Rosenfeld e em seguida a Flusser, tentando apontar o que eles têm a nos ensinar sobre a diáspora – questão que para eles estava longe de ser só teórica.

Rosenfeld editou um importante livro – lamentavelmente pouco lido hoje em dia – chamado *Entre dois mundos*. Ele trata da errância de dezenas de intelectuais judeus entre a sua judeidade e uma cultura local. Na bela introdução deste volume – que inclui textos de Heine, Kafka, dos Zweig, de Schnitzler, Döblin, Feuchtwanger, Gerchunoff, S. Bellow, Alberto Dines, I. Babel e Samuel Rawet, para ficarmos com alguns dos mais conhecidos – Rosenfeld escreve em tom quase que explicitamente autobiográfico. Ele conhecia muito bem a sensação de estar entre os mundos, já que pertencia tanto à cultura alemã, como à judaica e à brasileira.

Falando de Kafka e da interpretação de seu *O Processo* como uma espécie da alegoria da situação do judeu, Rosenfeld comenta: “De qualquer modo, José K. morre sem saber por quê. Também as irmãs de Kafka morreram assassinadas, num campo de concentração, sem saber por quê. E fim semelhante teria tido o próprio autor de *O Processo* se tivesse vivido mais. Também Kafka teria morrido sem saber por quê.” (Rosenfeld 1967:6) Ele considera o caso de Kafka exemplar e

justamente por isso universal: ele vai além da situação judaica. Este comentário de Rosenfeld, em 1967, é sintomático, pois já adianta toda uma potente linha de leitura da cultura como sendo uma cultura do exílio e da diáspora. Ou seja, ele não procura simplesmente fazer uma leitura judaizante de Kafka, algo que não seria nada original, mas sim tenta ler em Kafka traços do homem contemporâneo.

Ele recorda a teoria da *lonely crowd*, em moda então, para se referir a este sentimento de alienação do homem contemporâneo e assim aproximá-lo de Kafka. “Nenhuma pessoa de sensibilidade, que viva realmente o momento atual, pode fechar-se inteiramente a esta ‘teologia do exílio’ – fórmula que talvez defina aspectos essenciais da obra kafkiana.” Ele fala ainda de um “duvidoso privilégio” de ser visto como uma espécie de pioneiro e paradigma desta experiência contemporânea. Reencontraremos em Flusser uma ordem de idéias semelhante. Para Rosenfeld, no entanto, o modelo do modelo, ou seja, o Kafka de Kafka, tinha sido Heine. Este teria também sofrido de “complexo de exílio”. Ele era o “tipo acabado do judeu marginal”. (1967:10)

Rosenfeld descreve Heine como um *déraciné*, nascido em uma casa já sem tradição, num mundo de semi-emancipados que o marcaria como um marginal, alguém condenado a viver entre dois mundos. Um *estranho*. É evidente que estamos autorizados a ler na descrição que Rosenfeld faz desta tradição dos exilados e marginais uma auto-reflexão de um exilado. Afinal ele mesmo nos chama a atenção para a “importância documentária” dos escritos. (1967:9) Para ele, toda literatura possui algo de confissão e hoje sabemos que não só a literatura o possui – ou ainda, de um outro viés: se tudo é literatura, sempre há confissão na escrita.

Rosenfeld ao falar de Heine descreve e teoriza algo que eu definiria como uma “geração ponte”. Mas esta geração não pode ser reduzida a um período restrito. Podemos ver nela tanto Heine (1797-1856), como Freud, nascido no ano de morte de Heine, ou ainda Kafka (1883-1924) e mesmo Walter Benjamin (1892-1940). Mas mesmo a geração de Rosenfeld ainda sofreu de um “complexo de ponte”. E Flusser, talvez mais libertado deste complexo, não deixou de cultivar uma verdadeira obsessão pelas pontes e pela metáfora das pontes e do pontificado. (Cf. Seligmann-Silva 2009 e 2009b) Rosenfeld descreve o complexo de exílio de Heine como uma autêntica doença nervosa, que estaria na origem de atitudes oscilantes, do fato dele ter passado boa parte de sua vida viajando, ter-se convertido ao cristianismo para em seguida se arrepender amargamente disto, ter sido um ardente patriota germânico e depois o fundador da Associação para a Cultura e Ciência dos Judeus e alguém que odiava tudo que se referisse à Alemanha. Heine teria um anseio de integração, uma sede de

amizade, ao lado do agulhão e da necessidade do deslocamento. Vale notar que esta compulsão à viagem e ao deslocamento agiu de modo distinto em cada um destes exilados existenciais que mencionei aqui: mas todos eles viveram na pele e na alma a situação de ponte e, com exceção de Kafka, todos foram exilados políticos. Kafka, de certo modo, foi um “exilado interno”. Freud, Kafka e Flusser² perderam a família em campos de concentração.

Rosenfeld escreve sobre Heine:

Nele, como expoente genial, tudo toma feições excessivamente agudas, mas as suas peculiaridades são, em essência, as de todos os marginais, sejam eles mulatos, mestiços da Índia, imigrantes ou sobretudo seus filhos nos quais se manifesta incisivamente o drama da ‘segunda geração’ – já sem as tradições dos pais e ainda mal adaptada ao ambiente. (1967:14)

Ou seja, Rosenfeld faz de seu estudo sobre o exílio judaico um ensaio sobre os deslocados, exilados e moradores de um mundo reificado. Novamente: estes judeus valem como exemplos, são singulares mas são universais. Não por acaso Rosenfeld fala da “dupla lealdade” de Heine, conceito amplamente utilizado para caracterizar a situação do tradutor, como aquele que deve ser fiel tanto à língua de partida como à de chegada: tarefa impossível, como bem o caracterizou Benjamin ao denominar seu famoso texto sobre a tradução com a expressão : “Die Aufgabe des Übersetzers.” A tarefa, mas também a desistência e o fracasso do tradutor. O tradutor é um pontífice mas também alguém que vive no “entre” das línguas e das culturas.

Walter Benjamin, aliás, – que também foi um tradutor, de Baudelaire e Proust, entre outros – conhecia bem os canais comunicantes entre a tradução e o gesto da ironia, outra das marcas dos exilados e de Heine, como recorda Rosenfeld. Com Thomas Mann, Rosenfeld afirma que a “ironia é distância” e arremata: “Distância é a situação do estranho e marginal.” (1967:17) Este estranho, *Unheimlich*, vive sem casa. Veremos que Flusser desenvolverá uma filosofia que comportava um estranho elogio da casa ambulante. O deslocado, na visão de Rosenfeld, recusa uma casa assim como recusa um rótulo e uma identidade estanques. Assim, tanto mais ele rechaça os estereótipos e lugares-comuns que são projetados sobre certos grupos: “Qualquer conceito sobre um grupo inteiro”, escreveu Rosenfeld, “é sempre um preconceito” (1967:21s.). Como aquele que assume seu ser estranho, o judeu teria se colocado no local de uma minoria fraca e se tornado um bode expiatório. É este em boa parte o tema das histórias reunidas por Rosenfeld em seu livro *Entre dois Mundos*.³ Mas

algumas delas tratam também de como se pode viver bem na situação de exílio: “Vive-se perfeitamente bem entre dois mundos; de fato”, escreve Rosenfeld, “tal situação é uma fonte de enriquecimento”, ele arrematou. (1967:27) Ou seja, o tradutor de culturas, a ponte entre o passado e

o presente e entre dois mundos, o judeu errante no seu exílio pode também transformar esta situação aparentemente hostil em fonte de enriquecimento. Flusser foi decerto o intelectual do século XX que melhor explorou esta possibilidade. Passemos a seus textos.

Mas Flusser não apenas construiu uma filosofia positiva do exílio, ele foi também um crítico radical do nacionalismo. No seu universo, um aspecto era a contraparte do outro. Como alguém que vivera na carne as conseqüências do mal nacionalista, ele sempre tinha as antenas muito alertas pra este perigo. Quando da queda do muro e da dissolução dos blocos socialistas, ele foi uma voz isolada que já anunciava as terríveis guerras nacionalistas que se tornaram realidade. Ele não tinha dúvidas de que os nacionalismos renasceriam “como uma Fênix das cinzas” (1994:94), como ele escreveu em 1991. O nacionalismo era um dos poucos aspectos da humanidade que faziam do otimista Flusser um pessimista e inconsolável crítico da cultura. O nacionalismo barrava a visão utópica que ele tinha de uma sociedade pós-histórica. Ele via no pensamento romântico conservador as origens deste modo nacionalista de pensar – que ele criticou já no seu livro *A história do Diabo*, de 1965. Eu cito: “os filósofos do ‘povo’ alemão conseguiram encher de interesse existencial esse conceito, e transformá-lo de praga [!] em motivo de orgulho. É enormemente fecunda essa inovação introduzida pelo ‘idealismo’. Já produziu pelo menos quatro guerras, incontáveis fornos de incineração, e revoluções sangrentas.” (2006:86) Hoje podemos dizer que este mal gerou na verdade dezenas ou centenas de guerras. Desdobrando a lógica do nacionalismo, Flusser chega logo ao cerne do pensamento político que determinou o nacional-socialismo: “O povo ardentemente amado está sempre rodeado de inimigos internos e externos. [...] E os nossos inimigos internos são aqueles que não amam o povo, mas persistem num individualismo cego, não querem ser como ‘a gente’. São traidores. Os nossos inimigos são odiosos, e o nosso ódio a eles está em proporção direta com o nosso amor ao povo.” (2006:87) Estamos a um passo do raciocínio de Rosenfeld sobre o judeu como estranho e como bode expiatório. Flusser, de resto, escreveu diretamente sobre este tema em várias ocasiões, mas sobretudo ao resenhar em 1982 o ensaio de René Girard intitulado “*Le bouc émissaire*”. (1995:101-106)

É sobre esta base negativa que devemos ler as potentes reflexões de Flusser sobre a língua, a tradução e seu elogio do exílio e da circulação. Esta base era também, novamente, a sua vida. Assim não nos surpreende mais se encontramos no mencionado livro de 1965 sobre a história do diabo, uma referência ao caráter autobiográfico de toda cosmovisão. “Aquilo que chamamos ‘nossa experiência individual’ é portanto muito menos característico, e muito mais típico que suspeitamos.” (2006:94) Nesse livro, Flusser explora tanto a importância da língua materna, como também as vantagens de abandoná-la. Neste ponto o gesto da tradução é essencial. Como já para Wilhelm Humboldt, também Flusser acreditava que “a língua materna forma todos os nossos pensamentos, e fornece todos os nossos conceitos.” (2006: 91) E mais, “toda língua produz e ordena uma realidade diferente. “Se abandonamos o terreno da nossa língua materna,” escreve o exilado Flusser,

o nosso senso de realidade começa a diluir-se. O amor pela língua materna restabelece o nosso senso de realidade, porque nos proporciona a vivência da superioridade da nossa própria língua. [...] Se perdemos o amor pela língua materna, se aceitamos todas as línguas como ontologicamente equivalentes, a nossa realidade se desfaz em tantos pedaços quantas línguas existem.

E Flusser conclui: “E nos abismos entre estes pedaços abre-se o nada, muito precariamente transposto pelas pontes duvidosas que as traduções oferecem. A perda do amor pela língua materna equivale a uma forma infernal da superação da luxúria pela tristeza.” (2006:91) Ou seja, o território niilista aberto pelo tradutor é também o terreno de onde brota a melancolia, Antimusa tão conhecida de Benjamin. Mas Flusser ensina também que este tradutor não necessariamente é triste por ter abandonado o território e o abrigo da língua mater. Como o próprio Flusser, ele/ela pode aprender a ter muitas(os) amantes. Em uma entrevista de 1990 Flusser formulou o seguinte quanto à tradução e o seu amor pelas línguas. Observem que novamente encontramos aqui a passagem do individual para o universal, do biográfico para o teórico:

Mein Fall ist nicht spezifisch. Aber ich werde über meinen Fall sprechen, weil er für andere Fälle charakteristisch ist. Ich habe eine ungestillte, heisse Liebe zur Sprache. Das ist auch biographisch erklärbar – ich bin zwischen Sprachen geboren, ein gebürtiger Polyglott. Und das gibt mir auch dieses seltsame Gefühl des unter mir sich öffnenden Abgrunds, über den ich unablässig springe. In dieser täglichen Praxis der Übersetzung – denn Übersetzung ist ein Über-Springen – ist mir deutlich geworden, dass von allen Maschinen, die der Mensch je erzeugt hat, die Sprachen die grossartigsten sind.⁴ (1996:146)

Em outro artigo de 1991, também contra os neo-nacionalismos pós guerra fria, chamado “Nationalsprachen”, Flusser articula a idéia de que aquele que realmente ama a sua língua materna deve saber amar outras línguas. As belezas de cada língua só podem vir à luz nesta passagem de uma língua para a outra. E ele formula: “*wer seinen Nachbarn umbrigt, weil er eine andere Sprache als seine eigene spricht, der hat keine Ahnung von seiner eigenen Sprache.*” (1994:14. “quem mata seu vizinho porque ele fala outra língua que não a sua, este não possui a mínima idéia da sua própria língua.”) Decerto o ensaio no qual Flusser leva mais adiante a sua filosofia do exílio e a sua teoria do pós-nacionalismo é o belo trabalho – também amplamente autobiográfico – “*Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit*”, publicado em português no volume *Bodenlos* com o título “Habitar a casa na apatricidade.” Este texto, de meados dos anos 1980, anterior, portanto, à queda do bloco comunista, coloca-se como tarefa uma exploração, afirma Flusser, do “mistério de minha apatricidade” (2007:221), ou seja “das Geheimnis meiner Heimatlosigkeit” (1994: 15), em um jogo de palavras dificilmente recuperável em português. Flusser propõe que devemos abandonar as nossas concepções de pátria. Ele nos convida a despirmos a roupa da nação e a contemplarmos nosso corpo sem o mistério que, como ele percebe, sustenta toda idéia de pátria. Como Freud em seu artigo sobre o *Unheimlich*, de 1919, Flusser explora também a ambiguidade entre o familiar e o estranho, ou seja, entre *Heimat* e *Geheimnis*. O próprio, ou seja, o *heimisch*, só existe com o seu avesso, o *Unheimlich*. É desta dialética entre o familiar e o estranho que Freud deduz tanto o nosso sentimento de intimidade – que parece aos outros como algo misterioso e insondável –, como também nossos conteúdos recalçados no inconsciente aparecem a nós mesmos como inacessíveis e cheios de mistério.

Se a psicanálise tem como proposta o desvelamento desse mistério, mesmo sabendo que este mistério nos é constitutivo, Flusser por sua vez propõe uma crítica radical do mistério e da noção de pátria dialeticamente determinada por esse mistério. Novamente ele parte de sua vida para fazer esta reflexão: “*Ich bin in mindestens vier Sprachen beheimatet und sehe mich aufgefordert und gezwungen, alles Zu-Schreibende wieder zu übersetzen und rückzuübersetzen.*” (1994:15. “Sou domiciliado em no mínimo quatro idiomas e me vejo desafiado e obrigado a traduzir e retraduzir tudo o que tenho a escrever.” 2007:221). Flusser parte para esta pesquisa, como Freud também, cruzando filogênese e ontogênese, ou seja ele discute fenômenos da espécie humana que se refletem e se repetem na história de cada indivíduo.

Ele mostra como a humanidade apenas recentemente tornou-se “beheimatet”, ou seja domiciliada, mas também, habitante de uma pátria, *Heimat*. Se em outros momentos Flusser recorda que a noção moderna de patriotismo é um fruto da Revolução Francesa (1994:95), nesse ensaio ele prefere uma visada a partir de uma longa temporalidade e afirma que o nosso “patrismo” seria uma aquisição derivada do sedentarismo provocado pela invenção da agricultura. Nessa passagem do nomadismo para o sedentarismo também teríamos aprendido a submeter as mulheres. Tudo isto para ele, no entanto, estava sendo revolucionado e superado – lembremos novamente que estamos em meados dos anos 1980 – com a sociedade pós-industrial e pós-histórica.

Os milhares de migrantes, e ele inclui aí os trabalhadores estrangeiros, os expatriados (*Vertriebene*), fugitivos e intelectuais em constante deslocamento, todos não devem mais ser vistos apenas como marginais (*Ausserseiten*), mas como vanguardas do futuro. (1994: 16; 2007: 223)

Die Vietnamesen in Kalifornien, die Türken in Deutschland, die Palästinenser in den Golfstaaten und die russischen Wissenschaftler in Harvard erscheinen dann nicht als bemitleidenswerte Opfer, denen man helfen sollte, die verlorene Heimat zurückzugewinnen, sondern als Modelle, denen man, bei ausreichendem Wagemut, folgen sollte. (1994:17. “Os vietnamitas na Califórnia, os turcos na Alemanha, os palestinos nos países do Golfo Pérsico e os cientistas russos em Harvard surgem não como vítimas dignas de compaixão que devem receber ajuda para retornar à pátria perdida, mas sim como modelos a serem seguidos por sua suficiente ousadia.” 2007:223)

Reencontramos aqui, portanto, a idéia acima vista com Rosenfeld de que minorias expatriadas – no caso ele falava especificamente dos judeus da Europa – teriam uma espécie de “duvidoso privilégio” de representar a humanidade hoje. De certo modo, Flusser leva adiante aquilo que Rosenfeld denominou de “teologia do exílio”, ao se referir a Kafka. Isto não nos surpreende, já que estes dois pensadores de Praga, Kafka e Flusser, de fato tinham muito em comum. Mas sobre este “duvidoso privilégio” de sofrer o exílio, outros intelectuais judeus também escreveram, como Derrida, em 1992, em seu conhecido ensaio *Le monolingüisme de l'autre*, – também dentro de um modo de filosofar abertamente autobiográfico. Toda uma linhagem do pensamento judaico do século XX (com raízes no XIX, como vimos com Heine), poderia ser traçada aqui a partir deste mote.

Mas voltemos ao Flusser de meados dos anos 1980. No ensaio sobre a conquista da apatricidade ele ainda descreve o seu “Zusammenbruch des Universums” (“desmoronamento do universo”), ou seja, a expulsão de Praga, como um “seltsamen Schwindel der Befreiung und des Freiseins” (1994:17. Uma “rara vertigem da libertação e da liberdade” 2007: 223). Ele vê na *Heimat*,

antes de mais nada, uma técnica (*Technik*). Como nos ligamos a ela com muitos fios, costumamos sofrer com a ruptura dos mesmos. Flusser transformou este abandono em conquista, passou do luto da perda, para uma reflexão sobre sua liberdade e seus ganhos. Ele conclui esta reflexão dando um passo de sua situação de sobrevivente para uma reflexão filo-histórica. O que parece um pequeno passo para um homem, é revelado e transformado em um grande passo para a humanidade: “*So sind wir alle, wir aus dem Zusammenbruch der Sesshaftigkeit emportauchenden Nomaden.*” (1994:17. “Portanto, a partir dessa quebra do sedentarismo, somos todos nômades emergentes.” 2007: 223) Trata-se de aprender a romper estes laços obscuros que nos atam à idéia de *Heimat*. Na sua experiência ele percebeu que a nossa “*geheimnisvolle Verwurzelung*” (“enraizamento secreto”) é na verdade “*obskurantischen Verstrickung*” (1994:18. “enredamento obscurantista”, 2007:224) Esta libertação dos laços obscuros e até então considerados como profundos e naturais, leva a uma nova ordem ética.

Libertar-se da idéia de *Heimat* não deve ser compreendido como uma conquista da irresponsabilidade. Antes, a responsabilidade agora passa a ser algo mais sério e pensado como o fruto de uma escolha refletida. Podemos eleger com relação a quem e ao que desejamos ser responsáveis. Aproximando esta teoria de Flusser da crítica que Hanna Arendt faz da noção de política calcada na piedade – que para ela surgiu na época da Revolução Francesa (1988:47-91) – podemos pensar que para Flusser também não se trata mais de abraçar a comunidade abstrata do “povo”, mas sim àqueles e às causas com as quais verdadeiramente nos identificamos. Flusser escreve: “*Ich bin nicht, wie der Zurückgebliebene, in geheimnisvoller Verkettung mit meinen Mitmenschen, sonder in frei gewählter Verbindung. Und diese Verbindung ist nicht etwa weniger emotional und sentimental geladen als die Verkettung, sondern ebenso stark, nur eben freier.*” (1994:20. “Não sou como aqueles que ficaram em sua pátria, misteriosamente amarrados a seus consócios, mas me encontro livre para escolher minhas ligações. E essas ligações não são menos carregadas emocional e sentimentalmente do que aquele encadeamento, elas são tão fortes quanto ele; são apenas mais livres.” 2007: 226)

Esta libertação das amarras da *Heimat* são tão evidentes em Flusser que ele é incapaz de articular a sua identidade – ou as suas identidades – em termos nacionais. Ele se diz com as palavras: “*Ich bin ein Prager und Paulistaner und Robionenser und Jude und gehöre dem deutschen sogenannten Kulturkreis an, und ich leugne dies nicht, sondern ich betone es, um es verneinen zu können.*” (1994:20. “Sou praguense, paulistano, robionense e judeu, e pertenço ao círculo de cultura chamado alemão, e eu não nego isso, mas sim o acentuo para poder negá-lo.” 2007: 226) Ele não se diz tcheco, brasileiro, francês e alemão.

Seu sentido de pertença passa pelas cidades onde morou e pelas línguas e culturas nas quais habitou, não pelos países. Mas esta pertença se dá no *Über-Springen*, ou seja, no salto constante, na passagem de uma vestimenta a outra, na superação contínua do próprio. Com esta casa multipolar e com a estrangeiridade que esta situação criava para ele no interior de cada uma dessas pátrias, Flusser aprendeu a olhar a *Heimat* de fora. E deste modo aprendeu como desconstruí-la. Ele nota que o estrangeiro é aquele que normalmente, para sobreviver, aprende o código secreto da *Heimat*. Ao fazer isto, mostra que este código era constituído de regras inconscientes, mas que não se trataria na verdade de nada especial, insondável e muito menos natural. As regras do local, do nacional, que são sempre sacralizadas, são reveladas como sendo banais pelo estrangeiro. “*Der Einwanderer ist für den Beheimateten noch befremdender, unheimlicher*” – e eu gostaria de acentuar esta última expressão – “*als der Wanderer dort draussen, weil er das dem Beheimateten Heilige als Banales blosslegt. Er ist hassenswert, hässlich, weil er die Schönheit der Heimat als verkitschte Hübschheit ausweist.*” (1994:21). “Para o residente, o emigrante é ainda mais estrangeiro, menos familiar que o migrante lá fora, porque ele desnuda o sagrado, para os domiciliados, como uma coisa banal. Ele é feio e digno de ódio, porque identifica a beleza pátria com uma belezinha kitsch.” 2007: 227) Ele é o profanador, e nesse passo Flusser recorre novamente à teoria do sacrifício. O estrangeiro profana o sagrado, ele mesmo é, por vezes, sacralizado e sacrificado.

É digno de nota que neste ponto de seu texto sobre a filosofia do exilado Flusser passa a relatar a sua experiência no Brasil. Ele narra como ele se decepcionou justamente com o processo de transformação do Brasil em uma nação como qualquer outra. Sua trajetória nesse país foi a de um engajamento cada vez maior, pensando que aquele país poderia ser também uma vanguarda do pós-nacional. Mas o golpe de Estado de 1964 e a institucionalização burocratizante do saber em Departamentos universitários já natimortos mataram nele seu ímpeto inicial.

Pela segunda vez Flusser foi convencido das desvantagens da *Heimat*. Ele resume esta desilusão com o Brasil na frase: “*Es begannen sich Vorurteile zu kristallisieren. Das heisst, man begann, mit dem Errichten einer neuen Heimat Erfolg zu haben.*” (1994: 24. “Os preconceitos começaram a se cristalizar, isto é, a construção de uma nova pátria começou a ser bem-sucedida.” 2007: 230) Mas esta “novidade” era na verdade a repetição da velha e execrada idéia de nação que se concretizava outra vez. Estava na hora de Flusser sair do Brasil. Foi este périplo por este país chamado Brasil que despertou nele a consciência de que a *Heimat* “nada mais é senão a sacralização do banal.

A pátria, seja de que maneira for, não é nada além de uma habitação enovelada de mistérios. E ainda: quando se deseja manter a liberdade da apatricidade, adquirida com sofrimento, é necessário que a gente se recuse a participar dessa mistificação dos hábitos.” (2007: 232. *“Die Enttäuschung mit Brasilien war die Entdeckung, dass jede Heimat [...] nichts ist als Sakralisation von Banalen; dass Heimat, sei sie nie immer geartet, nichts ist als eine von Geheimnissen umwobene Wohnung. Und dass man, wenn man die in Leiden erworbene Freiheit der Heimatlosigkeit erhalten will, ablehnen muss, an dieser Mystification von Gewoheiten teilzunehmen.”* 1994: 26)

A partir destas palavras de Flusser podemos pensar que também nossos estudos de área e sobretudo aqueles organizados a partir de nações, podem fazer parte desta mistificação. Imagino que se quisermos fazer valer a lição que Flusser tirou de sua vida e da história do século XX, que ele viveu intensamente, a conclusão neste ponto seria mais ou menos evidente: qualquer estudo que se queira verdadeiramente crítico de um país, da sua história e da sua literatura, só será válido se ele lutar no sentido de desacralizar e romper com estas mistificações.

O pesquisador tem que saber vestir a roupa o estrangeiro, não para reproduzir os estereótipos, mas, muito pelo contrário, pela distância obter um espaço essencial para a crítica. Daí eu receber com alegria a notícia de que em Berlim se funda um *Fórum de Pesquisas Brasileiras*. O estudioso de fora tem o privilégio da distância. E os por assim dizer “nativos” devem aprender a se abrir para estas leituras vindas “de fora”. Trata-se de aprender a saltar, como Flusser, de idioma em idioma, de universo cultural em universo cultural. Nesse sentido é evidente que estudos brasileiros só fazem sentido em um contexto comparatista que permita a constante erosão das fronteiras e da idéia do próprio.

Flusser mesmo não faz explicitamente esse passo no sentido de uma crítica dos estudos nacionais, nesse ensaio, mas não deixa de ser sintomático que ele o feche com recurso de seu saber de comunicólogo e de teórico da estética. Ele parte então de uma afirmativa que reestrutura nossas idéias convencionais sobre a pátria e a habitação.

Ao contrário do que geralmente pensamos, não é a pátria que é algo estável e um ponto de referência. Podemos viver muito bem sem uma pátria. O que é necessário é a moradia. *“Ohne Wohnung, ohne Schutz von Gewöhnlichen und Gewohntem ist alles, was ankommt, Geräusch, nichts ist Information, und in einer informationslosen Welt, im Chaos, kann man weder fühlen noch denken noch handeln.”* (1997: 27. “sem habitação, sem proteção para o habitual e o costumaz, tudo o que chega até nós é ruído, nada é informação, e em um mundo sem informações, no caos, não se pode nem sentir, nem pensar, nem

agir.” 2007: 232) Mas existe uma dialética entre o conhecido e o desconhecido que move Flusser – e todos nós, como habitantes de casas – para fora da redoma de sua moradia. Habitamos na redundância, ele afirma, para poder receber ruídos e transformá-los em informação. “*Meine Wohnung, dieses Netz von Gewohnheiten, dient dem Auffangen von Abenteuern und dient als Sprungbrett in Abenteuer.*” (1994:27. “Minha habitação, essa rede de hábitos, serve para ser agarrada por aventureiros, e serve também como um trampolim para a aventura.” 2007: 233) Este convite para os ruídos e para a aventura, leva a um elogio do nomadismo, que nos transforma em caracóis que levam suas casas nas costas.

Flusser de fato a partir dos anos 1980 refletiu muito sobre as nossas moradias, invadidas por aventureiros e abertas para a aventura. Só assim podemos evitar a cristalização da moradia em uma *Heimat*. Flusser nos convida a desacralizar nossas belezas pátrias, porque sabe que “Patriotismus ist vor Allen ein Symptom einer ästhetischen Krankheit” (1994: 29. “O patriotismo é sobretudo o sintoma de uma doença estética.” 2007: 234) Ele chegou a esta formulação sem passar pela teoria da ontotipologia que alguns anos depois levou Philippe Lacoue-Labarthe e Jean Luc Nancy (2002) a analisar no nazismo não apenas uma doença estética, mas a própria realização do estético. Hitler é visto pelos dois filósofos como o grande artista e arquiteto da raça alemã. Ele queria criar um tipo e para tanto visava aniquilar o que escapasse desse molde. Já o apátrida valorizado por Flusser, justamente questiona os moldes e relativiza a beleza da pátria. Flusser em meados dos anos 1980, quis ver nesse migrante um fragmento do homem do futuro. (1994:29; 2007: 235) Ele desconstrói mistérios e vive sem segredos.⁵ Ele sabe morar, mas recusa o mistério da *Heimat* e os canais que nos prendem a ela.

Este homem que se aventura, como o ironista de Rosenfeld que vimos acima, sabe apreciar a distância e as novas perspectivas que esta libertação das amarras da *Heimat* significam. Como Flusser formulou em um texto ainda do início dos anos 1960, “Für eine Philosophie der Emigration” (“Para uma filosofia da emigração”), “*Wenn sich der Mensch in die Ironie stellt, kann er seine Bedingung überblicken.*” (1994:31; “Quando o homem se coloca na ironia, ele pode observar o que o determina.”) É a revolta (*Empörung*) que nos leva à ironia, assim como é o engajamento, que nos faz sair dela, formulou Flusser naquela época. A partir de seus textos dos anos 1970 e 1980 fica claro que ele na verdade aprendeu a ficar na revolta e na ironia e a recusar o passo seguinte. O engajamento com a desconstrução – e não mais com a construção – de pátrias faz com que não abandonemos este

interessante posto avançado de observação conquistado pela ironia. Até os anos 1960, na visão de Flusser, a emigração seria o resultado da revolta e a imigração derivaria do desejo de engajamento. Mas depois, após sua saída do Brasil, este engajamento se dá na própria emigração. Não há mais local para se imigrar. A filosofia da emigração de Flusser precisa ser atualizada e ele mesmo nos dá os elementos para esta reformulação a partir de sua decepção com qualquer projeto de construção de pátrias.

Assim, por exemplo, no seu artigo “Um entsetzt zu sein, muss man vorher sitzen”, de 1989 (cujo título do manuscrito é “Vertreibung”, “Expulsão”) ele procurou ler os aspectos positivos do banimento. Jogando com as palavras, ele escreve: “*Um Mensch im vollen Sinn dieses Wortes zu sein, muss man entsetzt sein.*” (1994:35s.; “Para sermos seres humanos no sentido integral desta palavras devemos nos espantar.”) Segundo ele, para Aristóteles a filosofia inicia com o *Entsetzen*, o espantar-se que nos desorienta. O banimento, portanto, poderia nos ajudar a nos tornarmos mais humanos. Os três estágios do banimento, o sentimento de perda do solo e do chão (*Boden*), a sensação de irrealidade em torno de nós e em nós e, em terceiro lugar, a sensação de se viver em uma realidade de segundo grau, tudo isto, nós reconhecemos hoje, escreveu Flusser, como sendo a situação de todos nós. (1994:37)

Ou seja, como vimos acima com a filosofia do exílio de Rosenfeld, novamente o deslocado, o exilado, vale como uma espécie de representante radical, extremo, de uma situação que tendencialmente toda a humanidade vive hoje. Já em “Planung des Planlosen”, de 1970, ou seja, poucos anos antes da segunda grande emigração de Flusser, ele defendera a figura do viajante e de seu gesto, nascido de repente, de abandonar o seu local: “Die Abfahrt ist Befreiung aus der Gewohnheit, und der Entschluss zur Abfahrt ist das Ergreifen einer grundlegenden Freiheit: der der Bewegung. Ohne sie würde es nicht mehr lohnen zu leben.” (1994:40; “A partida é libertação do hábito, e a decisão de se partir é o tomar uma liberdade fundamental: a do movimento. Sem ele não valeria mais a pena viver.”) Lembremos do complexo de exílio que vimos acima com Rosenfeld escrevendo sobre Heine e da compulsão à viagem daquele poeta. O errante Flusser defende suas rupturas com argumentos que empenham a dignidade de toda a humanidade.

Ele vê no viajante um *Homo ludens*, alguém que aposta no acaso, arrisca-se, mas ao mesmo tempo vive de modo integral a sua liberdade. Talvez ele não estivesse equivocado aqui. Afinal a teoria é, como ele também afirma pensando na sua etimologia grega, “sight seeing” (1994:39), e de fato Flusser viu muita coisa e pôde decantar dessa leitura do mundo palavras que guardam uma

sabedoria. Como o Benjamin dos anos 1930, Flusser aproxima constantemente em seus textos sobre a viagem e sobre o nomadismo *Fahren* e *Erfahren*, que encontra a sua correspondência na relação de *experiência* com o latim *ex-periri*. “*Es ist zwar richtig, dass der Sitzende be-sitzt, und der Fahrende erfährt, oder dass der Sitzende in der Gewohnheit wohnt und der Fahrende Gefahr läuft.*” (1974:59; numa tradução aproximada: “É correto que aquele que se senta possui e o que viaja experiência, ou o que se senta habita o hábito e o que viaja corre perigo.”) Na viagem coexistem tanto a experimentação, como a ousadia, a prova e o perigo. Daí Flusser criar também uma falsa etimologia entre *Wagen* (carro) e *Wagnis* (ousadia). (1974:45) Este ser humano móvel, ele escreveu em um texto cheio de humor sobre o *Wohnwagen* (*Trailer*), de início dos anos 1970, seria a resposta ao “*unglücklichen Bewusstsein*” (a consciência triste) que Hegel já detectara no homem moderno, dividido de modo dialético e sem saída, entre a sua esfera privada e a pública.

O homem pós-histórico seria, para Flusser, aquele capaz de abandonar esta tristeza e transformá-la em alegria via engajamento com o mundo. Ele mantém a revolta e se apega à emigração, este ser que está livre de uma moradia fixa, engaja-se na mudança e no seu risco implícito. Mas esta moradia que abandona o imóvel e se torna dinâmica já pode ser percebida nas mudanças de nossas casas: Flusser observa que as nossas paredes estão sendo vazadas por cabos que conectam o mundo em redes. Esta revolução informacional também abole a condição existencial que gerava a consciência triste. Não existe mais o interior das casas se opondo ao seu exterior. Agora o software vale mais do que o hardware.

Podemos transpor esta idéia de Flusser para uma reflexão sobre a nova posição dos intelectuais da periferia no mundo em movimento e em rede que vivemos. Com a valorização cada vez maior do software, ou seja, das idéias, o jogo intelectual passa a ganhar muito mais vozes e aos poucos tem abandonado, nos últimos 30 anos, o tom monocórdico eurocentrista que sempre teve. Também a direção destas trocas de informação tem mudado: não se dão mais da Europa e Estados Unidos para a periferia e desta de volta aos centros.

Aos poucos forma-se uma rede rizomática. Assim como Flusser formulou que os novos nômades caminham sem um destino fixo, num “*offenes Schweifen*”, um vaguear aberto, da mesma forma as informações circulam de modo descoordenado em todas as direções. Trata-se de uma disseminação sem ordem como nas *Galáxias* de Haroldo de Campos. O meio desta dispersão não são mais os arquivos, hardwares, mas os cabos. Os arquivos se digitalizaram. Flusser ainda usava a metáfora do ar e do vento pra se referir a esta dispersão. Ao invés das paredes da casa, temos o vento

com o qual o viajante se depara. Este ar é também, para ele, *pneuma, spiritus e ruach*. Mas, ele arremata, “*erst gegenwärtig wird die Streuung des Geistes (Diaspora) zum Zentralbegriff des ontologischen und des anthropologischen Denkens.*” (1994:61s.; “apenas agora a disseminação do espírito (diáspora) tornou-se um conceito central do pensamento ontológico e antropológico.”) Em um tom profético que lhe era caro, Flusser descreve a situação de um novo mundo no qual as paredes vão cedendo e o vento da informação transforma tudo da noite para o dia, entrando em todos cantos da casa e dentro de nós. Como vimos, nesta mesma época ele já tinha graves reservas com relação a estas transformações, que ele saudava.

Assim como Walter Benjamin, que em um mesmo texto podia oscilar entre a posição melancólica e a euforia diante das catástrofes de sua época, lamentando-as ora como o fim do histórico, ora comemorando-as como a libertação do entulho da história, Flusser também oscila entre comemorar a nova era pós-histórica, com a superação das idéias de *Heimat*, de propriedade, de hierarquia entre as culturas e os gêneros, e, por outro lado, criticar um novo fascismo que se articulava quer via os neo-nacionalismos, quer via uma apropriação fascista deste cabeamento do mundo. Trata-se de conseguir avaliar esta nova situação para guiar a nossa ação neste mundo, que Flusser via como um deserto no qual o vento dispersa os grãos em uma tempestade sem fim. (1994:62) A catástrofe do presente torna o mundo *unbewohnbar* (inabitável), mas, ao mesmo tempo, nos condena à liberdade. (1994:64)

Para concluir retomo a idéia flusseriana que via a dignidade do ser humano ligada e dependente da sua liberdade. Em um ensaio de 1984 chamado “Exil und Kreativität” (“Exílio e criatividade”), no qual ele novamente faz uma teoria positiva do *Vertriebene*, ele apresenta o banido como aquele que primeiro pôde perceber que não somos árvores. Ele descobre que “talvez a dignidade humana consiste justamente em não possuir raízes.” (1994:10.7 “*er entdeckt, [...] dass vielleicht die menschliche Würde eben darin besteht, keine Wurzeln zu haben*”) Nós lamentavelmente vivemos em um mundo no qual não apenas esta afirmação das raízes ainda é um mote constante na construção dos povos e das nações, como também, apesar de toda tempestade de informação, continua a se afirmar as diferenças como que “naturais” entre estes mesmos povos e culturas. A dialética que Flusser conhecia e descrevia tão bem, que permite a um povo hospedeiro transformar seus hóspedes em vítimas de sacrifícios⁶ (1994:109), infelizmente não para de se desdobrar na atualidade. O “duvidoso privilégio”, tão bem descrito por Rosenfeld, destes milhares e milhões de banidos ainda não se

desdobrou em uma ética da convivência capaz não só de aceitar as diferenças, mas de incentivá-las, assim como de promover a constante diferenciação: a polinização mútua, criativa. Talvez estejamos agora na situação da “segunda geração” de que falava Rosenfeld. Ainda oscilamos entre a tradição histórica e a pós-histórica. Se os intelectuais possuem ainda algum papel nos processos de circulação cultural, deve ser este de promover a diferença e a desconstrução das entidades identitárias sacralizadas.

Permitam-me pela enésima vez citar Flusser aqui neste contexto, já que as palavras dele são insubstituíveis: *“Schliesslich noch ein Wort zur Aufgabe des Intellektuellen: Er soll jene Mücke sein, welche die Leute sticht, um sie für Erfahrungen zu öffnen und um ihre Körper und Gedanken für vorurteilsloses Standpunktwechseln zu motivieren.”* (1994 84. “Finalmente, ainda uma palavra sobre a tarefa do intelectual: ele deve ser aquele inseto, que pica as pessoas, para abri-las para experiências e para motivar seus corpos e pensamentos para mudanças de ponto de vista sem preconceitos.”) Façamos desta máxima um lume para nossas discussões.

Referências Bibliográficas:

ARENDDT, Hannah. *Da Revolução*, trad. Fernando D.Vieira, São Paulo: Ática, Brasília: Editora UNB, 1988.

BENJAMIN, Walter. “Experiência e pobreza”, in: *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*, trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1985.

DERRIDA, Jacques. *De l'hospitalité*, Paris: Calmann-Levy, 1997.

_____. *Le Monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris: Galilée, 1996.

FLUSSER, Vilém. *Jude Sein. Essays, Briefe, Fiktionen*, org. por Stefan Bollmann e Edith Flusser, Düsseldorf; Bensheim: Bollmann, 1995.

_____. *Zwiegespräche. Interviews 1967-1991*, org. por Klaus Sander, Göttingen: European Photography, 1996.

_____. *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Bensheim: Bollmann, 1994.

_____, Vilém. *A história do Diabo*, São Paulo: AnnaBlume, segunda edição, 2006.

_____. *Bodenlos. Um autobiografia filosófica*, São Paulo: AnnaBlume, 2007.

KESTLER, Izabela Maria Furtado. *Exílio e Literatura. Escritores de fala alemã durante a época do nazismo*, trad. Karola Zimber, revisão da tradução da autora, São Paulo: EDUSP, 2003.

LACOUÉ-LABARHTE, Philippe; Nancy, Jean-Luc. *O mito nazista*, tradução Márcio Seligmann-Silva, São Paulo: Iluminuras, 2002.

ROSENFELD, Anatol. “Introdução”, *Entre dois mundos*, seleção e notas A. Rosenfeld, Jacó Guinsburg, Ruth Simis e Geraldo Gerson de Souza, São Paulo, Perspectiva, 1967.

_____. *Mistificações Literárias: “Os Protocolos dos Sábios de Sião”*, São Paulo: Perspectiva, segunda edição, 1982.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Brücken bauen aus der Heimat heraus. Vilém Flusser und die Spuren seines Exils”, in: Susanne Klengel/ Holger Siever (Ed.), *Das Dritte Ufer. Vilém Flusser und Brasilien*, Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2009. Pp. 21-38.

_____. “Construir pontes para fora da *Heimat*: Vilém Flusser e as marcas de seu exílio”, in: *Mobilidades Culturais: agentes e processos*, org. Ivete Lara Camargos Walty; Maria Zilda Curry; Sandra Regina Goulart Almeida, Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2009b, 155-73.

Notas:

¹ Palestra apresentada no “Simpósio de Inauguração: O Brasil no contexto mundial: desafios e perspectivas” no contexto da fundação do “Fórum de Pesquisas Brasileiras” da Freie Universität Berlin no dia 5 de fevereiro de 2010.

² Como lemos em um pequeno ensaio biográfico de Flusser feito por Izabela Maria Furtado Kestler: após a invasão alemã à Tchecoslováquia “O pai de Flusser é preso a seguir e espancado até a morte no campo de concentração de Buchenwald. A mãe e a irmã de Flusser foram assassinadas em Auschwitz.” (2003 94)

³ Recordo, para evitar injustiças, que Rosenfeld prefaciou este volume, mas não foi o único organizador. Figuravam além dele no trabalho de seleção e notas: Jacó Guinsburg, Ruth Simis e Geraldo Gerson de Souza. – Com relação ao anti-semitismo, vale lembrar do pequeno e pungente livro de Rosenfeld sobre “Os protocolos dos sábios do Sião”, onde ele faz um histórico deste documento do ódio anti-judaico, uma verdadeira máquina anti-semita que até hoje alimenta este preconceito. (Rosenfeld 1982)

⁴ “Meu caso não é específico. Mas vou falar sobre o meu caso porque ele é característico para outros casos. Eu tenho um amor inquieto, quente com relação à língua. Isto também pode ser esclarecido biograficamente – eu nasci entre as línguas, um poliglota de nascença. E isto também me dá essa sensação singular do precipício abrindo-se sob mim, sobre o qual eu salto ininterruptamente. Nesta prática cotidiana da tradução – pois tradução é saltar – tornou-se claro para mim que, de todas as máquinas que o ser humano já criou, as línguas são as mais estupendas.”

⁵ Neste sentido seria interessante lembrar da atração de Walter Benjamin pela arquitetura de vidro de um Adolf Loos e de Le Corbusier. Benjamin no seu ensaio “Experiência e Pobreza”, de 1933, data fatídica, comemora um “conceito novo e positivo de barbárie”. (1985 116) Ele elogia o homem novo, o “contemporâneo nu”, despido da tradição, vivendo como em uma tabula rasa. Ele vê o vidro como um “inimigo do mistério” (1985 117), idéia que, acho, seria muito cara a Flusser.

⁶ Também nesta teoria da hospitalidade ambígua Flusser se adiantou a Derrida. Cf. Derrida 1997.

A França e sua população judia em tempos de multiculturalismo

Jean-François Véran

Logo que foi eleito, em 2007, o presidente Nicolas Sarkozy inaugurou o novo Ministério da Imigração, da Integração, da Identidade Nacional e do Desenvolvimento Solidário. Criticado pela esquerda por associar imigração à crise de identidade, o presidente justificou que “a promoção da nossa identidade é uma resposta ao comunitarismo e visa preservar o equilíbrio de nossa Nação. Imigração, integração e identidade nacional são complementares”¹. Essa é a chave de leitura a partir da qual foi lançado em Novembro de 2009 um “grande debate sobre a identidade nacional”. Esse debate aborda as preocupações levantadas pelo ressurgimento de certos comunitarismos, em que o caso da burca é uma das ilustrações. O objetivo é propor “ações para fortalecer a nossa identidade nacional e para reafirmar os valores republicanos e o orgulho de ser francês”².

Para entender os termos do debate, é preciso lembrar que a tradição política francesa repousa sobre uma concepção de povo onde este é constituído individualmente de cidadãos irreduzíveis a qualquer particularismo e que buscam o interesse geral. Este é nada menos que o Artigo 1º da Constituição de 1958: “a França é uma república indivisível, laica, democrática e social. Assegura a igualdade perante a lei para todos os cidadãos, sem distinção de origem, raça ou religião”. Ou seja, como resume Dominique Schnapper, “as liberdades civis asseguram a liberdade de associação, o direito de praticar livremente sua religião ou utilizar seu próprio idioma. Mas, ao mesmo tempo, essas especificidades não devem fundir uma determinada identidade política, reconhecida como tal no espaço público”³. Dentro do espaço da cidadania, a nação não reconhece comunidades, quer sejam étnicas, religiosas, regionais, etc.

Os judeus da França bem conhecem esses fundamentos do republicanismo, pois eles foram formulados a propósito de seus antepassados já em 23 de setembro de 1789, quando a Assembléia Constituinte tinha acabado de conceder plena cidadania aos judeus: ⁴

Devemos recusar tudo para os judeus como nação, e dar tudo para os judeus como indivíduos; devemos ignorar os seus juízes e somente devem eles ter os nossos; deve ser recusada a proteção jurídica à preservação das chamadas leis de sua corporação judaica; eles não podem formar dentro do estado nem um corpo político nem uma ordem; eles devem ser individualmente cidadãos ¹.

É precisamente a este modelo histórico que se refere o texto de referência do Grande Debate sobre a identidade nacional, quando denuncia o surgimento de comunitarismos que ameaçam o equilíbrio e provocam uma crise de identidade.

Qual é o impacto que a crise do modelo republicano histórico produz na maneira pela qual os judeus franceses se percebem e se inserem no espaço nacional?

Após uma breve exposição de quatro indicadores desta crise, mostraremos que a população judia na França oscila entre duas posturas históricas que serão exemplificadas a partir de Jacques Derrida e Benny Lévy. O primeiro representa a lógica de fusão do judeu com a comunidade de destino e de convicção dos que lutam contra as dominações em prol de um humanismo universalista. O segundo exemplifica o reencontro com um judaísmo do Texto e um recentramento comunitário. Num contexto de reorganização geopolítica da luta antiimperialista de um lado, e do combate anti-fóbico do outro, argumentaremos que as alternativas são cada vez mais polarizadas para a população judia, deixando menos espaço para a negociação e o compromisso de posições intermediárias.

Os desafios do modelo republicano francês

Quatro indicadores convergem para o diagnóstico de uma crise do modelo republicano de integração.

Em primeiro lugar, a partir da década dos 1980, multiplicam-se as contestações da história nacional pelas memórias particulares, convergindo para fazer do “dever de memória” a base a partir da qual deveria ser redefinida a participação de grupos e minorias na nação. A história colonial é reaberta em múltiplas frentes. Em 2001, o general Aussaresses que atuou durante a guerra da Argélia publica um livro de testemunha sobre a tortura praticada pelo exército francês, incluindo ele mesmo². Ativistas militam para o reconhecimento dos massacres de Sétif cometido pelo mesmo exército na Argélia em 1945³. Apesar de ser reconhecido em 2001 por uma lei memorial, a chamada “crime contra a humanidade”⁴, o passado escravista é alvo de batalhas ideológicas e jurídicas. Alain Rey, lingüista de renome e redator-chefe do dicionário Le Robert é processado em 2007 por ativistas acusado de ter definido a colonização como “desenvolvimento e exploração dos países que se tornaram colônias”. Em 2005, Olivier Pétré-Grenouilleau, historiador da escravidão é processado por seu livro “Les traits négrières, essai d’histoire globale” onde defende a idéia que o comércio de escravos era também fato entre africanos e muçulmanos⁵.

Em 2005, ainda, uma proposição de lei provoca um escândalo nacional: tratando do “reconhecimento da nação”, estipulava que “os programas escolares reconhecessem em particular o papel positivo da presença francesa no estrangeiro, especialmente na África do Norte, e dá à história e aos sacrifícios dos combatentes oriundos desses territórios, o lugar eminente ao qual têm direito”⁶. O artigo da lei é finalmente suprimido após uma vasta mobilização dos professores de história contra as “leis memoriais”⁷ baseada no argumento que não cabe aos políticos e ao parlamento escrever a história. Pressionados por movimentos coletivos como *Liberté pour l’Histoire* (*Liberdade para a história*) ou *Comité de vigilance face aux usages publics de l’histoire* (*Comitê de vigilância frente aos usos públicos da história*), os deputados decidiram em novembro de 2008, não votar mais as leis memoriais. Apesar de o presidente Sarkozy ter denunciado em 2007 o lado “ridículo” do arrependimento permanente, o fato é que a França foi confrontada a uma judiciarização de seu passado e a uma crise memorial.

Em segundo lugar, não se trata aqui somente desta “memória contra a história”, à qual se refere François Bédarida⁸, mas de uma leitura continuista entre as dominações e excessos do passado e as reivindicações no presente, baseada na idéia de uma “comunidade de destino”. Assim, o movimento coletivo *Devoir de Mémoires* (*Dever de Memória*) quer “restaurar o passado em sua integridade e integralidade” para entender “a realidade de uma representação discriminatória dos negros, árabes, asiáticos e outros na França”⁹. O Movimento *Indigènes de la République*

(Indígenas da República) denuncia por sua parte uma “república neocolonial” e a necessidade de “organizar e continuar a luta pela descolonização e contra a perpetuação da desigualdade racial”

¹⁰.

Enquanto avança a idéia de um “direito a reparações” financeiras para os descendentes dos colonizados, dois casos concretos são mobilizados para mostrar como o esquecimento da história pode levar à injustiças no presente. Os descendentes dos Harkis, os soldados argelinos que escolheram ficar do lado da França durante a guerra de independência, denunciam o abandono em que se encontram e exigem uma lei específica. Em 2008, explode um escândalo à respeito da pensão militar dos atiradores senegaleses que serviram no exército francês durante a Segunda Guerra Mundial. Com a justificativa do nível diferencial do custo de vida, o Estado francês pagava a esses veteranos uma pensão bem menor que a dos franceses, até se instaurar uma decisão retificadora do Tribunal Administrativo de Bordeaux em 2008. Como se vê, esta saturação do passado no presente não significa um tradicionalismo ou um patrimonialismo. Trata-se de uma historicização do presente como chave de leitura dos conflitos sociais no presente e como modo de ação política. Constitui, desta forma, um elemento profundamente perturbador do modelo republicano. Enfraquece a “comunidade imaginária”, amarrando aos excessos do passado uma nação que se pensa como sendo um “plebiscito de todos os dias¹¹” constituída por uma visão e um projeto comum.

Em terceiro lugar, desde a década dos 90, manifesta-se uma clara dinâmica de etnicização da questão social. Ou seja, problemas e conflitos tradicionalmente situados dentro do paradigma do trabalho e da classe social se apresentam e são interpretados cada vez mais em termos étnicos. No seu livro *La démocratie à l'épreuve*, Michel Wieviorka em 1993 já tomava a « etnicidade » como um desafio para a democracia¹², do mesmo modo que o nacionalismo e o populismo. Porém, ao mesmo tempo em que o autor observava a clara etnicização da sociedade inglesa, duvidava que a dinâmica da etnicidade no contexto francês pudesse suscitar movimentos sociais.

Treze anos depois, o livro de Didier Fassin e Eric Fassin retoma e amplifica a pergunta até dar-lhe uma dimensão paradigmática: o livro questiona em título: *De la question sociale à la question raciale?* (Da questão social à questão racial?). A base empírica de tal interrogação - profundamente perturbadora no contexto francês onde só se fala oficialmente em raças para denunciar o racismo -, reside na observação que questões colocadas antes em termos de justiça social hoje são colocadas em termos de reconhecimento de diferenças numa base cultural e

étnica¹³. De fato, nos anos 2000, surge na França uma inédita questão negra, levantada desde 2005 pelo CRAN (Comitê Representativo das Associações Negras).

Incluindo 120 associações e federações de associações, o CRAN tem como objetivo “a luta contra a discriminação, e a memória da escravidão e da colonização”¹⁴. Mesmo que se associe ao esforço público em favor da “diversidade” e contra os comunitarismos, o CRAN procede de um inédito recorte étnico como chave de leitura transversal da sociedade francesa. Nesta mesma lógica, um “direito à diferença” é reivindicado em cada vez mais espaços. O caso das escolas é sintomático. Afirmando em 1977 sua “hostilidade a qualquer normalização lingüística”, o grupo Diwan conta hoje com 44 escolas primárias e secundárias em língua Bretã.

Enquanto, como veremos em seguida, multiplicam-se as escolas judaicas e se fala em construir uma universidade muçulmana. Na área de saúde, respondendo a minorias que exigem um tratamento diferenciado de acordo com suas crenças e diferenças culturais, os hospitais multiplicam as formações em etno-medicina.

A dinâmica de etnicização expande-se às vezes fora do jogo democrático. Assim, em maio de 2006, 40 membros de um misterioso *Tribu KA* (Tribo KA) dizendo-se “defensores do povo negro” e reivindicando “a separação racial”, invadem a rue des Rosiers, no bairro judeu de Paris. O grupo é imediatamente dissolvido e proibido por Jacques Chirac.

A esta multiplicação das reivindicações sociais em termos étnicos corresponde uma crescente interpretação da violência e dos conflitos na França como sendo a consequência de uma comunitarização e etnicização da sociedade francesa. Sintomático foi o reflexo das mídias (e de boa parte da população) ao interpretar as violências urbanas de 2005 como uma “*intifada* dos subúrbios”. Aponta-se para a racialização dos discursos nas escolas ou o papel socializador dos “grand-frères” islâmicos, denuncia-se a volta dos casamentos forçados das meninas muçulmanas durante as férias, a radicalização de um comunitarismo judeu ou a importação do conflito Israelo-palestino como indícios de uma crise profunda, que alimenta a retórica xenofóbica do *Front National* (Frente Nacional). O discurso do choque das culturas ou das civilizações seduz uma parcela crescente da população (incluindo judia) e leva a interpretar as vaías da Marselhesa nos jogos de futebol como indícios de uma profunda fragmentação da nação.

Em quarto lugar, à etnicização da demanda social corresponde certa etnicização da oferta política. De um lado, é inegável que a França reafirmou de forma clara seus princípios fundamentais e recusa-se a negociá-los no altar das exigências multiculturais. A lei “Solidariedade e Renovação Urbana”, por exemplo, obriga os municípios a praticar a “mixidade social” contra a comunitarização dos espaços urbanos. De forma mais espetacular, a França legiferou em 2004

contra o uso de “signos religiosos ostentatórios” nas escolas, em defesa do princípio de laicidade.

De outro lado, os governos da década dos 2000 mandaram sinais de abertura quanto à questão da “diversidade”. Em 2003, o então primeiro ministro Sarkozy suscita a formação de um Conselho Representativo do Culto Muçulmano (lembrando em sua denominação o Conselho Representativo das Instituições Judias), nomeando em 2008 um “prefeito muçulmano” e em 2009 um “comissário da diversidade”. Enquanto abre-se um amplo debate sobre políticas de “*discriminations positives*” (chamadas no Brasil “ações afirmativas”) com recorte territorial, grupos de empresários promovem uma “carta para a diversidade”. Enfim, como mostra a pesquisa de Milena Doytcheva, os prefeitos praticam de fato cada vez mais uma gestão informal e pragmática da diversidade¹⁵. Porém, os intensos debates abertos em 2009 sobre a produção de estatísticas étnicas, a proibição do uso da burka ou a “identidade nacional”, mostram que essas iniciativas a favor da “diversidade” carecem de um quadro normativo e de um projeto político claros.

Num mundo cada vez mais rendido ao multiculturalismo como paradigma democrático, a resistência da França em reconhecer o fato étnico e a integrá-lo como elemento constitutivo de regulação política pode parecer estranha e até anacrônica ao observador estrangeiro. Não será esta cegueira a causa primeira de sua crise de modelo? No debate, opõe-se o contra-argumento da própria crise do modelo multiculturalista. A espetacular revira-volta da Holanda que passou em cinco anos de um multiculturalismo temperado para um neo-integracionismo, as fraquezas do modelo inglês exemplificadas pelos atentados de 2005, a irresolução da fratura racial pelas políticas de ação afirmativas nos EUA, patente na gestão do furacão Katrina em 2006, ou a crescente fragmentação étnica do tecido urbano no Canadá, são exemplos que freqüentemente se opõem aos argumentos da evidência multiculturalista. Afinal, a crise do modelo francês não é tanto sobre seus valores fundamentais senão que sobre o crescente fosso entre esses valores e a realidade de precarização social e econômica tal como a que vige na sociedade francesa.

O “judeu real” e o “marrano universal”

Obviamente, esta crise coloca em questão o modelo histórico de integração da população dos judeus franceses. Em termos simples, esta população está cada vez mais colocada diante de uma necessidade desejada ou imposta de redefinição de seu modo de participação na nação francesa.

Dois armadilhas

Porém, ao abordar esta questão, é importante se precaver de duas armadilhas, aliás, clássicas na sociologia: restringir a análise a um quadro puramente determinista ou meramente estratégico. De um lado, seria dizer, no limite, que o desafio do reposicionamento está imposto quase mecanicamente pelas migrações muçulmanas e a questão do Islã na França. É frequente encontrar análises apontando para a metamorfose do anti-semitismo no solo nacional como fator explicativo central. Enquanto historicamente, o anti-semitismo europeu teria provocado o reflexo integracionista dos marranos, o anti-semitismo árabe provocaria hoje um reflexo comunitarista, obrigando a população judia a se reposicionar em termos étnicos, culturais e religiosos. Com este argumento, em ambos os casos, a população judia estaria simplesmente se adaptando a processos impostos à ela e, de certa forma, subjugando-a.

A segunda armadilha explicativa seria apontar para um renascimento do comunitarismo judeu como uma simples estratégia dentro de uma competição generalizada (inclusive das vítimas) onde o posicionamento étnico tornar-se-ia cada vez mais vantajoso. Muito já foi escrito a respeito desta “etnicidade doméstica” ou “etnicidade de supermercado” com pouca densidade e implicação, que seria simplesmente um deslize interacional a fim de maximizar a vantagem na navegação social cotidiana.

Ao encontro da tese determinista, é preciso lembrar que há no mínimo 50 anos, existe uma corrente intelectual que iniciou uma crítica ao modelo francês em particular, e ao ocidental em geral, a partir de um movimento de redescobrimto étnico, filosófico, cultural e religioso do judaísmo. A produção deste judaísmo como lugar crítico constitui uma forma de reposicionamento que se iniciou bem antes das dinâmicas de etnicização mencionadas acima. Contra a tese instrumental, existem dois contra-argumentos. O primeiro é bem conhecido da sociologia da etnicidade: para determinados grupos, a escolha de ter ou não ter uma identidade étnica, e mais ainda, a escolha da “carteira identitária” que se quer “ter”, não existe para grupos constantemente destinados por outros a uma identidade étnica / racial fixa. Uma questão anterior seria então de examinar se tal destinação está de fato sendo cada vez mais imposta à população judia. O segundo argumento é que, como veremos, existem grandes fragmentações e hesitações dentro da população judia francesa. Em outros termos, não existe um ator estratégico judeu.

Fazendo essas reservas, é importante registrar que nos últimos dez anos a população judia tem sido acusada ao mesmo tempo de uma radicalização comunitarista e de ceder à tática estratégica do “lobby”. A existência irrefutável deste discurso torna necessário deixá-lo à boa distância dos horizontes analíticos.

Dois modelos

Para entender a alternativa a partir da qual a população judia avalia hoje a questão de seu posicionamento dentro da nação, é importante ressaltar dois modelos históricos a partir dos quais se pode pensar de forma mais abrangente o judaísmo na modernidade ocidental. De um lado, o modelo do retorno, da volta para o “judaísmo real”, para uma comunidade judia reencontrada. Do outro, o modelo do “caminho sem volta”, que faz do judaísmo um princípio de abertura ao outro e, sobretudo ao dominado numa comunidade de sofrimento e de destino, a custo de uma renúncia à questão da origem. Escolhemos aqui apresentar concretamente esses dois modelos a partir da trajetória de duas figuras importantes na paisagem intelectual francesa: Benny Lévy e Jacques Derrida.

Na década dos 70, desenvolve-se na França uma corrente intelectual que aplica para o judaísmo o movimento crítico do pós-colonialismo. Da mesma forma que E. Saïd tinha desconstruído o “orientalismo” como uma invenção ocidental da qual era preciso emancipar-se, tratava-se de colocar o judaísmo à distância do ocidente. Como resume Jean-Louis Amselle num capítulo intitulado “*le décrochage juif*”, a idéia fundamental do autor é a dissociação da unidade do pensamento judaico-cristão¹⁶. Seguindo os termos de Amselle, observa-se que a relação entre cristianismo e judaísmo sempre foi muito ambígua: combinou uma forte indissociação e ao mesmo tempo relações de forte exclusão (o anti-semitismo culminando com a Shoah). Ora, se a filiação do cristianismo ao judaísmo sempre foi reconhecida, isso se deu ao preço de uma absorção, de uma colonização do pensamento e da religião judia pelo pensamento e religião cristãos. É esta associação que é rejeitada por certos filósofos judeus, chamando para uma necessária emancipação do pensamento judeu do pensamento ocidental cristão. O desafio é provar que o pensamento judeu pode ser independente e até concorrente do pensamento ocidental.

Benny Levy, nascido no Cairo em 1945, conhecido como Pierre Victor, o chefe da *Gauche Proletarienne* (Esquerda Proletária), era odiado pelos militantes, mas admirado, devido ao seu carisma intelectual, por Michel Foucault, que via nele uma reencarnação de Lenin. Sartre

proclamou-o “intelectual novo”, filósofo e homem de ação, e fez dele seu secretário particular. A colaboração foi intensa no jornal *Libération*. Porém, Lévy acabou afastando-se de Sartre, do político, e reencontrou o judaísmo, passando assim de Mao a Moises. Como Lévy explicou numa entrevista em 1999, não se tratava, porém, de uma ruptura, mas de uma *teshuvá*, um “pensamento de retorno”¹⁷:

Fazer teshuvá, não é retornar, é pensar no retorno. Estava num contexto onde estava esgotado o significado de moderno. Esse era o meu caso... Quando eu quis deixar a visão política do mundo, eu comecei com Platão. Você tem que entender: eu tentei tudo no domínio do pensamento ocidental, para pensar o que estava ocorrendo. Mas eu não entendia!

Profundamente crítico da tradição francesa das luzes, ele denuncia a assimilação forçada dos judeus da França e afirma a irredutibilidade judia. No seu livro *Le nom de l’homme, dialogue avec Sartre*¹⁸, Lévy inicia então um amplo trabalho de desconstrução. Trata de refundar a ética desfazendo a “lenda” sartriana “do homem só”, e reabilitando “o nome do pai”, ao qual o filho é “ligado por uma dádiva”. Contra o famoso “é o anti-semita que faz o judeu”, Lévy procura reabilitar assim um pensamento da ontologia, da anterioridade original de Deus, mas também a ética de uma liberdade solidária com o outro, aproximando-se assim –provisoriamente- de Lévinas. No livro *Le Logos et la lettre, Philon d’Alexandrie en regard des pharisiens*¹⁹, Lévy denuncia que « a filosofia de Moises contem a de Platão », ou seja, que desde Philon de Alexandria, a Bíblia é lida a partir da exegese grega. Porém, a letra “resiste” e, com a ajuda das conquistas da lingüística estrutural, trata-se de redescobri-la assumindo uma postura de farisianismo moderno. Finalmente, “contra a visão política do mundo”, Lévy denuncia o “assassinato do pastor”²⁰. O envolvimento político leva necessariamente a um impasse, querendo tratar de “todos”, mas esquecendo de cuidar de “cada um”, como faria o pastor. Ora, a modernidade política assassinou o pastor. Porém, desde que se mantêm fora da “cristologia”, os judeus modernos ainda são capazes de messianismo²¹.

Lévy reconhece o sinal de seu próprio messianismo quando aceita uma criança com síndrome de Down, contrariamente aos avisos dos médicos. Entre 1996 e 1997, no Seminário de Jerusalém, ele faz da emancipação da filosofia política ocidental a chave de um novo messianismo voltado para guiar o judeu moderno nesse “pensamento do retorno”.

Benny Lévy e Jacques Derrida têm em comum uma postura desconstrutivista da filosofia ocidental. Porém, enquanto o primeiro encontra o caminho de volta para o judaísmo, o outro segue resolutamente um caminho sem volta e renuncia ao pensamento da ontologia para fundar uma ética da responsabilidade dialética: sendo a “exterioridade constituinte”, “recebo do outro minha lei”.

Derrida nasceu em 1930 na Argélia, judeu “por acidente”. No texto “Circonfession”, ele descreve sua infância na Argélia como a de um “pequeno judeu e muito árabe”. Oriundo de uma família instalada na Argélia há 500 anos, Derrida sempre disse se reconhecer na figura dos « marranos », esses judeus da península ibérica convertidos ao cristianismo para assimilar-se, desaparecer enquanto judeus e assim fugir das perseguições. Como ele mesmo relata, na sua infância, falava-se de batismo e não de circuncisão.

De formação filosófica clássica, Derrida é profundamente marcado por Emanuel Lévinas. Este último chamava ao rompimento com a circularidade do pensamento ocidental, simbolizado pela volta de Ulysses à Ítaca, e a seguir o exemplo de Abraham “deixando para sempre sua pátria em direção a uma terra desconhecida”. Desenraizado e desterritorializado, o judeu é um “ser para o outro”, dedicado a um pastoralismo nômade contra toda forma de totalitarismo. Esse nomadismo passa a ser para Derrida uma experiência concreta, quando deixa a Argélia no final da guerra de independência e migra para a metrópole francesa. Lá, ele se sente um ex-colonizado, um estrangeiro em sua própria terra. Ele será um “ser para o outro”.

Não cabe aqui entrar nos detalhes de uma obra densa e complexa. Pensador da “desconstrução”, ele denuncia o “binarismo metafísico” que impregna desde Platão um pensamento ocidental incapaz de extrair-se da separação ontológica entre o sensível e o inteligível. Renunciando a uma “concepção fixa do que o ser significa” e a “decifrar uma verdade ou uma origem que é liberta da livre interação e da ordem do signo”, trata-se de ir “além do homem e do humanismo” e reintroduzir o “jogo”²². Derrida abandona assim a questão da estrutura, da origem, esta “fundamentação certificante”, para fazer do outro um imperativo irrecusável. Reivindicando uma ética da responsabilidade, Derrida passa a assumir uma postura de militantismo sem messianismo. Apoiando-se em sua biografia pessoal, ele passa a simbolizar esta

“comunidade de destino” unindo as vítimas do colonialismo de ontem e de hoje. Meio que ironicamente, ele é reivindicado como símbolo de afirmação pela jovem república da Argélia. Sobretudo, seu conceito de “desconstrução” vai servir de lema aos pensadores pós-coloniais do mundo inteiro, como Gayatri Chakravorty Spivak, figura determinante das *Subaltern Studies* da Índia, que traduz para o inglês o livro de Derrida, *Da Gramatologia*²³.

Desta breve apresentação de Lévy e Derrida, dois elementos de síntese podem ser tirados.

As duas filosofias, ambas radicadas numa leitura crítica do legado ocidental, acabam apontando para duas posturas radicalmente diferentes. Lévy tira uma conclusão específica para os judeus: a de uma necessária emancipação da matriz ocidental. Para Derrida, a conclusão é universalista: o ocidente tem que se libertar de sua própria matriz para que a humanidade possa emancipar-se. Se as conclusões são tão diferentes, é porque os dois autores não têm em primeiro lugar a mesma definição do mal a ser combatido. Denunciando a alternativa histórica da assimilação forçada ou da destruição, Lévy focaliza a análise sobre o mal fóbico do qual o povo judeu foi singularmente a vítima. Logicamente, a inversão do estigma fóbico passa a ser a figura do povo escolhido liderada pelo messianismo, e a comunidade reencontrada num judaísmo do texto aparece como a única alternativa. Ao contrário, para Derrida, o mal histórico é a postura hegemônica de um ocidente que, de escravidões em colonialismos, de imperialismos em servidões modernas, é incapaz de extrair a humanidade da matriz de dominação dentro da qual ele próprio se encontra preso. A solução não passa pela reconstrução do judaísmo, mas pela desconstrução por dentro do pensamento ocidental para entregar a aventura humana à *plurivocidade* de sentido e de criatividade.

Porém, é importante ressaltar que o anti-totalitarismo de Derrida não se constrói a partir de uma renúncia ao seu judaísmo. Se ele tanto se refere à figura do marrano, é porque diz algo a respeito de um segredo, cujos simples rastros marcam a luta contra os totalitarismos, justamente destruidores de segredos. O marrano ensina o sentimento de um segredo muito maior ao qual nem ele mesmo tem acesso. “Produto pós-colonial”, em “sincronia com a pós-colonialidade”, “marrano universal”, assim se pensa Derrida.

Enfim, essas duas figuras exemplificam perfeitamente o dilema em que se encontra a população judia da França hoje: de um lado, juntar-se à denúncia de um retorno do anti-semitismo fóbico, ou seja, entrar no jogo do multiculturalismo, reivindicar-se enquanto grupo étnico, e reconstruir uma comunidade judia fortemente associada a uma imagem mais ortodoxa do destino de Israel e irredutível a qualquer outra realidade nacional. Como Levy, voltar a ser “um judeu real”, um judeu do texto. Do outro, reafirmar a adesão ao modelo republicano,

repudiar os comunitarismos (inclusive o dos próprios judeus) e associar-se em prol de uma humanidade universal aos discursos anti-hegemônicos.

Ser, como Derrida, marranos universais. No momento em que a participação dentro do modelo clássico do republicanismo está confrontado pelo desafio da etnicidade, notam-se dinâmicas sociais apontando para uma reafirmação e atualização das duas polaridades.

A tentação da comunidade

É inegável que existe hoje uma tentação comunitarista dentro de parte da população judia. Uma atenção aos contextos e às especificidades populacionais locais permite apontar para alguns fatores deste movimento. Em seu livro *“La Tentation antisémite: haine des juifs dans la France d'aujourd'hui”*²⁴, Michel Wieviorka mostra que o reflexo da “comunidade” é mais presente dentro da população de migração recente, oriunda da África do Norte após as guerras de descolonização. Na cidade de Sarcelles, os judeus representam 15% da população (essencialmente oriundos da Tunísia) e são organizados em bases comunitárias de tal forma que a cidade é o único espaço do território francês onde a idéia de um “voto judeu” tem significado. Os pesquisadores ainda mostram que esta população se torna cada vez mais religiosa e que, apesar de ter bons contatos com a municipalidade, fica bastante isolada das outras populações. Em Marselha, revela a mesma pesquisa, a população judia oriunda da Argélia se mistura bastante com a população askhenazita, mas pouco com os demais repatriados da Argélia, e menos ainda com o resto da população francesa.

Se a repatriação dos franceses judeus da África do Norte parece favorecer uma comunidade de destino, sedimentando esses grupos sociais, a chegada de uma abundante imigração muçulmana provoca em outros lugares uma redefinição dos espaços locais de populações judias mais antigas. Nos subúrbios da periferia das grandes cidades, nos chamados *“quartiers sensibles”*, as pesquisas apontam para uma clara etnicização das relações sociais à medida que aumentam as provocações anti-semitas. Na Alsácia, onde o Concordat regulamenta a religião dentro do Estado, a chegada dos muçulmanos recoloca em questão os acordos entre judeus e católicos. Surgem conflitos entre uma comunidade judia bem estabelecida e uma comunidade muçulmana que busca seu lugar. Nesses casos, a postura comunitarista aparece conjuntamente a uma competição pelo espaço local entre grupos recentemente chegados e que tendem a se posicionar etnicamente.

Outro indicador é a evolução das escolas judias. Beneficiadoras de uma delegação de serviço público, como todas as escolas privadas, elas não podem extrair-se do artigo 1º da Constituição, ou seja, não podem discriminar etnicamente ou religiosamente o acesso às turmas. Porém, casos se multiplicam em que se exige a Ketouba e recusa-se desta forma a matrícula de alunos não judeus. Como observa Rafael Elmaleh²⁵ cuja pesquisa desenvolve-se nessas escolas, alguns diretores de escola argumentam que esta seleção também é uma maneira de limitar os casamentos mistos. A justificativa é que sem proselitismo dentro das escolas, teme-se que os judeus desaparecem em três gerações. Observa-se também dentro dessas escolas o forte crescimento do movimento ortodoxo Lubavitch que já representa 24% dos alunos. A conclusão de Elmaleh é clara e sem nuances: *“o que fica óbvio é que a escola judaica transformava ontem pequenos judeus em pequenos franceses, e hoje ela é requerida para transformar pequenos franceses em pequenos judeus”*. Nesse caso, a “rejudaização” aparece mais afirmativa desta volta ao “judaísmo real” já mencionada e de um direito a preservação de uma essência, do que relativa aos micro-conflitos locais.

Enfim, um terceiro elemento é a maior importância do tema da *alyab*, da volta para Israel dentro da população judia francesa. A difusão deste tema é concomitante a denúncia de um retorno do mal fóbico, do anti-semitismo, no solo francês. Enquanto em 2002, o intelectual Alain Finkelkraut denuncia “um ano de cristal”, as autoridades israelenses multiplicam as declarações: em 6 de janeiro de 2002, o vice-ministro israelense dos Negócios Estrangeiros, Michael Melchior, considerou a França o “pior dos países ocidentais quanto ao anti-semitismo”. Pouco depois, o general Ariel Sharon denunciou uma “onda muito perigosa de anti-semitismo” e anunciou “preparos” para acolher os judeus da França. Enquanto isso, em 22 de abril do mesmo ano, o ministro do Interior de Israel, Elie Yishai chamou em troca de 9.000 euros os judeus da França para “fazer as malas e emigrar para Israel”. Num contexto de esgotamento dos fluxos migratórios para Israel e num momento em que a Agência Judaica tinha anunciado a intenção de levar 30 000 franceses para Israel em três anos, os interesses políticos deste tipo de discurso foram amplamente denunciados.

Não cabe aqui discutir a realidade e a amplitude deste retorno do antissemitismo. Sem dúvida, a queda desde 2003 dos atos antissemitas registrados não constitui um indicador suficiente nem para apreender a realidade de uma situação multifacetada, e nem para dar conta do sentimento de insegurança que de fato afeta parte da população judia. O livro de Michel Viewiorka já mencionado conclui que assistimos hoje sim ao surgimento de um novo

antissemitismo “estourado, desarticulado”, que se encontra sob várias formas e nos lugares mais diversos, tornando o seu estudo difícil. Ao lado dos atos explícitos cometidos em maioria por jovens Skinheads ou oriundos da imigração magrebina, o livro argumenta que existe “um clima geral” antissemita, perceptível através de propósitos, graffitiis, intimidações ou certa tolerância no que diz respeito a esses atos, em meios sociais diferentes. Os principais motivos apontados são a forte degradação da imagem de Israel na opinião pública internacional e o fato que a lembrança da Shoah, que era até recentemente um importante baluarte contra o anti-semitismo, teria entrado numa fase “de declínio” - no momento em que se assiste a uma “concorrência das vítimas”.

O número de judeus franceses migrando para Israel mantém-se em cerca de 0,3%, embora com subida acentuada em 2001, de 1.000 para 2.566 migrantes. Estabilizou-se em 2003 para 2.313 pessoas. Em 2008 foram 1.562 e em 2009, 1556 imigrantes. Mesmo que a França represente hoje o quarto país de migração para Israel (10% dos fluxos migratórios), não pode se falar de um movimento em larga escala. Tem-se que o “clima geral”, junto à crise social e econômica, faz da *alyah* um horizonte que polariza o debate. Neste caso, o tema da volta para o judaísmo real associa-se ao tema da volta real para Israel.

Afinal, a paisagem do neo-comunitarismo judeu que tentamos esboçar aparece complexa e fragmentada. Ela é irreduzível tanto à tese do comunitarismo defensivo frente ao antissemitismo muçulmano, quanto à tese do comunitarismo estratégico frente aos recursos da etnicidade política. Associando particularismos históricos, regionais, conflitos locais, “clima geral” e interesses políticos, esta tentação comunitarista tem múltiplas faces. Talvez convirjam na denúncia do perigo fóbico, feita a partir de uma leitura estritamente interna, diferenciada, do destino do povo judeu.

Frente a esta dinâmica comunitarista, surge uma frente de oposição judia que reafirma por sua vez a adesão ao modelo universalista francês, recusa a etnicização de seu próprio judaísmo, e denuncia o discurso hegemônico da indissociação entre antissemitismo e anti-sionismo. O grande debate sobre a Identidade Nacional forneceu a inúmeros judeus um espaço para formular e explicitar esta postura. Alguns anos antes, em 2003, uma síntese intelectual já tinha sido publicada no livro coletivo *Antisémitisme: l'intolérable chantage Israël-Palestine, une affaire française?*²⁶. O livro, escreve o editor literário Hugues Jalom, “nasceu do horror da utilização sistemática do tema do “crescente anti-semitismo” ou da nova “judeofobia”, para desacreditar qualquer crítica à política colonial e militar de Israel”. Esta estratégia, ainda acrescenta, “não é contrária a que consistiu nos

anos cinquenta e sessenta: tratar como "fascismo" qualquer crítica à União Soviética". Denunciando a pretensão hegemônica de Israel, Judith Butler escreve no livro: "um aspecto do antissemitismo e, na verdade, de qualquer forma de racismo, é a atribuição para um povo inteiro de uma mesma posição, uma mesma opinião ou uma mesma disposição... ao defender a possibilidade de uma distinção entre Israel e os judeus, não só reclamo um espaço crítico e uma possibilidade para os judeus que emitem objeções contra Israel, mas também luto contra a assimilação antisemita da judeidade aos interesses exclusivos de Israel. O "judeu" não é mais definido por Israel que por diatribes antisemitas".

Uma dinâmica de polarização?

Afinal, em que medida esta polaridade dá conta da situação real da população judia na França contemporânea? Desde seu início, o texto é construído de forma binária, e mostra em termos teóricos e sociais a sedimentação de uma alternativa fortemente contrastada. Com certeza, este binarismo não é uma simples redução analítica, pois, como acabamos de mostrar, informa representações e lógicas sociais bem reais. Porém, também fica óbvio que entre as duas polaridades sempre existiram intermediárias e múltiplas formas de combinação. Aliás, o que mais caracteriza a população judia da França, é o fato de que vive há décadas num modelo combinatório, associando globalmente uma forte adesão ao modelo republicano de laicidade no espaço público, a algum grau de participação na "comunidade judia," no espaço privado dentro de várias modalidades étnicas, religiosas e culturais, das mais leves às mais complexas. A forma pessoal com qual é vivido o judaísmo também não é fixa. Transforma-se em um percurso biográfico do indivíduo, que pode assim passar por fases de intensidade variáveis de distanciamento, a fases de reencontro, e vice-versa.

O argumento que justifica então a construção binária do texto é que esta fluidez é precisamente o que está hoje em questão. A crise do modelo republicano somada à importação na França do conflito Israelo-palestinense, tende a reduzir os jogos combinatórios e favorece uma lógica de "posição" ou de "campo" com fronteiras mais rígidas. Esta polarização é vivida em retorno ao nível individual como um conflito interno de convicções e de lealdades.

Insistimos até agora em argumentar que um dos elementos fundamentais da oposição dos modelos, é a leitura que se faz da figura da "dominação" na modernidade. Enquanto o foco sobre

o mal fóbico acompanha uma internalização do judaísmo como mecanismo de defesa, a denúncia do mal hegemônico alimenta ao contrário o sentimento de sintonia com comunidades de destino muito além do judaísmo. Como mostramos, essa oposição tem fundamentos teóricos, religiosos e políticos, mas ela hoje esta contida pela redefinição do contexto geopolítico. Como argumenta Michel Feher, desde a guerra fria, reproduz-se um choque opondo de um lado o anti-totalitarismo e do outro, o anti-imperialismo²⁷. De um lado, faz-se a leitura que o mal histórico é fóbico e encontrou seu paroxismo com o nazismo. Ontem como hoje, sua família política são os totalitarismos, sempre prontos a cobrar um inimigo interior dos momentos de fraqueza da comunidade nacional. Sua manifestação privilegiada é a perseguição de uma comunidade pensada como patogênica, agente infeccioso.

Do outro lado, o mal percebido da história moderna é por excelência a dominação ocidental, que abrange o capitalismo, o colonialismo, a escravidão, etc. Ontem a dominação era hegemônica, hoje é globalizada e tem novos avatares como o liberalismo, os neocolonialismos e imperialismos. Ainda acompanhando Feher, ambas as leituras partem da certeza de que o mal denunciado é a chave essencial de percepção da realidade contemporânea. Ambas fecham-se num argumento que passa a ser exclusivo e qualquer outra preocupação parece distração e tempo perdido, ou pensa-se que oculta o verdadeiro perigo. Assim permanece uma incapacidade histórica em perceber o ponto de vista do outro. Existe, porém, uma ruptura nesta continuidade histórica: ontem, a oposição do anti-totalitarismo contra o anti-imperialismo era sustentada por “heurísticas”, visões ideológicas “positivas” do mundo. De um lado, a construção do socialismo, do outro a emancipação do indivíduo num mundo livre. Hoje, as oposições ideológicas continuam, mas seriam muito mais sustentadas pela denúncia de um “eixo do mal” (encarnado pelo lado oposto) e de suas vítimas do que por um projeto de sociedade.

Ora, a partir da década dos 90, o conflito israelo-palestinense passa a ser o contexto privilegiado onde este “choque” se reterritorializa e se fecha neste jogo vitimatório. Muito esquematicamente, o campo do antitotalitarismo passa a ser simbolizado pelos defensores de Israel que denunciam as perseguições fóbicas do mundo árabe. O campo do anti-imperialismo é reivindicado pelos defensores da Palestina que denunciam a fusão dos interesses Israelenses e Norte-americanos rumo à “colonização” dos territórios “ocupados” em específico, e do mundo em geral. Como mostra Feher, a força heurística do conflito israelo-palestinense esta na sua incrível capacidade de transferência para outros contextos: as perseguições étnicas de Darfour, da ex-Iugoslavia, de Ruanda, a loucura dos integristas islâmicos encarnam a leitura da fobia que

serve de chave analítica para todos os defensores de Israel. As guerras do Iraque, a globalização da crise financeira, a discriminação das minorias étnicas na Europa, as desigualdades planetárias norte-sul alimentam a leitura de uma dominação neocolonial que serve de chave para os defensores da Palestina.

No caso da França, este valor exemplar e simbólico do conflito israelo-palestinense consiste em quanto mais ele ainda pode ser transposto de forma plausível, como chave de leitura dos conflitos sociais no solo nacional. À denúncia de neocolonialismo feita pelos “Indígenas da República” corresponde o protesto contra a nova “judeofobia” feito pelas associações judias. As perseguições dos “colonizados” da Palestina são diretamente traduzíveis nas discriminações percebidas pelos jovens magrebinos na antiga metrópole colonial. A “intifida” dos subúrbios na França é diretamente interpretável a partir da resistência nos territórios palestinos em Gaza ou na Cisjordânia. Por sua vez, os atos anti-semitas perpetuados pelos jovens magrebinos podem diretamente ser interpretados como provas da globalidade do mal fóbico e da necessidade de lutar pela comunidade assediada. Mais ainda, existe no campo político nacional atores que encarnam de forma plausível a uma ou a outra figura histórica do mal. O partido da Frente Nacional, a extrema-direita, com seu discurso fazendo da imigração o mal que destrói por dentro a unidade nacional, inscreve-se claramente na tradição discursiva da fobia. Por sua vez, a tentativa de fazer reconhecer pelo voto parlamentar “o papel positivo” da colonização é particularmente provocativa aos olhos dos ativistas que militam para um “dever de memória”.

Enfim, esta tradutibilidade dos conflitos geopolíticos para as tensões sociais nacionais não é somente plausível, mas organiza e alimenta de fato uma polaridade nos espaços locais. É o que relata o artigo de Maud S. Mandel publicado nesta revista a propósito das relações entre judeus e muçulmanos durante a Guerra do Golfo de 1991²⁸ na cidade de Marselha. Breves notícias se multiplicam relatando a dificuldade de ensinar a história do conflito israelo-palestinense nas escolas, tais como essa tirada do jornal *Le Parisien* de 20/02/2010: “altercação da aluna Zeyneb de 16 anos com o seu professor de História, em 29 de janeiro, após uma aula no dia anterior, onde o professor havia discutido a criação do Estado de Israel e a colonização dos territórios palestinos. Zeyneb disse que ficou “chocada, mesmo indignada” com as palavras de seu mestre. No dia seguinte, ela decide ir com uma camiseta na qual está inscrito ‘Free Palestine’ ”²⁹. Enquanto isso, o Ministério da educação multiplica as diretrizes sobre a melhor forma pedagógica de ensinar o conflito.

Em resumo, a crise do modelo nacional amplia-se à medida que leituras concorrenciais e particularistas da questão social ganham força. Neste movimento, entendemos que o desafio ao

qual se vê confrontada a população judia não é tanto como de uma “concorrência das vítimas” numa paisagem social etnicizada, mas de uma competição pela definição dos males, a partir dos quais se define quem é e quem não é vítima – e quem é opressor. Os judeus, a vasta maioria, que até agora recusaram entrar num comunitarismo de sofrimento para abraçar o universalismo republicano, encontram-se hoje marcados pelos que os destinam de qualquer forma à figura histórica da dominação hegemônica. Ou seja, existe uma dinâmica de inversão da carga da prova, onde para o judeu, a questão não é de ser ou não vítima, mas cada vez mais de atestar sua não cumplicidade com os neo-colonialismos. E ele tem que fazer isso a partir de um discurso de distanciamento com Israel. Para assumir, nos moldes de Derrida, uma postura antiimperialista junto à comunidade agora globalizada de sofrimento, ele tem doravante que assumir publicamente um judaísmo um pouco vergonhoso, como a geração dos franceses pós-descolonização viveu com mal-estar sua identidade nacional.

Conclusão

Esta realidade nos remete à pergunta do livro de Didier e Eric Fassin: Da questão social à questão racial”?, pergunta esta que pode ser feita conseqüentemente a propósito da população judia.

Tentamos mostrar que de fato, cresce uma nova heurística concorrente à narrativa republicana da “inserção” e da “mixidade social”. Uma heurística onde o social é percebido como tecido de comunidades densas, sedimentadas por ontologias étnicas, religiosas, culturais. Ao contrário do discurso que prevalece na França, essas comunidades não devem ser percebidas como regressivas, no sentido político do (re) fundamentalismo. Na hora da globalização, elas se fortalecem num balanço permanente entre o espaço local e a rede mundial. Talvez, em seu medo que o “comunitarismo” seja um impedimento a respirar este “ar fresco da humanidade” tão importante para Voltaire, a França não se deu conta ainda que essas comunidades estão de fato abertas aos quatro ventos da mundialização. Além do, mas, elas se beneficiam claramente da retórica promovida pelos órgãos internacionais em favor da “diversidade” e das “minorias”. Frente à nova *political correctness* do “direito à diferença”, a posição francesa soa no mínimo como crispada, à imagem de sua lei dita do “véu muçulmano”, amplamente mal compreendida na

comunidade internacional. Inscrita nesta dinâmica geral que Manuel Castells chama de “retorno das identidades”, a volta ao “judaísmo real” de parte da população judia deixaria de aparecer como a face negativa e reativa de uma nova judeofobia para afirmar-se como a face afirmativa e proativa de uma identidade reencontrada. Nesta perspectiva, a “comunidade judia” surgiria, conforme desejava Benny Lévy, como uma emancipação do assimilacionismo francês, 220 anos após a declaração do Duque de Clermont Tonnerre. Paradoxalmente, esta comunidade reencontrada perderia sua radicalidade histórica, pois se encontraria acolhida no amplo reconhecimento do fato étnico como modo de participação ao que seria a nova democracia multicultural.

Porém, tal análise “encantada” do fato comunitário, assim inscrita no paradigma do “reconhecimento” definido por Axel Honneth, marca rapidamente o passo. Uma leitura “desencantada” apontaria para o contexto de crise e de tensão do qual surge a tentação comunitária judia. Lembraria que parece mais como uma barreira defensiva do que como um caminho espiritual e filosófico que se percorre com o entusiasmo do *“coming home”*. Se se aceita a análise da concorrência dos males como chave de leitura das múltiplas transposições do conflito israelo-palestinense, inclusive no solo francês, então uma comunidade judia afirmada, não poderia ser uma comunidade como as outras no éden conceitual do multiculturalismo. Seria percebida como uma comunidade oposta às outras. Os usos e abusos da retórica antiimperialista das minorias, como a jovem Zeyneb e sua camisa *“Free Palestine”*, fizeram da libertação da Palestina o símbolo de luta contra o Ocidente, que só deixariam a tal comunidade judia inscrever-se no campo da denúncia antifóbica, segurando para si, através do exemplo de Israel o campo da luta contra os neo-colonialismos.

Não há dúvida que faria também o jogo da nova ortodoxia judia que não esperou as violências urbanas para iniciar um movimento de fechamento, e que encontra na denúncia da fobia um argumento já pronto. Seja lá o que for, a escolha do retorno logo se revestiria de uma tonalidade trágica; a mesma já utilizada pelo estado de Israel para convidar os judeus a fugirem da França e a voltarem para Israel. Em todo caso, o caminho aberto por Levinas e percorrido por Derrida de um “ser para o outro” seria travado. Num multiculturalismo tumultuoso, o intelectual judeu só poderia falar em nome de sua “comunidade”.

Afinal, o contexto francês já apresenta em si vários elementos objetivos de desconstrução dos antagonismos binários. No debate crítico sobre as discriminações raciais, descobre-se com evidência que o discurso fóbico da extrema-direita é muito mais voltado para os árabes muçulmanos do que para os judeus. Simetricamente, os jovens magrebinos que vão visitar a

família no *bled* durante as férias de verão, descobrem na onipresença das mídias, músicas e produtos dos países do Golfo Pérsico, que as dinâmicas hegemônicas são reversíveis. Sobretudo, todas as pesquisas estatísticas e sociológicas apontam para o fraco peso explicativo do fato étnico comunitário na conflitualidade social. Não existe uma “intifada dos subúrbios”, e não existe um ator estratégico judeu. Os indicadores apontam todos para a forte integração das novas gerações de migrantes: práticas culturais, alimentares, sociabilidade, partilha de códigos e valores, escolha do par. Ao mesmo tempo, apontam para a fraca e desigual inserção profissional e econômica, ainda agravada pela crise.

Não se trata de negar a importância crucial da questão do “reconhecimento” da diferença cultural ao resumi-la classicamente a uma questão de redistribuição. Há que evidenciar também sua dimensão política, ou seja, admitir que ela não seja somente privada. Ainda mais, sua politização é de fato a condição para enfrentar os mecanismos discriminatórios por ela suscitados. Porém, esse realismo não implica que a diferença cultural, étnica, religiosa deva ser a base de redefinição da democracia e da cidadania. Existe uma diferença entre uma política de afirmação cultural e uma política pela cultura. Por isso, há uma grande necessidade de não levar o essencialismo militante ao pé da letra, de não confundir a afirmação da irredutibilidade cultural como meio de acesso ao político, com o diferencialismo cultural em finalidade do jogo político. O “dever de memória” é antes de tudo uma “memória do dever” que populações na margem do jogo social querem despertar: o dever da nação de fazer valer seus princípios de igualdade e de solidariedade.

Por ter entendido que não valeria incentivar uma transformação multiculturalista do jogo democrático, a imensa maioria da população judia da França, apesar deste “clima geral”, reafirmou sua adesão ao princípio de laicidade. Foi o que fez em 2008, Richard Prasquier, presidente do CRIF (Comitê Representativo das Associações Judias), ao afirmar:

Para os judeus, a lei da separação trouxe a neutralidade benevolente que garantiu a igualdade e inventou soluções empíricas para problemas específicos. Naturalmente, a situação se alterou e a boa vontade não pode ser decretada. Mas, para nós, essa lei é parte da identidade “superego” que nos une à República. Eu sou um firme defensor da laicidade ³³.

Notas:

-
- ¹ http://www.immigration.gouv.fr/spip.php?page=dossiers_them_org&numrubrique=311
- ² <http://www.debatidentitenaionale.fr/organisation/les-objectifs-du-debat.html>
- ³ Schnapper Dominique, *La communauté des citoyens*, Gallimard, 1994
- ⁴ Duque de Clermont-Tonnerre, *Discours contre la discrimination à l'égard des bourreaux, des comédiens, des protestants et des juifs*, 23 décembre 1789.
- ⁵ Paul Aussaresses, *Services spéciaux, Algérie 1955-1957 : Mon témoignage sur la torture*, Perrin, 2001
- ⁶ É somente em 2005, durante uma visita a Setif que o Embaixador da França reconhece os massacres.
- ⁷ <http://www.legifrance.gouv.fr/WAspad/UnTexteDeJorf?numjo=JUSX9903435L>
- ⁸ Olivier pétré-grenouilleau *Les traites négrières : essai d'histoire globale* Paris, Gallimard, 2004
- ⁹ <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000264006&dateTexte=>
- ¹⁰ http://www.algeria-watch.org/fr/article/hist/colonialisme/loi_23_fevrier_2005.htm
- ¹¹ François Bédarida, « La mémoire contre l'histoire », *Esprit*, juillet 1993
- ¹² <http://collectifddm.free.fr/collectif.htm>
- ¹³ <http://www.indigenes-republique.org/spip.php?rubrique77>
- ¹⁴ A expressão é de Ernest Renan in *Qu'est-ce qu'une nation?* Palestra proferida na Sorbonne, 11 de março de 1882.
- ¹⁵ Michel Wieviorka, *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, *La Découverte*, Paris, 1993
- ¹⁶ Didier Fassin et Éric Fassin, *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française. La Découverte*, Paris, 2006.
- ¹⁷ <http://lecran.org/?cat=6>
- ¹⁸ Milena Doytcheva, *Une discrimination positive à la française ? Ethnicité et territoire dans les politiques de la ville*, *La Découverte*, Paris, 2007.
- ¹⁹ Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*. Paris, Stock, 2008
- ²⁰ <http://www.editions-verdier.fr/v3/auteur-levy-5.html>
- ²¹ Benny Lévy, *Le Nom de l'homme : dialogue avec Sartre*, Verdier, 1984
- ²² Benny Lévy, *Le Logos et la lettre Philon d'Alexandrie en regard des pharisiens*, Verdier, 1988.
- ²³ Benny Lévy, *Le Meurtre du Pasteur, critique de la vision politique du monde*, Verdier, 2002

- ²⁴ Lévy, Benny, *Visage Continu - La Pensée Du Retour Chez Emmanuel Lévinas*, Editions Verdier, Paris, 1998
- ²⁵ Derrida, Jacques. A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas. In: *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 229-249.
- ²⁶ Derrida, Jacques, *Gramatologia*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1973.
- ²⁷ Michel Wieviorka. *La Tentation antisémite : haine des juifs dans la France d'aujourd'hui*. Paris, Robert Laffont, 2005, 452 p
- ²⁸ Rafael Elmaleh, *Une Histoire de l'Education Juive Moderne en France*, Biblieurope, 2006
- ²⁹ Collectif, *Antisémitisme : l'intolérable chantage Israël-Palestine, une affaire française ?*, La Découverte, Paris, 2003.
- ³⁰ Michel Feher, Le Proche-Orient hors les murs. Usages français du conflit israélo-palestinien, in Didier Fassin et Éric Fassin, *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*. La Découverte, Paris, 2006.
- ³¹ Cf. artigo de Maud S. Mandel presente nesta edição
- ³² <http://www.leparisien.fr/societe/exclue-pour-un-tee-shirt-pro-palestinien-20-02-2010-822761.php>
http://www.crif.org/?page=articles_display/detail&aid=10572&artyd=2

A guerra bate à porta:

Relações entre judeus e muçulmanos em Marselha durante a Guerra do Golfo (1991)ⁱ

Maud S. Mandel

No dia 2 de agosto de 1990, o Iraque invadiu o Kuwait, desencadeando a primeira crise no Golfo Pérsico. No mês de janeiro de 1991, diante do fracasso das sanções econômicas da ONU em forçar a retirada do Iraque, os Estados Unidos e uma coalizão de trinta e quatro nações invadiram o país. Embora Israel não tenha participado, esta breve guerra – finda em 28 de fevereiro – não pôde deixar de atingir o permanente conflito árabe-israelense. Não apenas o presidente do Iraque, Saddam Hussein, decidiu jogar mísseis em Tel Aviv, dando início a uma crise secundária acerca do potencial envolvimento de Israel, como também apelos à solução da questão palestina como parte de um arranjo regional circularam amplamente. Para muçulmanos e judeus, observando de longe os acontecimentos, a Guerra do Golfo tornou-se então mais do que um conflito ligado à independência do Kuwait, a direitos sobre o petróleo ou ao imperialismo ocidental. Tornou-se, em vez disso, um termômetro das relações judaico-muçulmanas ao redor do mundo.

Em nenhum outro lugar isto ficou mais evidente do que na França, o único país, além de Israel, em que populações judias e muçulmanas significativas ainda vivem muito próximas umas das outras. Com cerca de 4 a 5 milhões de muçulmanos e 600.000 judeus concentrados em um pequeno número de cidades, a França preparava-se para sua própria crise. De fato, com a aproximação do prazo de retirada estabelecido pela ONU em 15 de janeiro, jornalistas, líderes comunitários, informantes da polícia, membros do governo e o senso comum temiam que a Guerra do Golfo fosse para a França, e líderes religiosos cristãos, judeus e muçulmanos realizaram cerimônias em conjunto, na esperança de prevenir conflitos inter-étnicos.¹ SOS Racismo, a associação anti-racista que ganhou fama ao reunir muçulmanos e judeus em meados da década de 80, sofreu uma séria divisão, dado que vários de seus fundadores – intelectuais judeus conhecidos – romperam diante da postura pacifista da organização a respeito da guerra.²

“Todo nosso trabalho de reunir as comunidades corre o risco de ser perdido”, lamentou o comediante argelino Smaïn, diante da crescente tensão.³

À medida que a guerra avançou, contudo, a violência inter-étnica não aumentou significativamente, levando comentaristas a explicar por que o pior não havia acontecido.⁴ De acordo com um jornalista, uma herança cultural comum e “memórias nostálgicas de relações cordiais no Magreb” podem ter ajudado a acalmar os ânimos.⁵ Outros enfatizaram os múltiplos apelos de líderes muçulmanos e judeus pela paz e a cultura nacional francesa que sobrepõe a cidadania ao particularismo étnico.⁶ Outros, ainda, chegaram a acusar a mídia de exagerar rivalidades inter-étnicas, em primeiro lugar. “A sociedade francesa não está à beira de uma guerra civil”, declarou o sociólogo Adil Jazouli.⁷

Como podemos então compreender as relações entre judeus e muçulmanos durante a Guerra do Golfo? Havia uma guerra civil iminente? Em caso positivo, o que manteve os ânimos sob controle? Em caso negativo, como explicar o medo crescente? Este artigo tratará destas questões ao focar as relações entre judeus e muçulmanos em Marselha. Cidade portuária cosmopolita, Marselha contava em 1991 com aproximadamente 100.000 muçulmanos e 80.000 judeus.⁸ Embora Paris abrigasse substancialmente mais indivíduos de ambos os grupos, o cenário urbano de Marselha, que punha as duas populações em maior contato, e sua proximidade com o Golfo e com o Norte da África – região esta que estava passando por consideráveis distúrbios relacionados à guerra (e à qual muitos dos muçulmanos e judeus de Marselha estavam ligados) – levaram muitos a acreditar que um conflito inter-étnico era inevitável.⁹ Um “exército de jornalistas invadiu a cidade”, observou o Rabino-Chefe, “[onde] esperavam um confronto violento entre árabes e judeus.”¹⁰

Como em outros lugares, contudo, estas previsões lúgubres mostraram-se equivocadas. O que preveniu o “inevitável”? Talvez a explicação resida nas hipóteses que se baseiam no clima geralmente pacífico de Marselha, que focalizam desde o tempo ensolarado da cidade até sua geografia urbana coesa.¹¹ Mas ainda que o cenário social único de Marselha tenha encorajado a convivência inter-étnica pacífica, a crise no Golfo fornece pistas adicionais ao porquê das relações terem se mantido calmas. Em particular, o monitoramento de minorias, especialmente muçulmanos que, como se temia, simpatizassem com Saddam, influenciou os eventos. No início de janeiro, temores de terrorismo internacional e violência em bairros de imigrantes levaram o Ministério do Interior a implementar o Plano *Vigipirate*, aumentando a vigilância em aeroportos,

prédios oficiais, locais de aglomeração pública e sobre os muçulmanos franceses.¹² Embora diversos membros do governo, incluindo o Presidente Mitterrand, insistissem que residentes muçulmanos que respeitavam as leis não tinham nada a temer, a insegurança foi geral.¹³ Ao contrário, para os judeus, tão freqüentemente acusados de dupla lealdade, a Guerra do Golfo representou uma agradável mudança. Ainda que preocupados com o destino de Israel, eles apoiaram a decisão da França de se aliar à coalizão. Desta forma, enquanto muçulmanos ficavam cada vez mais apreensivos, judeus experimentavam um sentimento crescente de segurança. Estas posições divergentes tiveram um impacto marcante nas relações inter-comunitárias.

A crise da Guerra do Golfo em Marselha desenvolveu-se em duas fases. A primeira começou em agosto e tornou-se intensa à medida que o ultimato da ONU para retirada se aproximava. Durante este período, tanto muçulmanos como judeus de Marselha esperavam que a guerra pudesse ser evitada e temiam que, se não o fosse, a vida urbana sofreria. Na segunda fase, da eclosão da guerra até o começo de fevereiro, as relações tornaram-se mais e mais tensas. Embora líderes de ambos os lados pedissem calma, aparentemente estabilizando crescentes tensões inter-étnicas, a calma ocultava diferenças pungentes. Se uma “guerra civil” era improvável, as tensões inter-étnicas eram palpáveis e produziam um impacto duradouro na cidade.

Tensões Crescentes

De agosto a meados de janeiro, quando a guerra ainda parecia evitável, o debate público sobre o Kuwait permanecia relativamente brando em Marselha. Ao exprimir suas opiniões, judeus e muçulmanos divergiam, como era de se esperar, sobre possíveis soluções e potenciais repercussões para palestinos e israelenses. Entretanto, tais perspectivas ficavam normalmente em segundo plano diante da preocupação comum em torno das conseqüências negativas da Guerra do Golfo em casa. Em suma, judeus e muçulmanos reagiram aos primeiros eventos através do prisma de seu ambiente urbano compartilhado.

A fusão entre o internacional e o local emergia imediatamente nas reações judias, enquanto inquietações acerca da segurança de Israel misturavam-se a preocupações com a potencial violência em casa. Até o início de janeiro, Israel não tinha mobilizado seu exército, o

que levou muitos judeus em Marselha e pelo mundo a ansiar que Israel ficasse de fora. Contudo, com um conflito armado cada vez mais provável, os judeus de Marselha começaram a temer o terrorismo e a violência inter-comunitária. Tais temores eram tão evidentes que o *Consistoire* de Marselha, braço local da instituição religiosa central da comunidade judaica francesa, estabeleceu um sofisticado aparato de segurança. Além disso, líderes judeus pediram às autoridades de Marselha permissão para armar figuras comunitárias importantes. A preocupação com repercussões locais da guerra também arrefeceram inicialmente as esperanças judias quanto à participação da França na coalizão americana. Alguns líderes judeus discretamente observaram que qualquer intervenção poderia ser interpretada como apoio a Israel, fornecendo um incentivo inevitável ao antissemitismo local. Da mesma forma, membros locais do *Conseil Représentatif des Institutions Juives de France* (CRIF), o órgão político de coordenação dos judeus franceses, temiam que o antissemitismo fosse alimentado por uma tendência anti-israelense da mídia. Embora ainda não houvesse violência doméstica nem internacional, os judeus de Marselha já se viam como vítimas potenciais do drama político internacional.¹⁴

A população de Marselha em geral também reagiu ao conflito como se sua cidade fosse se tornar um dos campos de batalha. Com a proximidade do ultimato da ONU, açúcar, óleo e massas começaram a desaparecer dos supermercados, e o comentário público focava sempre mais nas repercussões locais de um conflito internacional. Segundo um residente, “Não há polícia suficiente para nos proteger”. Outro comentou: “Caso os iraquianos cheguem a atacar Israel, o conflito irá inflamar-se e os árabes aumentarão o terrorismo na França.”¹⁵ Particularmente nos bairros imigrantes do norte de Marselha, a xenofobia, por parte de moradores não-muçulmanos, era palpável. “Nós compramos açúcar, os árabes compram balas”, salientou um informante da polícia. De acordo com outro, “caso [a guerra] exploda, a polícia e o exército não conseguirão fazer nada aqui.”¹⁶ Aqui, o medo do terrorismo importado mesclou-se com antigos preconceitos anti-muçulmanos ao prever a violência em Marselha.

No entanto, sentimentos anti-muçulmanos por si só não explicam a crescente preocupação, já que muçulmanos estavam igualmente amedrontados, armazenando provisões como seus vizinhos e evitando manifestações pacifistas onde poderiam atrair atenções. De fato, como será esclarecido, os muçulmanos – ainda mais que seus vizinhos judeus e não-judeus – temiam as conseqüências de uma guerra no Oriente Médio em suas vidas diárias (e em seus países

de origem). Ainda que alguns simpatizassem com Hussein por sua postura anti-americana e anti-israelense, a maioria esperava que a guerra fosse evitada.¹⁷

Considerando o tamanho e a diversidade da população muçulmana de Marselha, não houve inicialmente um consenso em como reagir. O ataque iraquiano contra uma outra nação islâmica significava que o mundo árabe no geral discordava a respeito da solução potencial do conflito; assim, a maior parte dos países árabes juntou-se à coalizão liderada pelos americanos. Estas divisões manifestaram-se na população muçulmana da França primordialmente em termos de gerações. Destarte, muçulmanos mais velhos, com uma longa história em Marselha, defendiam em geral a posição internacional da França e expressaram publicamente pouco apoio a Saddam. Muçulmanos mais jovens e imigrantes recém-chegados adotaram uma linha mais dura, levando a polícia a prever que 90 por cento dos jovens muçulmanos se recusariam a apresentar-se em suas unidades militares no caso de uma convocação geral. A Polícia também temia “uma certa arrogância entre jovens muçulmanos, como o grupo que passava de carro em frente à *caserne des marins-pompiers* de Plombières fazendo gestos imitando o corte de garganta para as sentinelas.”¹⁸ Refletindo preconceitos de policiais mais do que qualquer postura geral de jovens muçulmanos, tais comentários revelam contudo preocupações acerca do impacto doméstico da guerra. Estes temores foram reforçados quando alguns comerciantes alegaram ter sofrido ameaças de jovens do Magreb, e, em 12 de janeiro, quando alguns estudantes muçulmanos atacaram colegas que apoiavam os Estados Unidos contra o Iraque.¹⁹

Se tais incidentes, entretanto, sugerem que alguns jovens muçulmanos sentiam-se encorajados pela incursão de Saddam no Kuwait, mais dramáticos foram os esforços de líderes comunitários e religiosos para preservar a paz cívica. Ainda que inicialmente tenham sido unânimes em afirmar que Saddam Hussein havia lhes conferido “honra e dignidade”, a maioria “recusou-se a discutir os méritos do conflito ou fazer um juízo categórico”. De fato, como aqueles líderes judeus que temiam o recrudescimento do antissemitismo, os líderes muçulmanos reagiram à crise no Golfo supondo que a xenofobia seria uma reação inevitável e esforçando-se para apaziguar os ânimos da comunidade. Assim, imãs locais aproveitaram a última sexta-feira antes do ultimato para pedir paz, como fez o *Conseil National des Français d’Origine Arabe* no dia 16 de janeiro. Embora muçulmanos individualmente criticassem a posição da França e proclamassem apoio ao Iraque, tais apelos permaneceram isolados, dado o temor de líderes comunitários de que “degenerassem” e se tornassem “uma fonte de complicações.”²⁰

Pedindo calma igualmente estava a Marseille-Espérance, uma organização multiconfessional criada em 1990 pelo prefeito Robert Vigouroux. Sob seus auspícios, representantes de várias comunidades religiosas de Marselha – incluindo Jacques Ouaknin, Rabino-Chefe, Mohand Alili, presidente da Associação Cultural Islâmica e líder da Grande Mesquita de Marselha, Abdelhadi Doudi, presidente da Liga Islâmica de Marselha e Bachir Dahmani, presidente da Federação Regional de Muçulmanos do Sul da França – planejaram um culto ecumênico conjunto no dia 17 de janeiro.²¹ Ainda que esforços multiconfessionais não fossem exclusividade de Marselha, o fato de Marseille-Espérance existir desde antes da guerra e manter uma relação oficial com o gabinete do Prefeito deu à cidade um poder simbólico distinto.²²

Seja como resultado direto destes pedidos ou como reflexão de temores maiores de que o tecido inter-étnico de Marselha estivesse em risco, a cidade ficou calma antes da invasão. No agitado 15 de janeiro, bares nos *quartiers populaires*, geralmente freqüentados por um misto de clientes europeus e muçulmanos, ficaram tranquilos, apesar de alguns incidentes isolados. Além disso, diretores de conjuntos habitacionais na zona norte de Marselha não relataram nenhum “sentimento de exasperação na comunidade muçulmana, incluindo os jovens.”²³ Apesar de judeus e muçulmanos terem expectativas diferentes quanto à resolução do conflito, estas importavam menos do que manter o equilíbrio étnico de Marselha.

A Eclosão Da Guerra

Imediatamente após a invasão pela coalizão, a maioria dos residentes da cidade preferiu ficar quieta, continuando a estocar suprimentos. Se o clima externo permanecia calmo, o cenário local tinha, no entanto, mudado. Os judeus, freqüentemente acusados desde 1967 de lealdade dupla ao questionar a política francesa para o Oriente Médio, achavam-se agora no lado “certo” da orientação política internacional do país. Muçulmanos, ao contrário, sentiam-se cada vez mais inseguros à medida que sua fidelidade era questionada, uma mudança que inevitavelmente influenciou a evolução das relações entre judeus e muçulmanos.

Para os judeus, a mudança não foi imediatamente aparente, já que a invasão intensificou o temor de violência local, e líderes comunitários não fizeram declarações públicas de nenhum tipo.

Ademais, a frequência a cerimônias religiosas diminuiu, em contraste marcante com Paris, onde a principal sinagoga ficou lotada em uma vigília de orações pró-Israel em 14 de janeiro. Claramente, o sentimento de que a guerra poderia bater à porta de casa ainda era aparente. Todavia, ao contrário dos dias precedentes, os judeus de Marselha começaram a confortar-se com a posição internacional da França. O medo inicial de um crescente antissemitismo deu lugar ao alívio pela entrada da França na coalizão. Ainda atentos aos eventos internacionais e esperando que o exército israelense ficasse em casa, os judeus, no entanto, começaram a sentir-se aos poucos mais confortáveis, fato que se tornou visível nos dias que se seguiram.²⁴

Para os muçulmanos, a invasão foi qualquer coisa, menos apaziguante; a decisão do governo de aderir à coalizão desapontou a muitos, especialmente – como vimos – jovens muçulmanos, e motivou agitação. Inicialmente, porém, para seus vizinhos judeus, era unicamente evidente a notável tensão que acompanhou a eclosão da guerra. Líderes religiosos e comunitários não se pronunciaram publicamente. Em Aix, a frequência às orações foi baixa, e na universidade não se viam sinais de panfletos ou reuniões. Em Marselha, ruas comerciais em áreas muçulmanas estavam virtualmente vazias, e, segundo a polícia, o “clima [era] muito tenso.”²⁵

A raiva pela mudança no cenário internacional, contudo, era palpável. “Os muçulmanos estão atentos à evolução dos eventos”, relatou a polícia, “e céticos quanto à objetividade da mídia ocidental em dar notícias”²⁶. Este ceticismo foi movido pelo apoio tácito a Saddam entre jovens muçulmanos que se orgulhavam de sua disposição para enfrentar as nações mais poderosas do mundo. Como um estudante colegial parisiense afirmou, “Saddam é um árabe excluído por todos – como nós, em nossas cidades. Pela primeira vez, não nos sentimos humilhados, mas, pelo contrário, defendidos. Estamos discutindo em iguais condições com os grandes poderes”. Para muitos jovens muçulmanos franceses, então, a postura de Hussein fornecia um símbolo potente para suas próprias lutas pela inclusão cívica. O início da década de 1990 foi marcado por um crescente interesse na causa palestina, conforme a juventude muçulmana nascida na França procurava um meio de expressar seu próprio sentimento de opressão. Como observou Kader Selmet, presidente da organização sócio-cultural *Emergence* em Nanterre, “hoje em dia, a causa dos *beurs* é a Palestina. Ela chega a sobrepujar questões de racismo, emprego e habitação”²⁷. Considerando que Yasser Arafat foi um dos poucos líderes árabes que apoiou a invasão iraquiana e que os ataques de Saddam Hussein contra o Ocidente incluíam graves denúncias a respeito da condição dos palestinos, a ligação entre a guerra e a opressão palestina era bastante palpável.

Em Marselha, o sentimento pró-palestino também marcava a cultura jovem e juntou-se à guerra de Saddam. Como notou um residente muçulmano de 23 anos, “não o apoiamos 100%, mas encontramos nele o melhor defensor do povo palestino”. Aqui, a esperança de encontrar um herói fundiu-se ao apoio a Saddam e aos palestinos – apoio este manifestado nas vendas da fita com a canção “Vas-y Saddam”, do cantor argelino Mohamed Mazouni, em cuja capa Pascal era substituído por Hussein na nota de 500 francos. De acordo com um comerciante local, trezentos cassetes haviam sido vendidos em quinze dias, um recorde para a distribuidora.²⁸

Sem a menor surpresa, o apoio crescente a Hussein entre os muçulmanos jovens levou a tensão com os judeus franceses. Deste modo, professores relataram o aumento de conflitos inter-étnicos nas escolas com grupos mistos, e o número de incidentes violentos aumentou. No dia 20 de janeiro, por exemplo, estudantes muçulmanos atacaram alguns jovens judeus parisienses enquanto gritavam “Saddam Hussein”. Em 16 de janeiro, membros do movimento juvenil sionista de direita Betar atacaram um estudante tunisiano por distribuir panfletos na Universidade de Paris – Tolbiac, e uma porção de instituições religiosas judaicas foram vítimas de vandalismo após a invasão. Nos primeiros quinze dias de guerra, houve aproximadamente trinta incidentes anti-islâmicos e quarenta anti-judaicos pelo país.²⁹

Em Marselha, tal tensão era aparentemente notável. Segundo um repórter, “Marselha, uma cidade aberta, diversa e viva, testemunhou uma repentina mudança de ares. Ela contorceu-se diante das tempestades que a guerra traria: medo de ataques e confrontos entre comunidades”.³⁰ Neste clima, rumores anti-americanos e anti-sionistas começaram a ligar a política americana para o Oriente Médio à influência dos judeus. “Nada diferencia um judeu americano de um judeu israelense”, disse um informante muçulmano à polícia³¹. Notavelmente, no dia 18 de janeiro, o imã da mesquita de Madrague Ville, Abdelhadi Doudi, convocou os muçulmanos a se unirem contra “o lobby judaico que domina o Ocidente, os Estados Unidos e a França”. De forma preocupante, ele insistia que a “coexistência pacífica” entre muçulmanos e judeus era impossível e que era necessário “persegui-los até que desapareçam”³². Do mesmo modo, circulava um panfleto declarando que muçulmanos e judeus eram eternos inimigos. Embora estes panfletos fossem atípicos e circulassem fora de Marselha propriamente, a polícia registrou que “a situação é tal que o menor incidente poderia levar a confrontos intra - e extra-comunitários”³³. Observadores muçulmanos temiam que se Israel entrasse na guerra “haveria inevitavelmente mais tensão e risco de perda de controle [*derapages*]”³⁴. Com este ambiente, a cerimônia ecumênica previamente

marcada para 17 de janeiro foi cancelada. Em seu lugar, líderes religiosos importantes, reunidos em um encontro reservado, pediram fraternidade à população de Marselha e posaram de mãos dadas em uma fotografia publicada nos jornais locais daquele dia.³⁵

Preocupada com o clima tenso, líderes muçulmanos nacionais enfatizaram a multiplicidade de pontos de vista existente na comunidade muçulmana, insistindo (corretamente) que os muçulmanos franceses formavam uma população heterogênea. Daniel Youssouf Leclercq, presidente da Federação Nacional dos Muçulmanos da França, por exemplo, observou que “esta não é [apenas] uma questão muçulmana. Há muçulmanos de ambos os lados.”³⁶ Localmente, tais reações repercutiam entre muçulmanos franceses de segunda geração, como Said Merabti, representante da *France Plus*, que instou seus correligionários a não protestar e a deixar que o presidente francês correspondesse aos anseios dos muçulmanos por justiça.³⁷ Tais comentários eram o reflexo de uma complexa realidade social na qual uma divisão entre gerações levou muçulmanos radicados na França havia muito tempo a apoiar a decisão do governo de juntar-se à coalizão. Mais interessante, contudo, era a postura dos líderes comunitários que tinham previamente adotado uma linha dura em relação à posição da França na guerra, e que agora começavam a mudar de tom. Durante uma cerimônia no dia 18 de janeiro, por exemplo, Alili, que havia anteriormente condenado a presença dos Estados Unidos na “Terra Santa”, defendeu a França, recomendou calma e voltou seu ataque contra “os governos árabes envolvidos no conflito”³⁸. Da mesma forma, tentando conter a crescente tensão, a Rádio Gazelle, uma emissora comunitária dirigida ao público muçulmano francês, recusou-se a tocar a canção de Mazouni que apoiava Saddam, atitude copiada pela Rádio Soleil, de Paris.³⁹

Foi em meio a este clima tenso que o Iraque atirou mísseis Scud contra Tel Aviv. Dada a retórica inflamada dos dias anteriores, seria plausível esperar que imagens televisivas de israelenses com máscaras anti-gases e palestinos eufóricos acenderiam a tão temida guerra inter-étnica em Marselha. Curiosamente, porém, a reação pública foi pequena. No entanto, o impacto da situação política em transformação era bastante evidente. Os judeus manifestaram uma profunda dor pelo ataque, como era esperado. Considerando que muitos tinham família em Israel, apelos por vingança circularam amplamente, ainda que em âmbito privado, e os diretores do CRIF pediram moderação no tocante a qualquer discussão sobre a situação do Oriente Médio. O amplo apoio do Ocidente e a opção de Israel por não retaliar tornaram este conselho mais fácil de ser seguido, embora, de acordo com a polícia, grande parte dos judeus não apoiassem medidas

que prejudicassem Israel. Na realidade, a raiva pelo bombardeio transformou-se rapidamente em orgulho por Israel não ter respondido à provocação e a esforços substanciais na arrecadação de fundos. Em seguida, líderes de associações sionistas começaram a organizar uma passeata pró-Israel para o dia 28 de janeiro, em frente ao Consulado Geral. Em curto prazo, portanto, a revolta diante do ataque e um sentimento de que as preocupações de franceses e de judeus finalmente coincidiam devolveram a confiança à comunidade judaica de Marselha, o que ficou simbolicamente evidente na determinação de jovens judeus em andar na rua com a quipá.⁴⁰

Os muçulmanos, todavia, não sentiam assim seguros. Após o ataque com Scuds, o apoio público a Saddam certamente cresceu, acompanhado de uma visível sensação de alívio pelo líder iraquiano ter ganhado de volta respeito, após humilhantes perdas na guerra. O incômodo gerado pela apresentação na mídia da destruição do Iraque por bombardeios em comparação à de Israel também foi desmedido. Em geral, contudo, o ataque com Scuds não acabou com o mal-estar que permeava a comunidade muçulmana de Marselha. Pouca coisa mudou: as pessoas ficaram mais discretas, grudadas no rádio e na televisão dentro de casa. A polícia observou muito poucos norte-africanos nas ruas de Marselha, houve uma queda de 60 por cento na atividade comercial e baixa freqüência a cerimônias religiosas, situação esta que se prolongou por semanas. Além disso, o apelo de Hussein por uma Guerra Santa em 20 de janeiro não foi ouvido.⁴¹ Como um habitante marroquino escreveu em uma carta ao Prefeito, após demonstrar preocupação pelo “clima de incerteza que foi provocado” pela guerra, “uma guerra santa não pode jamais ser usada como pretexto para realizar um ataque ou cometer um crime”.⁴² Neste ambiente, alguns imãs franceses criticaram Hussein por dividir o mundo muçulmano.⁴³ Embora a Rádio Islam France anunciasse uma vingança sangrenta pelas vítimas iraquianas e tocasse canções nacionalistas árabes, e aumentasse razoavelmente o número de pessoas viajando para a Argélia, não houve manifestações em público. Ao invés, a Grande Mesquita de Marselha planejou para 21 de janeiro um dia de luto e contemplação, durante o qual se pediu a comerciantes que fechassem as portas e a crianças que não fossem à escola. Ainda que, segundo relatos da polícia, 95 por cento dos comerciantes norte-africanos no centro da cidade tenham participado (como também comerciantes judeus locais, por medo de brigas com os vizinhos), este protesto silencioso foi muito mais brando do que a passeata planejada 28 de janeiro em frente ao consulado israelense.⁴⁴

Considerando o temor de um conflito civil, é notável que a vida comunitária tenha permanecido calma. As rápidas vitórias da coalizão certamente desapontaram um pronto sucesso

iraquiano e todo apoio público a Hussein diminuiu. No final de janeiro, uma pesquisa nacional indicou que 56 por cento dos muçulmanos tinham uma visão crítica de Hussein e apenas 22 por cento expressaram simpatia por ele, estatísticas que sugerem que as previsões iniciais de um apoio em massa ao Iraque pelos muçulmanos franceses estavam erradas. Além disso, e ainda mais importante, uma série de medidas domésticas tinha deixado a população muçulmana da França em alerta. Como observado acima, o Plano Vigipirate já havia aumentado a vigilância a um nível alarmante. Assim, no dia 22 de janeiro, o governo francês expulsou um conhecido ativista argelino juntamente com outros quinze iraquianos, marroquinos, argelinos e libaneses, inflando precipitadamente o sentimento de que os muçulmanos franceses estavam em perigo. De acordo com a mesma pesquisa, 73 por cento dos 582 muçulmanos entrevistados temiam um aumento do racismo e mais dificuldade em encontrar trabalho, 57 por cento temiam expulsões e 58 por cento estavam preocupados com seu futuro.⁴⁵

Tais temores começaram a dominar o radicalismo comunitário. Abdelhadi Doudi, por exemplo, notório por seu discurso incendiário, passou a pedir uma solução pacífica para o conflito. Assim dizia uma declaração da Liga Islâmica de Marselha, da qual ele era presidente: “[Nós] clamamos a todos os muçulmanos a trabalharem pela paz e fraternidade entre todos os grupos étnicos que formam uma única família... Somos todos irmãos”.⁴⁶ Foi uma mudança radical a partir de seu sermão na semana anterior. O medo também manteve os muçulmanos longe da grande manifestação pela paz do dia 26 de janeiro. Como observou um policial local, “o impacto psicológico das expulsões foi muito maior do que se poderia imaginar... há um sentimento de medo e uma atitude de discrição predominantes”.⁴⁷ Panfletos anti-franceses circulando nos bairros do norte da cidade e assinados pela *Amicale des Algériens en Europe* (ADAE) também foi motivo de problemas. Esta organização patriótica argelina negou ser responsável pelos panfletos, insistindo que extremistas franceses estavam circulando tal material para fomentar atitudes anti-islâmicas (versão defendida em matérias de jornais naquele mês). Representantes da ADAE, ao contrário, pediam calma.⁴⁸

Alguns muçulmanos, é claro, insistiam que o medo não deveria determinar as prioridades comunitárias. Em particular, aqueles que representavam uma geração mais nova e politizada, furiosamente denunciavam tentativas de caracterizar os muçulmanos franceses como uma ameaça. Namane Saada, da *Nouvelle Génération*, por exemplo, condenou o Plano *Vigipirate* pelo controle repressivo dos árabes, “que não são todos terroristas”. Esta organização participou

entusiasticamente na manifestação pela paz em Marselha no dia 26 de janeiro, e coletou fundos para auxílio a civis iraquianos.⁴⁹ Tahar Ramani, representante da *Perspectives et Solidarité Arabo-musulmane de France*, protestou na Rádio Galère contra as acusações de dupla fidelidade, ao perguntar, retoricamente: “os três milhões de árabes na França são agentes estrangeiros?” Simpatia pela “nação árabe” e particularmente pelas vítimas civis do conflito não era diferente, argumentava ele, da lealdade judaica a Israel. Para que esta afirmação não fosse mal entendida, ele terminava saudando “a harmonia das comunidades árabe e judaica, que passam por um período difícil”. Alegando que o apelo por calma era exagerado, ele no entanto salientava que a convivência entre todas as comunidades era essencial: “a comunidade árabe-muçulmana francesa, especialmente em Marselha, deseja manter sua identidade com respeito e dignidade. Nós, portanto, conclamamos todas as comunidades a permanecerem calmas diante desta psicose e a respeitarem a todos em sua diversidade de opinião.”⁵⁰

A raiva de Ramani pelas acusações de dupla lealdade e duplicidade de regras de conduta enfatizou, todavia, o valor das relações inter-étnicas pacíficas. De fato, apesar das divergências dentro da comunidade muçulmana acerca da reação mais adequada aos novos desafios domésticos, estes apelos por cooperação logo se difundiram. Em 23 de janeiro, por exemplo, o diretor da Rádio Islam France, Kheila Safia, convidou mães muçulmanas, judias e católicas a, juntas, pedirem pela paz.⁵¹ Para não ficar de fora, a Rádio Galère pediu a “paz social em Marselha entre todas as comunidades conviventes e o fim da guerra” a fim de que a “guerra não cause conflitos inter-étnicos em Marselha”.⁵² Da mesma forma, *Club Mergence*, uma organização promotora da integração franco-magrebina, estabeleceu grupos de diálogo nas escolas de Marselha.⁵³ A nível nacional, uma delegação de líderes judeus e muçulmanos, reunidos pelas associações *Identité et Dialogue* e *Dialogues Juifs et Arabes en France*, visitou o primeiro ministro, para manifestar sua oposição a “qualquer uso do conflito atual na instigação de ódio racial e intolerância.”⁵⁴

Este clima teve um impacto nos membros locais do *Consistoire* e do CRIF, que começaram a trabalhar ainda mais próximos a líderes muçulmanos no intuito de reduzir tensões inter-comunitárias. Assim, até o final de janeiro, a convivência inter-étnica já havia tomado a precedência entre as prioridades comunitárias, o que ficou claramente comprovado pelo destino da manifestação pró-Israel marcada para o dia 28 de janeiro. Como observado anteriormente, quando as primeiras bombas caíram em Israel, diversas instituições judaicas em Marselha,

incluindo o *Consistoire* e o CRIF concordaram em apoiar uma manifestação. À medida que a data se aproximava, contudo, líderes de ambas as organizações pressionaram as organizações sionistas locais a cancelarem o evento. Enquanto a *Fédération des Organisations Sionistes* e o Betar se recusaram, outras instituições judaicas preferiram não enviar representantes e apareceram apenas 250 ativistas, dos quais pelo menos metade tinha entre 16 e 25 anos de idade. Como seus pares muçulmanos, os jovens judeus eram bem mais militantes do que os mais velhos. Contudo, o protesto foi significativamente reduzido para uma região conhecida por grandes manifestações pró-Israel.⁵⁵ Logo, graças à cautela de líderes de ambos os grupos e ao profundo sentimento de insegurança que pairava entre a população muçulmana de Marselha, a tensão urbana em Marselha diminuiu. Segundo a polícia, apesar da circulação periódica de panfletos incendiários, o conflito inter-étnico estava em declínio. Por volta de 25 de janeiro as ruas já tinham retomado sua “aparência normal” e nenhum incidente tinha prejudicado a ordem pública.⁵⁶

A natureza pacífica das interações comunitárias talvez fique mais evidente em um dos episódios em que a tranquilidade foi quebrada. No dia 27 de janeiro, uma organização sionista desconhecida assumiu a responsabilidade por uma pequena explosão em uma pensão para trabalhadores imigrantes em Marselha. Curiosamente, o clamor público que se seguiu foi irrelevante. Atrás dos bastidores, líderes judeus e muçulmanos coordenaram a reação, ajudando a manter calmos os ânimos. Alili insistia que o evento não era suficientemente significativo para mobilizar a comunidade, e a Rádio Galère, emissora local que enfatizava a herança multicultural de Marselha, fez um novo apelo por paz.⁵⁸ Enquanto isso, o Rabino-Chefe, Jacques Ouaknin, denunciou o ato do “pseudo” grupo sionista destinado “a colocar as duas comunidades uma contra a outra.”⁵⁹ A imprensa regional também minimizou o evento – no jornal *Le Marseillaise* o único artigo apareceu na página sete – observando que o mesmo prédio já havia sido atacado anteriormente com mais vigor. A violência, portanto, não teve repercussões sociais visíveis, e a polícia relatou que os muçulmanos de Marselha viram-na como “uma provocação marginal.”⁶⁰

Mas ainda que a coexistência pacífica tenha continuado, o clima permanecia hostil. No início de fevereiro, a polícia informou que enquanto tudo ainda estava calmo em Marselha, jovens norte-africanos estavam ficando novamente inquietos com a situação no Golfo. Em uma escola primária, por exemplo, crianças muçulmanas tentaram conduzir uma oração por Hussein.⁶¹ Militantes sionistas, como vimos, insistiram na manifestação pró-Israel apesar do custo político local, e enquanto o diálogo inter-comunitário era amplamente apoiado por representantes de

ambas as comunidades, líderes muçulmanos logo perceberam que tais relações freqüentemente “tingidas de hipocrisia”, dada a resistência do judeus em reconhecer a gravidade da questão palestina.⁶²

Como tais comentários sugerem, muçulmanos e judeus continuaram a ver os eventos internacionais a partir de perspectivas opostas, fato que bem se exemplifica diante do ocorrido em 13 de fevereiro, quando dois mísseis teleguiados norte-americanos destruíram um abrigo antiaéreo civil no Iraque, matando centenas de pessoas. Em resposta ao ataque, jovens muçulmanos começaram novamente a exprimir sentimentos anti-ocidentais e a se declararem prontos para pegarem em armas pelos iraquianos. Habitantes judeus, por outro lado, manifestaram indignação perante o retrato indulgente que a mídia fez do bombardeio. Negando-se a acusar a mídia francesa de traição, observadores judeus reclamaram, contudo, de um consistente preconceito anti-israelense. Tais diferenças tiveram conseqüências. No dia 20 de fevereiro, a filial de Marselha da Agência Judaica para Israel recebeu um telefonema anônimo, em um francês com sotaque árabe, alertando que haveria retaliação caso Israel atacasse o Iraque.⁶³

Mesmo assim, apesar destes distúrbios ou talvez por causa deles, líderes comunitários abafaram qualquer gesto político, mantendo a calma nos bairros mistos de Marselha. Em meados de fevereiro, líderes muçulmanos religiosos e comunitários encontravam-se semanalmente com seus pares judeus e cristãos, a fim de manter a paz. Já cientes de que Hussein brevemente perderia a guerra, representantes muçulmanos começaram a pedir o cessar-fogo nas emissoras de rádio locais. Pensando nas conseqüências da guerra, eles argumentavam que a neutralidade dos muçulmanos fora um sinal de integração, que o governo deveria retribuir com mais esforços contra o desemprego e a melhoria das condições de vida. Quaisquer tensões remanescentes eram logo absorvidas pela prioridade de se canalizarem “perdas” de guerra em potencial ganho político.⁶⁴

Conclusão

Apesar de previsões sinistras, Marselha evitou a crise e a Guerra do Golfo permaneceu no Golfo. A questão é por quê. Será que boas relações inter-étnicas preexistentes contiveram conflitos comunitários? Tais perspectivas certamente têm um papel importante na auto-imagem

cultural de Marselha. Como recente comentou um taxista, “sou judeu, meus vizinhos são árabes, nós nos entendemos bem.”⁶⁵ Em 1991, contudo, a tensão era palpável e este mútuo respeito estava longe de ser evidente.

Foram os líderes comunitários os responsáveis por conduzir as comunidades judaica e muçulmana em meio a um mar revolto, prevenindo o que de outra forma seria um conflito violento? Sem dúvida, a existência da Marseille-Espérance e seus apelos multiconfessionais por calma era significativa como demonstração simbólica de que o diálogo e a coexistência pacíficas eram possíveis mesmo nos tempos mais penosos. Ainda mais importante, sua relação com o governo municipal abriu canais de comunicação da municipalidade aos líderes religiosos, permitindo a estes reagirem pronta e conjuntamente quando algum conflito surgia.

Mesmo assim, enquanto os afiliados à Marseille-Espérance celebravam seu papel de manter a calma, o foco apenas na liderança marginaliza outra força penetrante que moldou as escolhas sociais.⁶⁶ Como vimos, muçulmanos – muito mais do que seus vizinhos judeus – vivenciaram a Guerra do Golfo sob um prisma de tremenda insegurança. Vigilância intensificada, expulsões e um sentimento de que seu futuro na França estava ameaçado contribuíram bastante para abrandar o ativismo público. De fato, é possível alegar que a Guerra do Golfo foi um momento decisivo para a população muçulmana de Marselha, e de modo especial para os jovens muçulmanos franceses. Para muitos, a década de 1980 tinha visto uma rápida integração política mediante uma participação sem precedentes na política tradicional eleitoral, tendo em vista o combate ao racismo e ao *Front National*.⁶⁷ O sentimento de rejeição que sobreveio 1991 foi, portanto, profundo. Como Alili comentou amargamente em uma entrevista no *Le Meridional* de 25 de fevereiro, havia uma grande distância entre a mensagem inclusiva promovida por líderes nacionais e sua “transcrição deficiente para o cotidiano dos muçulmanos.”⁶⁸ Da mesma forma, a polícia relatou que os muçulmanos em Marselha estavam “desapontados” com as autoridades, acreditando que haviam ganhado maior confiança e “a remoção oficial de qualquer ambigüidade relativa à sua cidadania”.⁶⁹

Um estudo recente defendeu que os jovens muçulmanos em Marselha sentem-se significativamente mais marselheses do que franceses, tese que o autor do estudo levanta ao enfocar o papel da geografia urbana na formação de identidades locais.⁷⁰ Se, de um lado, o desenho único de Marselha, que a alivia de tensões sociais existentes em outras cidades francesas pela ausência de *banlieues*, foi eficaz na integração de gerações de imigrantes, de outro lado o

material apresentado aqui sugere que a Guerra do Golfo pode muito bem ter alienado uma geração de muçulmanos em um ponto de virada no processo de integração nacional. Além disso, enquanto o sentimento de insegurança causado pela guerra explica as raízes desta alienação, fica claro que comparações com seus vizinhos judeus contribuíram para esta transição. De fato, no começo de março de 1991, a polícia relatou um sentimento de mágoa entre os muçulmanos de Marselha por terem sido considerados “cidadãos de segunda classe... sacrificados à comunidade judaica, que tinha o benefício de um discurso público tranquilizador.”⁷¹ Como vimos, esta percepção era em grande medida precisa. Durante a guerra, a conexão dos judeus com Israel era raramente questionada, e, sobretudo, a política nacional refletia suas preocupações. Para os muçulmanos, ao contrário, multiplicaram-se acusações de lealdade dupla. Tensões entre muçulmanos e judeus, portanto, refletiam esta relação com o contexto francês tanto quanto refletiam perspectivas divergentes para o Oriente Médio, preparando a cena para as relações inter-comunitárias no novo milênio.

Notas:

1. H.T., "Veillées de prières en France," *Le Monde*, 16 de janeiro de 1991, p. 10.
2. Bernard Philippe, "Le recentrage de SOS-Racisme," *Le Monde*, 2 de fevereiro de 1991, p. 7.
3. Bernard Philippe, "Les beurs entre la fierté et la crainte," *Le Monde*, 17 de janeiro de 1991, p. 9.
4. "Selon la Commission nationale consultative des droits de l'homme les violences racistes n'ont pas augmenté en France depuis le début de la guerre," *Le Monde*, 9 de fevereiro de 1991, p. 7.
5. Henri Tincq, "Juifs et musulmans sur la reserve," *Le Monde*, 6 de fevereiro de 1991, p. 1.
6. Arezki Dahmani e Robert Sole, "Une entretien avec M. Arezki Dahmani," *Le Monde*, 8 de fevereiro de 1991, p. 2.
7. Philippe Bernard, "Un rencontre de SOS-Racisme," 15 de fevereiro de , 1991, p. 8.
8. Para muçulmanos no começo da década de 1990, ver Jocelyne Cesari, "Les Modes d'action collective des musulmans en France: le cas particulier de Marseille," in *L'Islam en France: Islam, état et société*, Bruno Étienne, ed. (Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1991), 284-285. O número de judeus é a estatística comumente citada.
9. Mais da metade dos muçulmanos de Marselha eram nascidos no exterior e provenientes da Argélia, Tunísia ou Marrocos. Cesari, "Les Modes d'action collective," 284-285.
10. Robert P. Vigouroux e Jacques Ouaknin, *Laïcité + Religions: Marseille-Espérance* (Marseille: Transbordeurs, 2004), 41.
11. Jocelyne Cesari, Alain Moreau e Alexandra Schleyer-Lindenmann, "*Plus marseillais que moi, tu meurs!*" in *Migrations identités et territoires à Marseille* (Paris: L'Harmattan, 2001), 11-26.
12. Artigos de Dominique le Guilledoux, *Le Monde* 16, 17 e 24 de janeiro de 1991.
13. "L'Entretien télévisé du chef de l'État," *Le Monde*, 22 de janeiro de 1991, p. 13.
14. "Crise dans le Golfe Persique: réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 14 de dezembro de 1990; "Réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône à la tension dans le Golfe Persique et aux perspectives de guerre," 8 de janeiro de 1991; "Crise du Golfe – État de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 16 de janeiro de 1991, 1693W239, Arquivo Departamental, Bouches-du-Rhône. Salvo observação diversa, todas as referências arquivísticas subsequentes referem-se a este fundo.
15. "Crise du Golfe – État de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 15 de janeiro de 1991.
16. "Crise du Golfe – État de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 16 de janeiro de 1991.
17. "État d'esprit de la communauté musulmane à l'approche de l'expiration de l'ultimatum du 15/1/91," 14 de janeiro de 1991.
18. "Crise du Golfe – État de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 16 de janeiro de 1991.

19. "État d'esprit de la communauté musulmane à l'approche de l'expiration de l'ultimatum du 15/1/91," 14 de janeiro de 1991; "Crise du Golfe – État de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 15 de janeiro de 1991; "Premier bilan de la confrontation armée dans le Golfe pour la communauté musulmane," 6 de março de 1991.
20. "État d'esprit de la communauté musulmane à l'approche de l'expiration de l'ultimatum du 15/1/91," 14 de janeiro de 1991; "Crise du Golfe – État de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 16 de janeiro de 1991.
21. Não obstante referências a uma "Grand Mosquée" nos documentos policiais, não havia tal estrutura. Aliás, Marselha tem uma longa história de tentativas fracassadas de construção de uma mesquita central, que apenas recentemente foi discutida. Marcel Maussen, "Islamic Presence and Mosque Establishment in France: Colonialism, Arrangements for Guestworkers and Citizenship," *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35 (6), agosto de 2007: 981-1002.
22. Vigouroux e Ouaknin, *Laïcité + Religion*; "Crise du Golfe – État de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 15 de janeiro de 1991. O *Le Monde* noticiou cerimônias religiosas conjuntas nos dias 9, 16, 24 e 31 de janeiro e 6 de fevereiro.
23. "Crise du Golfe – État de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 15 de janeiro de 1991.
24. Jean-Michel Dumay, "La communauté juive invitée à participer à un voyage de soutien en Israël," *Le Monde*, 16 de janeiro de 1991, p. 10; "Crise du Golfe – Réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 18 de janeiro de 1991.; "Conflit dans le Golfe – Réactions de la communauté juive dans la région Provence, Alpes, Côte d'Azur," 19 de janeiro de 1991; "Conflit dans le Golfe – Réactions de la communauté juive dans la région Provence-Alpes-Côte d'Azur," 21 de janeiro de 1991.
25. "État d'esprit de la communauté musulmane," 17 de janeiro de 1991; "État d'esprit de la communauté musulmane," 18 de janeiro de 1991; "Premier bilan de la confrontation armée dans le Golfe pour la communauté musulmane," 6 de março de 1991.
26. "État d'esprit de la communauté musulmane," 18 de janeiro de 1991.
27. Bernard, "Les beurs."
28. Bernard, "Les beurs"; "État d'esprit de la communauté musulmane," 17 de janeiro de 1991; "Premier bilan de la confrontation armée dans le Golfe pour la communauté musulmane," 6 de março de 1991.
29. Bernard, "Les beurs;" "La guerre du Golfe: incidents en France," *Le Monde*, 23 de janeiro de 1991, p. 12; "Selon la Commission nationale consultative des droits de l'homme."
30. Porte Guy, "L'Inquiétude dans les communautés musulmane et israélite Marseille, crispée devant les orages," *Le Monde*, 21 de janeiro de 1991, p. 8.

31. "État d'esprit de la communauté musulmane," 18 de janeiro de 1991.
32. "Premier bilan de la confrontation armée dans le Golfe pour la communauté musulmane," 6 de março de 1991.
33. "Conflit du Golfe – État d'esprit de la communauté musulmane," 22 de janeiro de 1991.
34. "Conflit du Golfe – État d'esprit de la communauté musulmane," 23 de janeiro de 1991.
35. "Conflit du Golfe – Réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 17 de janeiro de 1991.
36. Jean-Michel Dumay, "Dans la communauté musulmane Dieu aura le dernier mot," *Le Monde*, 17 de janeiro de 1991, p. 9.
37. Note à l'attention de Monsieur le Préfet, "Associations départementales ayant pour objet la lutte contre le racisme," 16 de novembro de 1990, 1693W223; "État d'esprit de la communauté musulmane," 17 de janeiro de 1991; "Conflit du Golfe – Réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 18 de janeiro de 1991; "Premier bilan de la confrontation armée dans le Golfe pour la communauté musulmane," 6 de março de 1991.
38. "État d'esprit de la communauté musulmane," 19 de janeiro de 1991; Dumay, "Dans la communauté musulmane."
39. Bernard, "Les beurs."
40. "Conflit dans le Golfe – Réactions de la communauté juive dans la région Provence, Alpes, Côte d'Azur," 19 de janeiro de 1991; "Conflit du Golfe – Réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 23 de janeiro de 1991; "Conflit du Golfe – Réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 25 de janeiro de 1991.
41. "Réactions françaises à la guerre du Golfe," 21 de janeiro de 1991, *Le Monde*, p. 22; Jean-Michel Dumay e Henri Tincq, "Un Entretien avec le recteur de la Mosquée de Paris," *Le Monde*, 23 e 24 de janeiro de 1991, p. 20; Jean-Michel Dumay, "Dans la communauté musulmane."
42. Amar Boudchar ao Prefeito, 4 de fevereiro de 1991.
43. J.-M. Dy., "À la mosquée Omar de Paris: pleurs, désarroi et tracts," *Le Monde*, 20 e 21 de janeiro de 1991, p. 8.
44. "État d'esprit de la communauté musulmane," 18 de janeiro de 1991; "Conflit dans le Golfe – Réactions de la communauté musulmane dans la région Provence Alpes, Côte d'Azur, 19 de janeiro de 1991"; "Conflit du Golfe – État d'esprit de la communauté musulmane," 21 de janeiro de 1991; "Conflit du Golfe – État d'esprit de la communauté musulmane," 22 de janeiro de 1991; "Conflit du Golfe – État d'esprit de la communauté musulmane," 23 de janeiro de 1991; "Conflit du Golfe – Réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 23 de janeiro de 1991; Guy, "La guerre du Golfe".

45. Henri Tincq, "Selon un sondage de l'IFOP incertitude et peur chez les musulmans en France," *Le Monde*, 30 de janeiro de 1991, p. 9.
46. "Crise du Golfe: État d'esprit de la communauté musulmane," 31 de janeiro de 1991; "Crise du Golfe – Réactions de la communauté musulmane," 24 de janeiro de 1991.
47. "Crise du Golfe – Réactions de la communauté musulmane," 26 de janeiro de 1991.
48. "Crise du Golfe – Réactions de la communauté musulmane," 29 de janeiro de 1991.; "Crise du Golfe: État d'esprit de la communauté musulmane," 31 de janeiro de 1991; "Premier bilan de la confrontation armée dans le Golfe pour la communauté musulmane," 6 de março de 1991, "Un tract d'extrême droite appelle les musulmans français à combattre le 'sionisme mondial,'" *Le Monde*, 12 de fevereiro de 1991, p. 10.
49. "Conflit du Golfe – Réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 22 de janeiro de 1991; "Crise de Golfe: État d'esprit de la communauté musulmane dans la région Provence-Alpes-Côte d'Azur," 5 de fevereiro de 1991;
50. Direction général des renseignements généraux, "Activité des radios locales émettant en direction de la communauté musulmane," 25 de janeiro de 1991; "Premier bilan de la confrontation armée dans le Golfe pour la communauté musulmane," 6 de março de 1991.
51. Direction général des renseignements généraux, "Activité des radios locales émettant en direction de la communauté musulmane," 23 de janeiro de 1991.
52. Direction général des renseignements généraux, "Activité des radios locales émettant en direction de la communauté musulmane," 24 de janeiro de 1991.
53. "Crise du Golfe – Réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 24 de janeiro de 1991.
54. "M. Rocard a reçu une délégation juive et arabe," *Le Monde*, 21 de janeiro de 1991, p. 22. Para outros esforços, ver Patrick Jarreau, "Un Entretien avec le président du CRIF," *Le Monde*, 22 de janeiro de 1991, p. 14; Patrick Jarreau, "Des Associations arabes et juives luttent ensemble pour prevenir des affrontements," *Le Monde*, 29 de janeiro de 1991, p. 11; Philippe Bernard, "Un Dialogue juifs-arabes à Sursnes: 'Ne nous retranchons pas dans nos ghettos!'" *Le Monde*, 31 de janeiro de 1991, p. 7; Salem Kacet e Eric Ghebalí, "La Guerre des communautés n'aura pas lieu," *Libération*, 31 de janeiro de 1991; e Joseph Sitruk, "Ce n'est pas une guerre israelo arabe," *Actualité Juive*, 30 de janeiro de 1991. Várias organizações *Pieds-Noirs* também procuraram criar laços judeus e muçulmanos. Alain Rollat, "Les Pieds-Noirs proposent leurs bons office aux communautés juive et musulmane," *Le Monde*, 26 de janeiro de 1991, p. 9.

55. "Crise du Golfe – Réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 24 de janeiro de 1991; Direction centrale des renseignements généraux, "Crise Du Golfe – Manifestations des organisations sionistes, le 28.01.1991, en soutien à Israel," 29 de janeiro de 1991.
56. "Conflit du Golfe – Réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 23 de janeiro de 1991; "Conflit du Golfe – Réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 25 de janeiro de 1991.
57. "Crise du Golfe – Réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 28 de janeiro de 1991; Vigouroux e Ouaknin, *Laïcité + Religions*, 42.
58. "Crise du Golfe – État d'esprit de la communauté musulmane," 28 de janeiro de 1991; Direction général des renseignements généraux, "Activité des radios locales émettant en direction de la communauté musulmane," 27 de janeiro de 1991.
59. "Crise du Golfe – Réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 28 de janeiro de 1991.
60. "Crise du Golfe – État d'esprit de la communauté musulmane," 28 de janeiro de 1991.
61. "Réactions dans les établissements scolaires et universitaires durant la crise du Golfe dans le département des Bouches-du-Rhône," 1º de fevereiro de 1991. Para outras escolas, ver Philippe Bernard, "La Guerre au programme: ils croyaient à un truc de bouquins d'histoire." *Le Monde*, 31 de janeiro de 1991, p. 17.
62. "Crise du Golfe – État d'esprit de la communauté musulmane," 1º de fevereiro de 1991; "Premier bilan de la confrontation armée dans le Golfe pour la communauté musulmane," 6 de março de 1991.
63. "Guerre du Golfe – Réactions de l'opinion publique des Bouches-du-Rhône," 14 de fevereiro de 1991; "Premier bilan de la confrontation armée dans le Golfe pour la communauté musulmane," 6 de março de 1991; Telegrama ao Gabinete do Prefeito Regional, "Menaces anonymes de représailles envers la communauté juive de Marseille," 20 de fevereiro de 1991.
64. "Crise du Golfe. État d'esprit de la communauté musulmane," 12 de fevereiro de 1991; "Crise du Golfe. État d'esprit de la communauté musulmane de la région Provence-Alpes-Côte d'Azur," 20 de fevereiro de 1991; "Crise du Golfe. État d'esprit de la communauté musulmane de la région Provence-Alpes-Côte d'Azur," 23 de fevereiro de 1991; "Premier bilan de la confrontation armée dans le Golfe pour la communauté musulmane," 6 de março de 1991.
65. Claire Berlinski, "The Hope of Marseille," *Azure* 19 (Inverno 5765/2005), p. 38.
66. Vigouroux e Ouaknin, *Laïcité + Religions*, 53.
67. Cesari, "Les Modes d'action collective."
68. "Communauté islamique de Marseille: État d'esprit des responsables associatifs," 25 de fevereiro de 1991.

69. "Premier bilan de la confrontation armée dans le Golfe pour la communauté musulmane," 6 de março de 1991.
70. Cesari, Moreau e Schleyer-Lindenmann, "*Plus Marseillais que moi*" 27-52.
71. "Premier bilan de la confrontation armée dans le Golfe pour la communauté musulmane," 6 de março de 1991.

¹Traduzido do inglês por Leonardo Kruter

Imigração judaica e relações raciais no Brasil (1880-1945)

Marcelo Gruman

Em pouco mais de um século, entre os anos de 1840 e 1942, desembarcaram no Brasil aproximadamente setenta e um mil judeus, o que corresponde a 1,8% do total de imigrantes judeus fugidos da Europa em busca de melhores oportunidades no Novo Mundo, na África do Sul e na antiga Palestina (Lestschinsky, 1972). No mesmo período, os Estados Unidos receberam o maior contingente (cerca de 71% dos imigrantes), seguido da Palestina (9,7%), Argentina (5,7%), Canadá (3,9%) e África do Sul (1,9%). Levando em consideração a lista de passageiros desembarcados, constata-se que o porto do Rio de Janeiro recebeu aproximadamente dois terços destes imigrantes entre os anos de 1925 e 1930, ao passo que o porto de Santos foi porta de entrada para o terço restante.

Com relação à nacionalidade dos que entraram no Brasil entre 1925 e 1942, observamos que os judeus poloneses somam o maior contingente (17831), seguido dos alemães (8859, concentrados entre 1933, ano da ascensão de Adolf Hitler como chanceler alemão, e 1942), dos romenos (2802, incluindo aqui a região conhecida como Bessarábia, incorporada à Romênia após a Primeira Guerra Mundial), russos (1109) e lituanos (218). A participação percentual dos imigrantes judeus no total de imigrantes para o Brasil foi mais destacada nos anos de 1936 e 1939, somando 26,7% e 20,2%, respectivamente, inflada possivelmente pela maior entrada de refugiados da Alemanha pressentindo a tragédia que se anunciava¹.

O Brasil acolheu, além dos originários de países europeus, judeus emigrados da Ásia Menor nas duas primeiras décadas do século XX, fugidos mais por conta da tensão política presente no Império Turco-Otomano (Síria, Líbano, Grécia, Turquia), despedaçado após a Primeira Guerra Mundial, do que por dificuldades financeiras, embora a pobreza estivesse presente entre a comunidade judaica desta área geográfica. O Brasil se transformou, nos anos 1920, num importante pólo de atração de imigrantes depois que os EUA e a Argentina estabeleceram sistemas de cotas por nacionalidade, dificultando a entrada de refugiados judeus *ashquenazitas* e *sefaraditas*². Na década de 1950, um outro grupo de judeus chegou ao Brasil, fugidos do Egito, quando o presidente egípcio Nasser lançou uma campanha nacionalista de cunho xenófobo, retirando a cidadania egípcia de sua população judaica.

A entrada de refugiados judeus no Brasil ao longo dos primeiros quarenta anos do século XX não se deu de maneira harmoniosa, pelo contrário. Entre as duas guerras mundiais, a Europa vivencia uma série de migrações de grupos sociais que não eram bem-vindos em lugar algum e considerados inassimiláveis. Expulsos de suas terras natais, permaneciam sem lar (*homeless*) e, uma vez fora de seu estado de origem, apátridas (*stateless*). A condição de “sem estado” (*statelessness*) seria o mais novo fenômeno de massa da história contemporânea, de acordo com Arendt (1973). Porque os direitos humanos estavam atrelados aos direitos nacionais, a questão passa a ser não a falta de igualdade perante a lei, mas a ausência de lei para estes povos, incluindo aqui os judeus que se transformam em um “problema”. “*Once they had been deprived of their human rights they were rightless, the scum of the earth*” (Arendt, 1966:267)³. No entanto, a política imigratória brasileira será mais condescendente com os judeus, permitindo sua entrada em períodos críticos da perseguição anti-semita empreendida pelos nazistas nos anos 1930 e 1940.

Levando em consideração os Censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) dos anos de 1940, 1950, 1960, 1980, 1991 e 2000, observamos que a população judaica brasileira aumentou de cerca de 56 mil na década de 1940 para 86 mil no início do século XXI, mais precisamente 86825 (vinte mil a mais do que o verificado na PME de 1998). Deste total, apenas 509 indivíduos moram em zona rural, marcando o caráter eminentemente urbano da imigração judaica para o Brasil. Com relação à distribuição da população judaica segundo as Grandes Regiões e as Unidades da Federação, observamos uma concentração nas regiões Sul e Sudeste do país, somando mais de 80 mil judeus. Mais de setenta mil judeus moradores da região Sudeste estão concentrados nos estados de São Paulo (42174) e Rio de Janeiro (25752); na região Sul, dos pouco mais de dez mil judeus, 7269 encontram-se no Rio Grande do Sul. Há, ainda, cerca de três mil judeus espalhados pelo Nordeste (quase a metade em Pernambuco), e dois mil no Norte (mais de 1600 no Pará e Amazonas). A concentração da população judaica principalmente em três estados (São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul) e a sua presença em alguns estados da região Norte e Nordeste estão associadas à natureza da imigração judaica para o Brasil desde o século XVII, atravessando o final da *Belle Époque* e culminando com a entrada em massa de refugiados europeus nas quatro primeiras décadas do século XX.

Fazendo o cruzamento dos dados referentes à cor/raça e religião⁴ observamos que 83702 (oitenta e três mil setecentos e dois) dos 86828 (oitenta e seis mil oitocentos e vinte e oito) judeus brasileiros se consideram brancos⁵.

Integração à luz da situação racial brasileira – o ideal do branqueamento

Os recém-chegados vinham se juntar aos já estabelecidos, acomodados por parentes ou conterrâneos que lhes forneciam abrigo, providenciavam documentos que legalizassem sua situação e iniciavam-nos, geralmente, no ofício de mascate, atividade econômica comum entre os imigrantes judeus. Russos, poloneses, romenos e lituanos já estavam presentes no Brasil, especialmente no Rio de Janeiro e em São Paulo, antes dos anos 1920. Possivelmente o número de poloneses era maior do que aquele apresentado pelas estatísticas oficiais. Isto se deve à especificidade da história polonesa e a natureza da imigração de parte de sua população, com componentes políticos e econômicos⁶.

A desordem social instalada no território russo no início dos anos 20 foi fator importante na decisão de emigrar. Grupos leais aos comunistas revolucionários de 1917 combatiam guerrilhas contrárias aos bolcheviques. Em nome da honra nacional, bandos armados invadiam vilarejos e povoados majoritariamente habitados por judeus, saqueavam sua casas e o comércio, em autênticos *pogroms*. Foi o que aconteceu, de acordo com o relato do memorialista étnico Samuel Malamud, a respeito da luta armada entre tropas leais aos revolucionários russos e patriotas ucranianos.

A Ucrânia, nessa época, estava abalada por forte e violenta luta de grupos políticos, que resultava em massacres contra a população judaica. Tenho vivo ainda na memória o quadro que presenciei, juntamente com meus pais, quando meu avô foi vítima de uma bárbara e sangrenta agressão (...) Depois de saquearem nossa casa e as vizinhas, deram vazão à sua fúria anti-semita. (...) Meu avô, devido à idade e estado de saúde, não teve condições de fugir e foi agarrado pelos bandidos. (...) Tive ocasião de assistir à luta armada da janela. Durante o ano da guerra civil na Ucrânia e até a vitória final do bolchevismo, Moguilev teve cinquenta e dois governos. (Malamud,1986:20-29)

Entre 1889 e 1914, verifica-se uma “febre brasileira”, sobretudo de camponeses em busca de terra, com presença de diversas minorias: alemães, judeus, russos, italianos, ucranianos. Percebe-se aqui a influência do pensamento fisiocrata, que defendia a idéia de que o cultivo da terra era a fonte de toda a riqueza, atacando o mercantilismo com sua ênfase na manufatura e no comércio internacional (ideologia que deve ter norteadado a tentativa de colonização agrícola judaica no início do século XX no Rio Grande do Sul). Muito provavelmente, por conta da divisão territorial da Polônia entre as potências expansionistas até o fim da Primeira Guerra Mundial, parte dos “russos” desembarcados no Brasil até o final da segunda década do século passado era, na verdade, de “poloneses”. Muitos dos chamados “russos da prestação”, como ficaram conhecidos os judeus prestamistas, eram poloneses de origem:

Imigrantes provenientes das terras polonesas, neste período, portanto, portavam documentos das potências estrangeiras que ocupavam a região. (...) Há indícios de que a maior parte vinha das regiões ocupadas pela Rússia, e acabaram sendo classificados sob a rubrica “russos”. Tudo indica que os “russos” registrados nas estatísticas históricas eram na verdade poloneses. Ao analisarmos as estatísticas oficiais notamos, inclusive, que embora tenham alcançado volume expressivo entre 1890 e 1910. A imigração “russa” praticamente desaparece após os anos 20 – justamente quando a Polônia ressurge como país independente. Provavelmente a partir de então os poloneses que chegavam ao Brasil passaram a ser corretamente identificados como poloneses. (Decol,1999)

O aumento da imigração judaica nos anos 1920 se deve à melhora da imagem do Brasil no exterior, sobretudo sua localização. Isto porque o país se constituía numa parada intermediária em seu rumo de saída da Europa Oriental para aqueles que desejavam estabelecer-se na bastante conhecida Argentina. A relativamente forte economia brasileira era atraente e instituições comunitárias e religiosas formadas recentemente forneciam assistência social aos recém-chegados. O Brasil “já não era uma terra de macacos, mas uma terra de prosperidade e poucos conflitos religiosos” (Lesser,1995:60-61). A partir da metade dos anos 1920, 10% da emigração judaica da Europa vinham para o Brasil; de 1925 a 1930, quase metade da imigração da Europa Oriental para o Brasil era formada por judeus. Entre 1920 e 1928, a população judaica quase que triplicou, de dez para trinta mil.

With substantial economic growth, especially after the First World War, Brazil provided a perfect new home for those both from Eastern Europe and Middle East. Overall Eastern European immigration grew to over 93.000 between 1924 and 1933, ten times what it had been in the previous decade and a substantial proportion of the arrivals were Polish Jews although those from Romania, Latvia and Lithuania were represented as well. In the same period, Middle Eastern immigration rose by 71 per cent to 28.344. (Lesser,1992:399)

A porosidade das fronteiras nacionais brasileiras frente ao imigrante judeu pode ser compreendida a partir da ideologia da miscigenação e assimilação que vislumbrava, no futuro, um Brasil “embranquecido” por conta da diluição dos traços negróides de sua população ao longo de sucessivas “misturas” de sangue negro e branco, do casamento entre imigrantes brancos europeus e a população negra autóctone de origem africana.

Já em fins do século XIX, avançando pelas primeiras décadas do século XX, parte da intelectualidade brasileira, envolvida com a construção de uma identidade nacional positiva, questionava a validade da mistura de elementos culturais e raciais de origem diversa (européia, africana e indígena) para o desabrochar da “brasilidade”, encarando-a como uma combinação pouco coerente de elementos díspares e encontravam nesta mistura o principal obstáculo ao desenvolvimento do país (Queiroz,1988). Num contexto marcado por identidades fragmentadas e sincréticas, o nascente nacionalismo brasileiro, fundamentado na ideologia da homogeneidade cultural, recorre às teorias raciais em voga na época, sobretudo a partir dos

estudos da Escola Positivista em Criminologia representada pelo médico criminalista ítalo-judeu Cesare Lombroso, para justificar a superioridade dos brancos e sua cultura europeizada.

Num país em que a população de cor era muito mais significativa, quantitativamente, do que a população branca, detentora do poder, a reivindicação e posterior libertação dos escravos negros despertavam sentimentos de desconfiança e medo na elite econômica da qual emergia a intelectualidade. A craniologia, ramo da medicina que se dedica ao estudo comparativo do comportamento humano a partir da medição de crânios de distintas “raças”, influencia uma série de intelectuais brasileiros e suas obras nacionalistas⁷. A defesa da pureza racial (branca) em nome do progresso material e do desenvolvimento intelectual encontra ressonância nos trabalhos do médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues. Crítico do livre arbítrio, Nina Rodrigues acreditava que as capacidades intelectual e mental dependiam de “modificações bioquímicas de massa cerebral com auxílio da adaptação e hereditariedade”, daí que somente uma “psicologia das raças” seria capaz de estudar as modificações que as “condições de raça” imprimem à responsabilidade penal. Segundo suas palavras em *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1938:70-71):

Que a cada fase da evolução social de um povo, e ainda melhor, a cada fase da evolução da humanidade, se se comparam raças antropológicamente distintas, corresponde uma criminalidade própria, em harmonia e de acordo com o grau de seu desenvolvimento intelectual e moral; que há impossibilidade material, orgânica, a que os representantes das fases inferiores da evolução social passem bruscamente em uma só geração, sem transição lenta e gradual, ao grau de cultura mental e social das fases superiores; que, portanto, perante as conclusões tanto da sociologia quanto da psicologia moderna, o postulado da vontade livre como base da responsabilidade penal, só se pode discutir sem flagrante absoluto, quando for aplicável a uma agremiação social muito homogênea, chegada a um mesmo grau de cultural mental média.

Reafirmando sua posição frente à questão penal no Brasil, Nina Rodrigues cunha, no capítulo IX de *Os africanos no Brasil*, obra de 1932, “A sobrevivência psíquica na criminalidade dos negros no Brasil”, de “criminalidade étnica”:

A sobrevivência criminal resultante da coexistência, numa mesma sociedade, de povos ou raças em fases distintas de evolução moral e jurídica, insistindo que “muitos atos antijurídicos dos representantes das raças inferiores, negra e vermelha, os quais, contrários à ordem social estabelecida no país pelos brancos são legítimos de acordo o grau de maturidade moral dos envolvidos”.

Diante do perigo de serem sobrepujados pelos negros, que haviam conservado o essencial de seus costumes “bárbaros”, a única salvação para os brancos, sobretudo para os intelectuais, residia na total identificação da cultura do país com a da civilização ocidental, moral, progressista, refinada, na tentativa de “embranquecê-la”. Vislumbrava-se a civilização brasileira como sendo branca, européia e católica. Em 1873, o conde de Gobineau, poeta,

escultor e romancista que havia chefiado a legação da França no Brasil, mais conhecido por seu *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, um clássico das teses racistas recorrentes no século XIX, escreve um artigo intitulado “L’imigration au Brésil”, no qual condena o processo de mistura racial por conta da esterilidade marcada na prole de tais uniões. Os “produtos da raça” seriam tão inviáveis que Gobineau traduziu, em números, a previsão para o fim da população brasileira:

Se tomarmos essa observação como base fixa para um cálculo de probabilidades, e se admitirmos, para evitar complicações, que a acumulação de misturas não precipita um movimento de aniquilação, o que não é provável, podemos concluir que, se um período de trinta anos custou um milhão de habitantes ao Brasil, os nove milhões nos quais acredito terão desaparecido completamente, até o último homem, no final de um período de 270 anos. (Raeders,1996:86)

Contemporâneo de Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, advogado de formação, discute o “problema do valor mental do negro” no final de sua obra *Raça e Assimilação*. Da opinião de que os negros exibem uma inteligência “menos fecunda” que as “raças arianas e semitas”, Vianna acredita, diferentemente de Rodrigues, que a mistura racial beneficiaria os negros sem prejuízo aos brancos. A assimilação via mistura racial levaria ao “branqueamento” da população brasileira, potencializando sua capacidade civilizadora. A questão é assim colocada pelo autor (1934:285):

O negro puro, portanto, não foi nunca, pelo menos dentro do campo histórico em que o conhecemos, um criador de civilizações. Se, no presente, os vemos sempre subordinados aos povos de raça branca, com os quais entraram em contato; se, nos seus grupos mais evoluídos das regiões das grandes planícies nativas, são os elementos mestiços, são os indivíduos de tipo negróide, aqueles que trazem *doses sensíveis de sangue semita*, os que ascendem às classes superiores, formam a aristocracia e dirigem a massa dos negros puros; (...) para que os negros possam exercer um papel civilizador qualquer, faz-se preciso que eles se caldeiem com outras raças, especialmente com as raças arianas ou semitas. Isto é: que percam a sua pureza⁸.

Note-se que o “sangue semita” de que nos fala Oliveira Vianna engloba naturalmente os judeus. O problema que será colocado com relação à entrada de imigrantes judeus, de acordo com os ideólogos do nacionalismo brasileiro, não será a sua baixa capacidade intelectual mas seu baixo “índice de fusibilidade”, assim como os japoneses e outros grupos semitas, dentre eles os árabes. Até o Estado Novo, iniciado em 1937, em que houve uma política discriminatória dirigida aos judeus e outros grupos “semitas” (ainda que não tenha impedido a entrada de judeus no Brasil), a imigração judaica beneficiou-se da ideologia do *melting pot*, fundindo raças e culturas numa única “raça brasileira” branca e europeizada.

Os anos de maior imigração judaica para o Brasil não haviam sofrido a influência do multiculturalismo e da valorização de culturas marginalizadas socialmente. Por isso, a noção de “preconceito de marca” criada por Oracy Nogueira para dar conta das relações raciais no Brasil,

em oposição ao “preconceito de origem” característico da situação racial norte-americana, nos ajuda a compreender a maior facilidade que os judeus encontraram para entrar no Brasil em comparação com outros grupos de imigrantes cuja aparência denunciava uma suposta origem africana. Assim, no Brasil, haveria uma expectativa geral de que o negro e o índio desaparecessem, como tipos raciais, pelo sucessivo cruzamento com o branco; e a noção é de que o processo de branqueamento constituirá a melhor solução possível para a heterogeneidade racial do povo brasileiro.

Diante de um casamento entre uma pessoa branca e uma de cor, a impressão geral é a de que esta última foi “de sorte” enquanto que aquela ou foi “de mau gosto” ou se rebaixou, deixando-se influenciar por motivos menos confessáveis. Quando o filho do casal misto nasce branco, também se diz que o casal “teve sorte”; quando nasce escuro, a impressão é de pesar. (Nogueira,1985:84)

O preconceito de marca se exerce em relação à aparência do indivíduo, incluindo aqui não somente os traços físicos como também a fisionomia, os gestos e o sotaque. O preconceito é de origem, segundo Nogueira, quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certa raça para que sofra as conseqüências do preconceito.

Sempre é bom lembrar que o linguajar brasileiro é repleto de expressões que denotam o jogo simbólico das tentativas dos indivíduos em se distanciar de uma possível origem africana. Assim, por exemplo, “moreno de cabelo bom” registra uma pessoa que, apesar de ter pele morena – o que poderia ser um indício forte de ascendência africana –, apresenta cabelos lisos, sinal considerado inequívoco de ancestrais europeus ou índios. Nessa trama, ser judeu diz respeito a uma ascendência totalmente européia, significando inapelavelmente um “não-ser negro”. (Grun,1999:371)

Ao mesmo tempo miscigenacionista, no que toca aos traços físicos, a ideologia brasileira das relações raciais seria assimilacionista no que se refere aos traços culturais. Ou seja, em geral espera-se que o indivíduo de outra origem, que não a luso-brasileira, abandone progressivamente sua herança cultural em proveito de uma suposta “cultura nacional”. As expectativas assimilacionista e miscigenacionista se manifestariam tanto em relação a elementos de origem africana e indígena como em relação aos imigrantes estrangeiros e sua descendência.

A ideologia brasileira do branqueamento nos fornece subsídios para a explicação básica da falta de anti-semitismo no Brasil. Na medida em que os judeus são aceitos como parte da raça branca – o que só foi questionado por alguns intelectuais brasileiros associados à ideologia fascista nas décadas de 20 e 30 – eles passam a ser parte da solução, e não um problema (Sorj,1997). Enquanto os racistas europeus acreditavam que a miscigenação de raças no Brasil levaria à deterioração e degeneração racial do conjunto da sociedade (vide Gobineau), a ideologia do branqueamento supõe que a mistura racial, no lugar de ser uma perda de qualidades brancas,

seria um ganho de qualidades para os negros, que passariam a integrar a raça virtuosa pela perda de características da raça moralmente inferior⁹.

O imaginário do *melting pot*, difundido pela ideologia nacional que canta as virtudes do “cadinho de raças”, inibe a possibilidade de construção do judeu enquanto demônio. Absorvendo indivíduos provenientes dos mais diversos cantos do planeta, estaríamos em condições de fazer valer as boas características de cada raça, fundidas num todo harmonioso superior aos traços originais de qualquer um de seus elementos constituintes. Assim,

Onde a miscigenação racial é um objetivo a alcançar, não há muito espaço para a criação simbólica de uma “raça pura”, de características intrinsecamente positivas, da qual os judeus deveriam ser apartados – primeiro simbolicamente, depois... como portadores por excelência de más qualidades que conspurcariam a pureza desejada. A partir dessa linha mestra de pensamento, o único defeito inapelável da raça seria a sua eventual incapacidade de fundir-se no *mainstream* da população – justamente o contrário do que a ideologia anti-semita européia censurava nos judeus. Essa particularidade foi importante e ajudou a impedir o sucesso no Brasil da agitação anti-semita importada da Europa. (Grun,op.cit::370)

O mito original do Brasil que encontra os problemas do país no passado, na escravidão e na colonização lusitana e que acredita que o paraíso não foi perdido, mas que se encontra no futuro, produz uma visão diferente dos valores da mudança e do estrangeiro. Num contexto em que se valoriza o novo, a mudança e o futuro, o estrangeiro, no lugar de ser o portador de valores estranhos à nacionalidade, se transforma no principal construtor desta (Sorj,op.cit). O estrangeiro no Brasil em vez de simbolizar o perigo representa o progresso, as novas idéias e as práticas que poderão ajudar a sociedade a realizar seu destino de país do futuro.

Um pensador que influenciou bastante na maneira de representar a identidade nacional, unindo aspectos raciais e culturais, foi Gilberto Freyre que, em *Casa Grande e Senzala*, inclui os judeus como parte fundamental na constituição da nova sociedade que se iniciava nos trópicos. A caracterização racial dos portugueses permite a introdução da noção de “estoque semita” na análise da formação social brasileira na medida em que os judeus seriam um indicador preciso da capacidade dos portugueses de incorporarem características de outros povos. A suposta plasticidade do judeu, um ser móvel, volátil, migrante e, ao mesmo tempo, estável, dependendo do vínculo que viesse a estabelecer, aparece no seguinte trecho:

Gente de uma mobilidade, de uma plasticidade, de uma adaptabilidade tanto social como física que facilmente se surpreendem no português navegador e cosmopolita do século XV. Hereditariamente predisposto à vida nos trópicos por um longo habitat tropical, o elemento semita, móvel e adaptável como nenhum outro, terá dado ao colonizador português do Brasil algumas das suas principais condições físicas e psíquicas de êxito e de resistência. Entre outras, o realismo econômico que desde cedo corrigiu os excessos de espírito militar e religioso na formação brasileira. A mobilidade foi um dos segredos da vitória portuguesa. (Freyre,op.cit:5)

Mais adiante, Freyre escreve sobre a preferência dos judeus pelo empréstimo de dinheiro a juros, a usura, dando margem a interpretações de sua obra como sendo anti-semita pois praticamente essencializa, por meio da biologia, a especialização econômica:

Em essência o problema do judeu em Portugal foi sempre um problema econômico criado pela presença irritante de uma poderosa máquina de sucção operando sobre a maioria do povo, em proveito não só da minoria israelita como dos grandes interesses das ordens religiosas. Técnicos de usura, tal se tornaram os judeus em quase toda parte por um processo de especialização quase biológico que lhes parece ter aguçado o perfil no de ave-de-rapina, a mímica em constantes gestos de aquisição e de posse, as mãos em garras incapazes de semear e de criar. Capazes só de amealhar¹⁰. (Freyre,op.cit:162)

A caracterização de *Casa Grande e Senzala* como uma obra de conteúdo anti-semita é refutada por Chor Maio (1999), que sugere que o argumento substantivo de Freyre é informado pela concepção *neolamarckiana* positiva dos judeus à nova sociedade criada no Brasil, sendo o judeu freyreano mais um exemplo da pluralidade étnica constitutiva da identidade luso-brasileira. Os conceitos de adaptação, plasticidade e mobilidade funcionariam como chave explicativa para o perfil judaico delineado, oferecendo a possibilidade de entendimento das associações estabelecidas por Freyre entre raça e cultura na formação colonial portuguesa.

Por influência dos supostos ideais semitas, o português estaria destituído dos valores que associaram trabalho à produção de riqueza. Adiante, no entanto, curva-se à nova realidade e, no novo ambiente, é condicionado à criação de uma civilização distinta, agrícola e produtiva.

O judeu que já havia influenciado a formação étnica portuguesa com sua plasticidade e mobilidade, em contato com um novo meio físico e social teria revelado sua vocação empreendedora. (...) No modelo freyreano de miscigenação não haveria espaço para exclusivismos de qualquer natureza. (...) Freyre recusa a seleção natural darwinista, na medida em que as marcas da descendência associadas às interações com o ambiente preservaria, um leque variado de características raciais, confirmando, mais uma vez, o compromisso do sociólogo com o *neolamarckismo*. (Chor Maio,1999:103)

Percalços da integração – a política discriminatória do Estado Novo

Os trabalhos de Gilberto Freyre, Oliveira Vianna e Nina Rodrigues inserem-se no rol de políticos e intelectuais importantes na década de 1930 que associavam árabes e judeus sob a categoria “semita”. Esta ligação era um componente importante de um processo iniciado no século XIX, quando a elite brasileira tentou criar uma ideologia nacional segundo o modelo europeu ocidental. O termo “europeu” não refletia simplesmente aqueles que viviam numa certa área geográfica, mas os brancos e cristãos, daí que os judeus, por não serem cristãos, tampouco poderiam ser brancos e, portanto, transformavam-se em “indesejáveis”. Essa busca de identidade foi inicialmente imaginada como fácil porque, se grupos indesejáveis, como asiáticos e africanos, tivessem seu ingresso proibido no Brasil, imigrantes desejáveis desembarcariam nos portos nacionais alterando o caráter social e econômico da nação.

Sobre os judeus na cidade de São Paulo, Oliveira Vianna comenta que este “grupo semita”,

Exibe um índice de fusibilidade moderado: 34,9% - o que não deixa ainda assim de ser surpreendente; porque, em todos os pontos do globo e em todas as fases da história, o semita, seja judeu, fenício, cartaginês ou árabe, se mostra tenazmente rebelde à comixtão, a alianças fora a sua tribo. (Vianna, op.cit:156-157)

A “comixtão” estava ausente entre os imigrantes japoneses, equiparados ao enxofre porque insolúvel, daí o chamado “perigo amarelo” alardeado durante o governo ditatorial de Getúlio Vargas entre 1937 e 1945, conhecido como Estado Novo. O governo afirmava que muitos dos males de que o Brasil padecia eram causados por imigrantes inassimiláveis – e o nacionalismo era um meio que o novo regime usava para se estabelecer. Ligando os problemas econômicos do Brasil à imigração e aos imigrantes, Vargas tentava solidificar seu poder entre os elementos insatisfeitos da classe média urbana, proclamando que uma das causas do desemprego se encontrava na entrada desordenada de estrangeiros que nem sempre traziam o concurso útil de quaisquer capacidades, mas freqüentemente contribuíam para o aumento da desordem econômica e da insegurança social (Lesser,1995:72).

Ainda me detendo no estudo de Oliveira Vianna, no capítulo 6 de *Raça e Assimilação* discute-se quais as raças que mais contribuiriam para o *melting pot* tupiniquim, quais “modalidades somatológicas” revestiriam os híbridos destes cruzamentos. Vianna é influenciado pela chamada “seleção antropogenética”, ou seja, a idéia de que a seleção matrimonial estaria relacionada às condições biológicas de cada raça (longevidade, fecundidade, esterilidade, “comportamento”),

sendo necessário estabelecer os tipos preferidos, como maior “coeficiente de matrimonialidade” e os efeitos que o clima tropical tem sobre as raças “superiores”, notadamente a “ariana”¹¹.

O estudo do nosso *melting pot* segundo os métodos estritamente biométricos é, pois, condição essencial para o conhecimento das leis que estão regendo a formação e a evolução antropológica das raças em nosso povo e sob os nossos climas. Leis relativas à biologia dos cruzamentos, à recessividade, à dominância e à segregação de caracteres. Leis relativas à formação dos tipos mestiços e das suas modalidades mais frequentes. Leis relativas aos fenômenos de adaptação das raças exóticas, principalmente as arianas, ao nosso meio tropical. (Vianna,op.cit:179)

Um importante componente da reação negativa aos imigrantes judeus e árabes era que, diferentemente dos japoneses, eles não desempenhavam papéis econômicos aceitáveis na agricultura, concentrando-se em vez disso em áreas urbanas e em ocupações comerciais. Isso levou as duas etnias a se tornarem grupos de imigrantes dos mais visíveis do Brasil urbano no período de intensa xenofobia que se seguiu à revolução de 1930¹². Judeus e árabes, como todos os outros grupos de imigrantes no Brasil, eram vistos como parte de uma problemática questão social que opunha grandes proprietários de terras exigindo mão-de-obra barata a uma classe média urbana cada vez mais poderosa e para qual o nacionalismo e a xenofobia eram importantes ferramentas políticas e econômicas.

No contexto brasileiro, tanto árabes quando judeus eram retratados como ligados exclusivamente às atividades comerciais, de tal forma que o professor Everardo Backheuse, consultor técnico do Conselho Nacional de Geografia, afirmou explicitamente: “O judeu, de todas as nacionalidades (...), é o turco da prestação” (Lesser,op.cit:74)

Anos mais tarde, o estereótipo, e por que não estigma, de povo de comerciantes, foi usado por Manuel Diegues Júnior ao retratar as etnias formadoras do Brasil. Os judeus são caracterizados como comerciantes, estando “em suas mãos o comércio internacional, talvez mesmo consequência de sua dispersão, o que os teria levado a uma profissão menos sedentária” (Diegues Júnior, 1980[1952]:147-148). Como a contradição entre os benefícios que a elite brasileira obtinha desses imigrantes e suas preocupações com respeito à cor, religião e origem nacional se tornou evidente, árabes e judeus passaram a ser foco de comentários na imprensa e no governo, a despeito do tamanho relativamente pequeno de suas populações imigrantes.

A maior visibilidade étnica dos grupos emigrados e a externalização das etnicidades baseadas no *Jus sanguinis*, marcando identidades definidoras de pertencimentos culturais ou raciais, alimentou ainda mais o projeto assimilacionista, em nome da unidade nacional, que resultou não só no endurecimento da legislação e na valorização dos nacionais, como na campanha de nacionalização que interferiu, com alguma violência, na organização comunitária de imigrantes de descendentes. A política imigratória republicana foi influenciada pelo ideal de nação configurado pela assimilação e incorporação dos alienígenas estabelecidos no território nacional. (Seyferth,2000)

No dia 7 de junho de 1937, a circular secreta 1127 proíbe a concessão de vistos para indivíduos de “origem semita”. O uso de “semita” incluía também os árabes e sugeria que os judeus eram uma raça e não uma religião. A negação de vistos para judeus irrita diplomatas norte-americanos e britânicos, que temiam uma invasão de judeus em seus países. Após intensa pressão, no final de janeiro de 1938 e já em pleno regime ditatorial estadonovista, a situação começa a mudar com a permissão concedida a turistas e negociantes para desembarcarem no país. Já no Brasil, os refugiados judeus que chegavam da Europa, em guerra, descobriam que seriam reclassificados como capitalistas habilitados ao status de residente, concedido pelo Ministério da Justiça, se depositassem um mínimo de trinta mil reis (cerca de US\$1800) em um banco brasileiro, abrissem um negócio ou comprassem bens imóveis (Lesser,op.cit:175).

Não é somente por meio do suborno que judeus conseguem entrar no Brasil. Em maio de 1938 foi estabelecido o Conselho de Imigração e Colonização e, neste mesmo ano, a circular secreta 1249 modifica a política imigratória relativa aos judeus. A palavra “semita” é substituída por “israelita”, significando que os judeus não mais seriam considerados uma raça e que certos tipos de judeus seriam bem vindos, sobretudo os de pele clara. Há uma nova interpretação do seu estereótipo:

Os judeus ricos podiam, assim, ser vistos como fazendo parte de uma conspiração internacional para forçar a riqueza nacional em direção ao exterior, ou glorificados por sua capacidade de contribuir para o desenvolvimento industrial nacional ao injetar capital no Brasil. Os judeus eram saudados pelas oportunidades de propaganda que representavam, não pela cultura estrangeira inassimilável que eles haviam sido acusados de manter no passado. (Lesser,op.cit:220-221)

As elites brasileiras não conseguiam resolver a contradição de que árabes e judeus eram cultural, étnica e religiosamente indesejáveis e, ao mesmo tempo, economicamente desejáveis. Mas a oposição da elite ao ingresso de árabes e judeus não se traduziu no modo como esses imigrantes foram tratados depois de chegarem ao Brasil. A ameaça estava restrita aos imigrantes potenciais, não aos membros do grupo aqui residentes. No exterior, os judeus eram considerados semitas, portanto não-europeus e indesejáveis; uma vez no Brasil, eles eram brancos (não negros), portanto aceitáveis no contraste com uma sociedade cujo ideal era (ou é?) o branqueamento.

Pelo contrário, ambos os grupos viram sua entrada na classe média facilitada à medida que a economia brasileira se transformava numa economia industrial urbana de grande escala, a ponto de o tenente-coronel Affonso de Carvalho, editor da *Nação Armada*, publicação que representava extra-oficialmente a posição do Estado Maior e influenciada pela ideologia nazista, reclamar que “os mais belos bairros do Rio de Janeiro” haviam se transformado em guetos “chamando Copacabana de “Copacabanovich” e “Jacopacabana” e o Leme, de “Jerusaleme”” (Lesser, op.cit:240). Embora alvos regulares de preconceitos, ambos os grupos ingressaram no Brasil em números significativos nas décadas de trinta e quarenta¹³.

Com o surgimento do Estado Novo – “regime autoritário extremamente centralizador e pouco tolerante com grupos com forte crença em sua singularidade” (Chor Maio, 1999:244) - os judeus foram pressionados a solucionar o problema da preservação de sua particularidade étnica. Durante este período, foram proibidas manifestações culturais que não se expressassem em língua nacional. O ex-ativista da comunidade judaica carioca Abraham Joseph Schneider relembra que, a partir de 1937, a BIBSA – Biblioteca Scholem Aleichem, entidade judaica promotora da cultura iídiche e vinculada aos ideais socialistas, sediada na Praça Onze -, passou a ser extremamente vigiada pelo DOPS – Departamento de Ordem Política e Social -, de modo a impedir que as atividades fossem desenvolvidas em língua iídiche. Para maior controle, a polícia enviava um indivíduo chamado Nicolau Zimerman, judeu de origem romena, nas palavras de Schneider, “delator responsável pela prisão e assassinato de inúmeros companheiros, operários, alfaiates, sapateiros, carpinteiros, ferreiros, vendedores, todos jovens, sedentos de uma sociedade mais justa”. Em suas memórias, Schneider, mais conhecido como *der roiter* (em iídiche, “o vermelho”, em alusão ao seu vínculo ideológico com o comunismo) conta um destes episódios envolvendo o delator Nicolau:

Na Rua Visconde de Itaúna (na Praça Onze, antigo reduto judaico no início da imigração), 151, havia um prédio de três andares, recém-construído, que nós alugamos, adaptando-o adequadamente para fazer do local um restaurante popular, o *Arbeter Kich* (em iídiche, Cozinha do Trabalhador). (...) Nossas reuniões passaram a se realizar no *Arbeter Kich*, local ainda não visado pelo delator Nicolau Zimerman nem pelo DOPS. Assim, podíamos preservar a BIBSA, onde promovíamos apenas atividades culturais. Certo dia, justamente na hora em que os freqüentadores do restaurante começavam a chegar, policiais cercaram a rua e invadiram o prédio. O traidor, à frente de Felinto Muller, comandava a operação, indicando quem deveria ser preso e levado para a Polícia Central. (Schneider, 2000:25)

A referência que Schneider faz a operários delatados por Nicolau Zimerman indica que nem só de artesãos e pequenos comerciantes se compunham as levas de imigrantes judeus, sobretudo do leste europeu. A entrada das massas judaicas da Europa Oriental na produção capitalista industrial é sentida em todo o continente europeu e nas regiões de imigração fora da

Europa. De intermediários em um sistema no qual estavam acomodados, sem, no entanto, estarem seguros, os judeus do leste europeu passam a ser trabalhadores tardios na produção industrial, em qualquer lugar onde se oferecessem postos de trabalho e condições de sobrevivência. O aparecimento do operariado judeu traz consigo uma imagem diametralmente oposta a do judeu-mercador pré-capitalista (Gherman, 2000). Em decorrência da saída tardia da antiga estrutura social, o judeu, concentrado em pequenas fábricas, estará às margens da produção industrial de grande escala, transformando-se em operário miserável e super explorado¹⁴.

Alguns trabalhos (Cytrynowicz,2002; Chor Maio,1999) têm procurado demonstrar como a barreira ideológica na historiografia brasileira e sobre a imigração em particular interpreta a história a partir da ação do Estado, de suas leis e de sua ideologia, perspectiva que seria insuficiente para a compreensão da história social. Esta linha interpretativa acredita que, embora o discurso oficial entre 1937 e 1945 fosse próximo ao fascismo, a sociedade não acompanhou tal direção, a cultura oficial não suplantou a cultura popular e a mobilização patriótica não arregimentou a população, nem mesmo durante a guerra. As comunidades judaicas de São Paulo e Rio de Janeiro teriam vivido intensa e pública vidas institucional, social, cultural e econômica e as instituições judaicas teriam trabalhado para adequar-se às restrições ao funcionamento durante o período. O preconceito presente em esferas do governo não se transformou em ações concretas dentro do Brasil ou em violência aberta.

O privilégio dado à análise da atuação de determinados agentes e agências do Estado brasileiro, restringindo a imigração judaica no momento de ascensão do nazismo ao poder leva parte da produção acadêmica a tratar de modo uníssono as relações entre Estado e sociedade no país.

Se olharmos apenas para determinadas políticas do Estado ou para setores da elite intelectual, talvez nos convençamos de que o anti-semitismo no Brasil dos anos 30 transformou o país no pior dos mundos. A maior evidência disso seriam os constrangimentos vividos pelos refugiados da perseguição nazista que não conseguiram entrar no Brasil naquele período. Mas tenho a impressão a impressão de que a sociabilidade brasileira, frequentemente em descompasso com a atuação do Estado, revelou-se de modo diverso, com fortes apelos à integração do “outro”. Não parece ser diferente a opinião comum entre os imigrantes judeus que aportaram e se estabeleceram em terras brasileiras nos anos 20 e 30. (Chor Maio,op.cit:253)

O caráter do regime imposto por Vargas apresentava algumas analogias com regimes autoritários existentes na Europa daquele período, como a Itália de Mussolini. Entretanto, é difícil distinguir as restrições impostas aos judeus daquelas impostas pelo governo norte-americano ou britânico, democraticamente eleitos, no mesmo momento (Grun,1999). Dada a flexibilização das regras estabelecidas pelo governo brasileiro e autoridades subalternas que

deveriam fazê-las cumprir, o Brasil torna-se um importante desaguadouro do fluxo de judeus provenientes da Alemanha hitlerista, que encontravam fechadas as portas dos Estados Unidos.

As novas interpretações dadas ao estereótipo do judeu, a prática do suborno e a sociabilidade brasileira ajudam a entender o porquê de cerca de 2900 (dois mil e novecentos) judeus alemães terem entrado no país em 1939, ano em que se deflagra a Segunda Guerra Mundial e a saída da Europa se torna quase impraticável, e outros mil no ano seguinte (superando o número de refugiados judeus poloneses, que soma um terço dos judeus alemães). A sociabilidade política brasileira, fortemente permeável a atitudes pragmáticas, ao compromisso e ao tratamento de cada caso individual como único, no lugar de atitudes burocráticas universalistas (Sorj, op.cit:27), permitiu o paradoxo de que, apesar do discurso imigratório do regime de Vargas conter componentes anti-semitas, o número de imigrantes judeus chegados ao Brasil de 1933 a 1942 ter sido superior ao da década anterior¹⁵. Estamos diante do que se tem chamado de “cidadania relacional”¹⁶.

Os imigrantes judeus concentraram-se em áreas urbanas, quase que exclusivamente nas duas maiores metrópoles do país, São Paulo e Rio de Janeiro, que ofereciam maiores e melhores oportunidades educacionais e profissionais, e em ocupações comerciais. Em pleno surto urbano-industrial, ocorrido após a Segunda Guerra Mundial, sua inserção econômica típica foi na atividade de comércio prestamista a domicílio exercida tanto nas zonas de expansão da atividade agrícola, onde o comércio tradicional não estava estabelecido, quanto nas zonas urbanas recentes, ainda pouco servidas. Muitos imigrantes judeus tornaram-se donos de pequenas oficinas, fabricantes de roupas, móveis, malhas e sapatos.

No Rio de Janeiro e em São Paulo houve uma concentração física dos imigrantes judeus, formando-se verdadeiros “enclaves étnicos”, sem guetos ou muralhas, livres de impedimentos legais que permitissem o convívio com os gentios. Bairros como a Praça Onze, no Rio de Janeiro, e o Bom Retiro, em São Paulo, eram, entretanto, “regiões morais”, espaços simbólicos onde os recém-chegados preservavam seu estilo de vida e visão de mundo, adaptando-se paulatinamente à sociedade adotiva sem perder a identidade étnica.

O padrão residencial e o diploma universitário refletiram, ao longo das décadas, a incorporação dos imigrantes judeus e seus descendentes, filhos e netos, às camadas médias da sociedade brasileira e, parte deles, ao que poderíamos classificar de “elite”. As sucessivas crises econômicas que o Brasil viveu e vive são responsáveis pela perda de poder aquisitivo do grupo, acompanhando as tendências mais gerais da sociedade brasileira, mas é importante notar que, segundo os dados do Censo do IBGE relativos ao ano de 2000, que considera o judaísmo uma religião, os judeus apresentam os melhores resultados tanto no rendimento quanto na

escolaridade: 35,4% ganhavam mais de 20 salários mínimos e apenas 1,8% recebia até 1 salário mínimo; 99,6% eram alfabetizados e 49,7% tinham 15 anos ou mais de estudo.

A definição de judeu como uma pessoa usurária ou avarenta, apresentada no dicionário *Houaiss*, nos mostra que representações exógenas negativas a respeito do grupo e seus membros persistem na sociedade brasileira, no entanto, a reivindicação de uma ascendência judaica ou cristã-nova por parte de não judeus indica uma mudança nesta imagem. Numa sociedade complexa como a brasileira, marcada pela heterogeneidade cultural, a identidade judaica configura-se, não como sobrevivência do passado, segundo os advogados do “cadinho de raças”, mas um dentre inúmeros outros domínios simbólicos por onde o indivíduo circula. Ser judeu, ou deixar de sê-lo, passa a ser uma escolha e não apenas uma questão de sobrevivência.

Referências Bibliográficas:

ARENDT, H. *The origins of totalitarianism: part II – Imperialism*. Nova Iorque: H. Brace. 1973

BOUWSMA, W.. *A usable past: essays in European cultural history*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press. 1990

CYTRYNOWICZ, R.. *Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado Novo e Segunda Guerra Nacional*. Revista Brasileira de História v.22 n.44, pp.393-423. São Paulo. 2002.

DAMATTA, R. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan. 1991

DECOL, R. *Judeus no Brasil: explorando os dados censitários*. Revista Brasileira de Ciências Sociais v.16 n.46, pp.147-160. São Paulo. 2001.

_____. 1999. *Uma história oculta: a imigração dos países da Europa do Centro-Leste para o Brasil*. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br>.

DICIONÁRIO DA LINGUA PORTUGUESA HOUAISS. 2001.

DIEGUES JÚNIOR, M. *Etnias e culturas no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército. 1980 (1952).

FAUSTO, B. *Negócios e ócios: história da imigração*. São Paulo: Companhia das Letras. 1997

FREYRE, G. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Schmidt Editor. 1936 [1933]

GHERMAN, M. *Ecos do progressismo: história e memória da esquerda judaica no Rio de Janeiro dos anos 40 e 50*. Monografia de graduação IFCS/UFRJ. 2000.

GRUN, R. “Construindo um lugar ao sol”. In: FAUSTO, Boris (org.) *Fazer a América*. São Paulo: EDUSP. 1999.

LESSER, J. *O Brasil e a Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Imago. 1995.

_____. From peddlars to proprietors: lebanese, syrian and jewish immigrants in Brazil. In: HOURANI, A. & SHEHADI, N. (eds.) *The Lebanese in the world: a century of emigration*. Londres: The Centre for Lebanese Studies. 1992.

MAIO, M.C. *Qual anti-semitismo? Relativizando a a questao judaica no Brasil dos anos 30*. In: PANDOLFI, Dulce (org.) *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: FGV. 1999.

MALAMUD, S. *Escaladas no tempo*. Rio de Janeiro: Record. 1986

NINA RODRIGUES, R.. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1976 [1932].

_____. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional. 1938.

NOGUEIRA, O. *Tanto preto quanto branco*. São Paulo: T.A. Queiroz. 1985.

PINSKY, J. *Origens do nacionalismo judaico*. São Paulo: Ática. 1997.

QUEIROZ, M.I.P. Identidade Nacional, Religião, Expressões Culturais: A Criação Religiosa no Brasil. In: SACHS, V. et al. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal. 1988.

RAEDERS, G. *O Conde de Gobineau no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1996

RATTNER, H. (org). *Nos caminhos da diáspora*. São Paulo, Centro Brasileiro de Estudos Judaicos/USP. 1972.

SCHNEIDER, A.J. *Histórias da BIBSA: crônicas de um judeu progressista*. Rio de Janeiro: ASA. 2000.

SCLIAR, M. *A condição judaica*. Porto Alegre: L&PM. 1985.

SEYFERTH, G. *Imigração e nacionalismo: o discurso da exclusão e a política imigratória no Brasil. Migrações Internacionais: contribuições para políticas*. Brasília: CNPD. 2000.

SORJ, Bernardo. Sociabilidade Brasileira e Identidade Judaica. In: SORJ, B. (org.). *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago. 1997.

TRUZZI, O. *O lugar certo na época certa: sírios e libaneses no Brasil e nos Estados Unidos – um enfoque comparativo*. Estudos Históricos n.27, pp.110-140. Rio de Janeiro. 2001.

VIANNA, O. *Raça e Assimilação*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional. 1934.

WAGLEY, C. & HARRIS, M. *Minorities in the new world*. NY: Columbia University Press. 1958.

WEBER, M. *História geral da Economia*. São Paulo: Mestre Jou. 1968 [1923]

WIRTH, L. The problem of minority groups. In: LINTON, Ralph (ed.) *The Science of Man in the World Crisis*. Nova Iorque: Columbia University Press. 1945.

Notas:

¹ Os dados apresentados nos dois parágrafos encontram-se nos apêndices do livro de Jeffrey Lesser, *O Brasil e a Questão Judaica* (1995).

² Os judeus que moravam na Grécia, por exemplo, tomavam a decisão de emigrar por causa da obrigatoriedade de servir o Exército e o risco de ser convocado para uma guerra. A famosa expressão “Fazer a América” não significava especificamente os Estados Unidos, era um lugar simbólico, onde se pudessem reconstruir suas vidas com estabilidade financeira e segurança política. No caso de sírios e libaneses, por exemplo, “Fazer a América” podia significar tanto os Estados Unidos quanto o Brasil, premidos pelas circunstâncias adversas que lhes reduziam a opção ou confundiam a convicção sobre determinado destino (Truzzi.2001). À medida que as levas se sucediam, a questão do destino, relacionado a encontrar-se, ou não, com conterrâneos já estabelecidos, passou a assumir enorme importância.

³ O caráter cosmopolita judaico, cidadão do mundo, arredio a vínculos nacionais, enfim, o desenraizamento e o ceticismo amargo por ele gerado é, segundo Scliar (1985), fonte do humor judaico. Lembra de Albert Einstein, que disse certa vez: “Se for comprovada minha teoria, a Alemanha dirá que sou alemão e a França declarará que sou cidadão do mundo. Mas se minha teoria não for verdadeira, a França dirá que sou alemão e a Alemanha declarará que sou judeu”. O mesmo sentido tem a piada do rabino judeu que, fugindo dos nazistas, precisava obter um visto para sair da Europa. Um amigo disse-lhe que poderia lhe ajudar. Mas havia um problema: era para a Austrália. “Qual o problema?”, perguntou o rabino. “É que a Austrália é longe”, respondeu o amigo. O rabino replicou: “Longe? Longe *de quê?*”.

⁴ O judaísmo é classificado como uma religião pelo Censo do IBGE.

⁵ As demais categorias utilizadas pelo IBGE apresentam os seguintes números: pretos – 320; amarelos – 43; pardos – 2267; indígenas – 39; sem declaração – 454.

⁶ A imigração com motivos políticos começou no início do século XVIII e intensificou-se com a partilha da Polônia, em 1795. No final do século XVIII, a Polônia deixou de existir como estado independente e soberano, sendo seu território dividido entre as três grandes potências fronteiriças da época: os impérios da Prússia, Rússia e Áustria. A partilha desencadeou uma febre de emigração: a de caráter econômico nasceu sob a forma de movimentos sazonais, induzidos pela demanda de trabalho nas terras da Prússia e nas minas da Silésia, para depois estender-se até a França e a Bélgica e posteriormente, e em caráter mais definitivo, para as Américas do Norte e do Sul. Por volta do fim do século XIX, o excedente populacional rural e a crescente pobreza urbana forçaram grande número de pessoas a emigrar definitivamente para o Novo Mundo. Freqüentes mudanças de fronteiras, além do desaparecimento do mapa político durante todo o século XIX, expulsaram, voluntária e involuntariamente, milhões de poloneses para o exterior. Devido à instabilidade territorial e política, parte importante da população polonesa era formada por minorias étnicas e religiosas: antes da Segunda Guerra, as minorias perfaziam cerca de um terço da população, principalmente ucranianos, judeus, bielo-russos e alemães.

⁷ Resgato alguns comentários de Gilberto Freyre, em *Casa Grande e Senzala* (1936:209), quando discorre sobre a participação do escravo negro na vida sexual e familiar do brasileiro. Ele nega a relação entre o peso do crânio e a capacidade intelectual, onde o peso do crânio dos brancos é maior, contestando sarcasticamente que “o que se sabe da estrutura entre os crânios de brancos negros não permite generalizações. Já houve quem observasse o fato de que alguns homens notáveis têm sido indivíduos de crânio pequeno, e autênticos idiotas, donos de cabeças enormes”. Mais adiante, usando seu ex-professor Franz Boas, nega também a idéia do negro parecer-se fisicamente ao chimpanzé: “Mas os lábios dos macacos são finos como na raça branca e não na preta – lembra, a propósito, o professor Boas. Entre as raças humanas são os europeus e australianos os mais peludos de corpo e não os negros”. Freyre não nega as diferenças mentais entre brancos e negros mas, assim como Boas, se questiona até que ponto essas diferenças representam aptidões inatas ou especializações devidas ao ambiente ou às circunstâncias econômicas.

⁸ Já Freyre afirma ser impossível não diferenciar a influência do negro “puro” e a do negro na condição de escravo: “impossível a separação do negro, introduzido no Brasil, de sua condição de escravo”. Desenraizado de seu meio social e de sua família, o negro se viu no novo meio como escravo, depravado sexualmente uma vez que não há escravidão sem corrupção moral. Em sua defesa dos negros, Freyre afirma: “Passa por ser defeito da raça africana, comunicado ao brasileiro, o erotismo, a luxúria, a depravação sexual. Mas o que se tem apurado entre os povos negros da África, como entre os primitivos em geral, é maior moderação do apetite sexual que entre os europeus. É uma sexualidade, a dos negros africanos, que para excitar-se necessita de estímulos picantes. Danças afrodisíacas. Culto fálico. Orgias. Enquanto que no civilizado o apetite sexual de ordinário se exista sem grandes provocações. Sem esforço” (Freyre,1936:229)

⁹ É muito interessante a descrição feita por Fausto em sua autobiografia de um episódio de “racismo pelo avesso”, onde a brancura excessiva do colega judeu refugiado da Alemanha é alvo de piadas por parte dos não judeus. O “branquelo” é defendido por um menino judeu, *sefaradi* (cuja família tem origem ibérica e pele mais morena), que encarna o ideal de branqueamento brasileiro, mais próxima da “morenidade” tropical. “As violências (contra o colega judeu alemão) provocaram uma corajosa reação de Bolaffi (o colega *sefaradi*): “se quiserem atacar os “judeuzinhos”, tratem de me atacar também, pois eu sou um judeu tanto quanto eles”. A resposta revelou, entretanto, que o preconceito tem suas nuances insuspeitadas: “Deixa de bobagem Gabi. Não estamos falando de você, mas de judeu branquinho”. (Fausto,op.cit:200)

¹⁰ No entanto, a racialização da atividade econômica é matizada pela utilização de fundamentos históricos, presentes na obra de Max Weber, *História Geral da Economia*, na análise da conduta judaica, definindo o perfil mercantil dos judeus a partir de dois elementos: princípios religiosos cultivados pelos judeus após o exílio, que lhes proibiriam qualquer empreendimento agrícola, e o dualismo da ética comercial permitindo-lhes duas atitudes: uma para os iguais e outra para os forasteiros. Para Weber, o anti-semitismo medieval estimulou o chamado “capitalismo de párias”, diferente do capitalismo racional protestante,

posteriormente a base desse sistema no Ocidente. Até a época da dispersão (diáspora) existiram, no seio da comunidade judaica, todas as classes de estamentos: juízes, camponeses, artesãos e, em menor número, comerciantes. O desterro transformou o povo judeu em povo emigrante e a agricultura deixou de ser um meio de subsistência apropriado à vida errante, substituída pelo comércio e pelas transações com dinheiro, única atividade que permitia dedicação completa ao estudo da lei sagrada, a Tora. Portanto, conclui Weber, são motivos de caráter ritual que levaram os judeus ao comércio e, muito especialmente, ao comércio com dinheiro.

¹¹ A degeneração da raça como consequência do clima e não do cruzamento racial também foi alvo de discussão em *Casa Grande e Senzala*. Freyre nos dá o exemplo da família Wanderley, de Serinhaém, que conservaram sua pureza pela endogamia, pelo casamento consanguíneo. Diz: “Dos Wanderley tem saído para a vida política, para a magistratura e o sacerdócio, alguns homens ilustres, embora nenhum com características de gênio – exceção, talvez, do Barão de Cotegipe, um dos maiores estadistas do Império. Mas este, ao que parece, com a sua pinta de sangue negro. Por outro lado, poderiam colher-se exemplos numerosos, entre os Wanderleys autênticos – entre os mais louros e cor-de-rosa – de degenerados pelo álcool” (Freyre, op.cit:189). O clima mais ameno de São Paulo tampouco trouxe melhores resultados para os europeus do norte, sendo a crise do açúcar a origem dos males familiares.

¹² Segundo Lesser (1992:406): “What really separated the Syrian-Lebanese and the Jews from other immigrants, and made them a subject of scrutiny by nativists, was their rapid success in urban settings”. As possibilidades de integração dos judeus à Modernidade a partir dos valores disseminados pela Revolução Francesa e o Iluminismo moldaram a auto-imagem do judaísmo moderno, defendido inclusive por filo-semitas favoráveis à incorporação dos judeus à sociedade mais ampla. O discurso da inclusão desses não judeus supunha que o fim da discriminação e do isolamento levaria inevitavelmente ao abandono dos “vícios” culturais e sociais da comunidade judaica. Na medida em que os judeus mantinham suas características sociais mesmo em contextos de liberdade civil e política, movimentos e instituições judaicas orientaram uma série de ações com o objetivo de mudar sua estrutura ocupacional através de vários experimentos de engenharia social. A consequência desta política seria a “normalização” do povo judeu (Sorj,1997), cuja concentração em áreas urbanas e em atividades de serviço era considerada uma anomalia a ser combatida. Reproduzindo o idealismo de historiadores dos séculos XIV e XV, que viam na cidade a fonte por excelência da corrupção moral em comparação com o passado agrário ordeiro e pacífico (Bouwsmas,1990), a teoria da “normalização” legitimava a pecha de “degenerados” imputada aos judeus. Este contexto é o pano de fundo histórico no qual se funda a *Jewish Colonization Association* no ano de 1891, idealizada e financiada pelo Barão Maurice de Hirsch, filantropo judeu nascido em Munique no ano de 1831. A JCA, como ficou conhecida a associação, tinha como proposta a regeneração física e moral dos judeus através da atividade agrícola. Era mais uma dentre outras companhias de colonização que atuaram na ocupação e povoamento do território brasileiro. Os judeus russos seriam os primeiros beneficiários neste processo. Outro destino escolhido pelos administradores da JCA foi o Brasil, mais

precisamente o estado do Rio Grande do Sul, que recebeu entre 1904 e 1912 duas colônias agrícolas que acabaram por fracassar no intuito de modificar a natureza da inserção econômica dos imigrantes judeus no país de acolhida. As luzes da cidade ofuscaram os atrativos da lide nas hortas familiares. A Redenção pela Terra foi adiada. A maior parte dos imigrantes das duas colônias não tinha conhecimento de agricultura e, não surpreendentemente, tiveram pouco sucesso com as plantações.

¹³ Daí ser duvidosa a validade do termo “minoría” para caracterizar os imigrantes judeus no Brasil. Por “minoría” entende-se, seguindo as definições de Wagley & Harris (1958) e Wirth (1945), um grupo social cujos membros, por conta de características físicas ou culturais (ou ambas), são alvo de preconceito, discriminação, segregação e perseguição por parte de um outro grupo social, chamada de “maioría”. Note-se que nenhum dos dois termos, em seu sentido técnico, se referem a números. De fato, como explicam Wagley e Harris, pode acontecer de um “grupo minoritário” superar, quantitativamente, o “grupo majoritário” de uma sociedade. Por exemplo, os negros na África do Sul durante o regime segregacionista do *Apartheid*.

¹⁴ Em outubro de 1897 foi criado o *Bund fun di idische arbeter in Russ lan und Polin* (União Geral dos Trabalhadores Judeus na Rússia e Polônia), de onde a simples denominação *Bund*. De acordo com Pinsky (1997), o *Bund* era o verdadeiro movimento do operariado judeu.

¹⁵ Na edição mais recente do *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (2001), encontra-se nada menos do que dezesseis definições de “judeu”, tomado como adjetivo ou substantivo masculino. A primeira definição, advinda da História, nos diz que o termo é relativo à antiga tribo de Judá ou indivíduo dessa tribo; a sexta, tomada da religião, diz que é aquele que segue a religião e/ou tradição judaica, sendo classificado como hebreu ou israelita. O “judeu” também pode significar o indivíduo nômade ou cigano e, de acordo com a nona definição, tomada do linguajar informal com caráter pejorativo (observação do próprio dicionário), uma pessoa usurária ou avarenta. Por outro lado, o verbo “judiar” pode ser utilizado como sinônimo de “judaizar”, ou seja, “adotar práticas judaicas”, bem como “tratar com escárnio; zombar” e “tratar mal, física ou moralmente; atormentar, maltratar”. Os dezesseis significados fazem parte do estoque de representações sociais a ele vinculadas, muitas vezes sem ressonância nos modos de auto-percepção e auto-identificação do grupo.

¹⁶ Um debate não muito recente na antropologia e nas ciências sociais de uma maneira geral tenta compreender o significado da noção de cidadania no contexto brasileiro, como ela é percebida e vivida numa sociedade onde a *relação* desempenha um papel importante na dinâmica da ordem social, comparando-a com a concepção de cidadania utilizada em países onde a ideologia individualista predomina (nos EUA, principalmente). Enquanto no segundo caso a cidadania implica numa identidade social de caráter nivelador e igualitário, pertencendo a um espaço eminentemente público e definido em termos de direitos e deveres para com o todo, formado de indivíduos idênticos e simétricos, no Brasil ela representaria o anonimato e a falta de relações dos envolvidos, condição básica de humanidade. A cidadania adquire um significado negativo. Segundo o antropólogo Roberto Da Matta (1991:67-68): “O

papel de “cidadão” é muito complicado no caso brasileiro. Se ele faz parte do ideário da ética pública e é decantado nos comícios políticos como parte do programa de partidos e plataformas eleitorais, se ele ainda faz parte das constituições que dizem que todos são iguais perante a lei e o tomam como a unidade básica sobre a qual se funda o direito, as leis e as prerrogativas críticas de todos os brasileiros, não é assim que a cidadania como um papel social é vivida no cotidiano da sociedade. Com efeito, a palavra “cidadão” é usada sempre em situações negativas no Brasil, para marcar a posição de alguém que está em desvantagem ou mesmo inferioridade [...] O cidadão é a entidade que está sujeita à lei, ao passo que a família e as teias de amizade, as redes de relações, que são altamente formalizadas política, ideológica e socialmente, são entidades rigorosamente fora da lei.

A Fita Branca de Michael Haneke ou como não se politizar o trágico¹

Márcio Seligmann-Silva

Filmes – e narrativas de um modo geral – baseados em rememoração são mais marcados do que outros modos narrativos por uma dupla temporalidade. O eu-narrador, normalmente um personagem da história, apresenta a narrativa do seu ponto de vista. É frequente também que nos identifiquemos com este narrador e nos coloquemos no seu lugar. Essa é a força ou o “truque” da narrativa em *flash back*. Normalmente, sem nos darmos conta disto, compartilhamos dos pontos de vista do narrador. *A Fita Branca*, de Michael Haneke, não foge a este padrão. O narrador é um antigo professor da escola de uma pequena cidade alemã. A história que ele conta acontece nos anos que antecedem a primeira guerra mundial.

Esse filme é fascinante. Ele tem um belo preto e branco, ideal para a encenação do passado, e quase que emblemático nesse filme, que procura justamente retratar os tons negros e cinzas de um pequeno vilarejo alemão. O tempo do filme é raro – por sua lentidão bem elaborada – e os longos silêncios são uma exceção elogiável na nossa paisagem cinematográfica estridente. A direção é impecável, a construção dos personagens é quase perfeita e não causa espanto que este filme tenha recebido a palma de ouro em Cannes. Ele trata de uma história bem “germânica” e bem européia. A narração inicial, na voz do professor, já idoso, informa que ele quer narrar aqueles acontecimentos porque eles explicariam o que aconteceu depois na Alemanha. A alusão ao nazismo é evidente. Isto provoca até hoje muito interesse e mobiliza nossos ódios e compaixões. Um filme que se propõe a retratar o “ovo da serpente” e faz isto com uma produção impecável só pode agradar, sobretudo a um público mais exigente e de certo modo politicamente engajado.

Aproximemo-nos mais do que se passa no filme. Ele é uma sucessão de acidentes e de rompantes de violência. O pastor da cidade é logo revelado como um déspota que espanca seus filhos, o médico tem relações incestuosas com a filha, uma relação sadomasoquista com uma parteira, sua vizinha, talvez tenha se livrado da esposa (para ficar com esta parteira) e provocado acidentalmente o retardamento mental de Kali, o filho da parteira, que na verdade, sugere-se, era dele também. Esta figura terrível do médico nos faz lembrar, hoje, que a classe dos médicos foi a que

proporcionalmente mais tinha membros no partido nazista. O filme mostra esta aliança perversa entre curar, cuidar, controlar e matar. O médico, que tem nossa “vida nua” em suas mãos, controla-a para o bem e para o mal.

Já a figura do pai campesino (representando essa classe social) também é violenta com um de seus filhos e acaba se suicidando, diante da impossibilidade de se revoltar contra sua situação humilhante, derivada de sua posição de servo do barão. Seu filho, que tenta se revoltar, consegue apenas destruir alguns repolhos da propriedade do barão, em uma cena muito bem montada que interrompe a festa do final das colheitas.

As crianças do filme são apresentadas como manifestações nuas do mal que elas recebem dos pais. Os acidentes e incidentes que acontecem na cidade, tendemos a atribuí-los a essas crianças. Um deles é mostrado, quando uma criança rouba a flauta da outra e atira o colega em um lago, quase matando-o afogado. Esta violência gratuita é uma constante em Haneke. Lembremos do seu *O Vídeo de Benny* (1992), que conta a história de um adolescente que – movido por uma curiosidade infantil – mata o amigo e o coloca no freezer. Também em *Violência Gratuita* (nas suas duas versões de 1997 e 2007) vemos esta violência emanar de dois jovens de um modo bestial e injustificado. *A Fita Branca* tem por subtítulo "*Eine deutsche Kindergeschichte*", ou seja, "uma história infantil alemã". Esta ênfase na infância tem a ver com o projeto não só de apresentar a “violência infantil”, mas também de mostrar a infância do nazismo. Mistura-se aqui filogênese e ontogênese (mas, parece-me, sem o mesmo cuidado de Freud, que também cruzava estes registros). O diretor aborda o universo da "maldade", que normalmente acompanha as histórias infantis, para projetá-lo (ou simplesmente lê-lo) no interior da família/aldeia. Não podemos nos esquecer que aquele é o momento de nascimento da psicanálise e da "descoberta" da sexualidade/maldade infantil.

O barão acaba sendo pouco iluminado neste filme, sobretudo levando-se em conta seu papel central nesta pequena comunidade. Apesar de autoritário com a esposa, está longe de ser o déspota que as demais figuras paternas do filme encarnam. Diferentemente dos demais homens poderosos do filme, o barão escuta a esposa e esta "ousa" contar-lhe sobre seu outro relacionamento. Ele vai acompanhar o enterro do camponês que se suicida. Ele é "liberal". Já as mulheres são apagadas, submissas e objetificadas. A baronesa tenta se libertar deste papel justamente porque tem um marido conversável. A idéia é, evidentemente, retratar os papéis sexuais da época. A sexualidade reprimida – como em Martin, filho adolescente do pastor, que é amarrado para dormir, para não “cair em

tentação” – brota de modo violento. Freud justamente destacara em que medida sexo e morte andam de mãos dadas.

A exceção é o nosso professor narrador. Ele é apresentado como uma figura aparte daquele universo de brutalidade. Localizando-se entre as classes sociais e entre os grupos etários, apesar de servir de ponte entre o grupo de crianças (que são seus alunos) e os seus pais – as autoridades do vilarejo – ele é alguém que sabe conversar de modo ponderado e respeita os outros. Em uma ocasião, ele obedece e evita avançar sexualmente sobre sua namorada que diz não querer aquilo naquele momento. Ele é decente e “civilizado”. É esta figura quase pura do narrador que me incomodou no filme. Porque é com ele que tendemos a nos identificar. O mal que domina aquele povo, alegoria dos alemães, acaba, graças a este narrador, sendo uma caricatura. O nazismo é novamente patologizado e colocado em uma redoma. A própria idéia de querer explicar o nazismo por meio desse retrato das perversões que ocorrem em um vilarejo – perversões, de resto, bem frequentes em qualquer lugar naquela e em outras épocas – é um projeto que merece reflexão. Haneke fica a meio caminho. Acredito que seu filme poderia explorar muito bem esse universo da maldade sem precisar tachá-la como origem do nazismo. Como ele o fizera no mencionado *Violência Gratuita*, claramente inspirado na obra prima de Stanley Kubrick *Laranja Mecânica* (1971). Nestes filmes tratava-se de um mergulho e simultâneo estudo da “maldade humana”. Mas em *A Fita Branca*, ao apresentar sua obra como uma leitura da origem do mal (ele fala em explicar o que viria a acontecer) Haneke faz uma passagem abrupta e inaceitável da esfera da família e do estudo da violência para o âmbito do Estado. Faltou mediação.

O filme de Haneke é forte, mas sua tese é equivocada. Esse narrador “puro” acaba servindo para isolar e extirpar o passado como uma excrescência. O presente é o tempo dos “bons”, o tempo da voz rouca e simpática do narrador. A banalidade do mal se transforma novamente em um mal monstruoso. Mas na verdade não existe explicação psicológica para o nazismo, existem sim várias tentativas de se explicar aquilo, mas isolar esta cidade e fazer dela uma encenação das origens do mal é patético e ingênuo, ou, pior, algo que revela uma profunda incompreensão da história e em que medida o nazismo ainda é um fantasma que precisa ser exorcizado na cultura moderna e resiste à análise.

O projeto de "arqueologia do nazismo" é central no filme de Haneke, estrutura-o e este mesmo projeto é o responsável pelo seu fracasso. Entendam-me: considero a obra muito boa, mas o projeto político-histórico que a sustenta é indefensável. Mostrar a podridão humana sempre foi uma das grandes forças das artes, isto Haneke faz bem, mas ele tem uma agenda política em *A fita branca*. Esta sufoca o seu empreendimento de retrato da humanidade. Daí ser essencial chamar a atenção para a construção da narrativa, ponto essencial na articulação da trama e do modo como ela enreda o espectador. Com esse narrador simpático estabelece-se esta extirpação do universo nazista do nosso mundo. O nazismo fica explicado e isolado. Isto é confortável para aqueles que acreditam que a Shoah aconteceu porque um bando de loucos pervertidos estavam no poder. Mas não foi bem assim. Nem banalidade do mal nem teratologia. O filme defende uma tese conservadora e de direita mas sem realizar uma grande obra. Pois existem muitas obras "de direita" que são excelentes e muito melhores, como as dos diretores Leni Riefenstahl ou Syberberg. Concordo que não é justo para com esses dois diretores a comparação com Haneke, mas a aproximação é importante no nosso contexto, já que tratamos aqui da constelação cinema, nazismo e violência. Ou seja, Haneke ficou aquém da "grande estética da direita" que tem lá suas relações muito explícitas com o nazismo.

Como Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy o mostraram (em *O Mito Nazista*, Editora Iluminaras), o nazismo foi uma manifestação do "estético" e talvez justamente aqueles grandes artistas, Riefenstahl e Syberberg, apresentem isto de modo acabado. Também a relação entre o estético e o sacrifício está clara nesses diretores. Neste filme de Haneke existe mais um pendão para o estudo da maldade, mas sem a mesma capacidade de atingir o âmago do estético na sua relação com o sacrifício, como acontece de modo muito mais elaborado e auto-consciente no seu *Violência gratuita*. Em *A Fita Branca* existe uma redução do político às relações humanas afetivas, trata-se de um verdadeiro rapto do político, sua transformação em meras relações familiares ou de vizinhança. Seu compromisso com a direita também fica claro com a referida imagem quase simpática que ele apresenta do barão. Esta simpatia pela aristocracia é típica de uma tradição de direita alemã que não sabe muito bem o que fazer com o nazismo, já que este foi o triunfo da direita que teria sido orquestrado de modo desastrado por não-aristocratas. No filme, o narrador se torna uma tábua de salvação simples e confortável que anula uma possível grandeza, que seria justamente a capacidade

dessa obra de mergulhar neste pequeno e denso universo das relações familiares/de vizinhança. Ao dar o passo em direção ao projeto arqueológico do nazismo o filme se afunda.

Mas isto não impede que tenhamos prazer estético com *A Fita Branca*. Nesse sentido, Haneke continua sendo o grande diretor que consegue encenar o mal e a violência tal como a grande tradição trágica sempre o fez. Ele tem uma profunda compreensão do jogo empático que sustenta o espetáculo de crueldades. Ele sabe jogar com o “como se” estético, ou seja, sua capacidade de simulação de nosso mundo “real”, que substitui e realiza simbolicamente nossos desejos de violência e sacrifício. Seu único equívoco em *A Fita Branca* foi tentar misturar a cena clássica do trágico com uma agenda política. Na tragédia clássica, o acaso (*tyche*) e o erro trágico (*hamartia*) constituem o seu fundamento. Mas eles retiram a tragédia do campo da historiografia e a remetem ao da filosofia, como bem percebeu Aristóteles. Se na modernidade a tragédia se tornou histórica, como em Shakespeare, ela abandonou também este acaso e erro nas suas formas trágicas clássicas. Haneke, no entanto, mistura o acaso da tragédia clássica com um projeto moderno de apresentar a história. Ele mistura o estudo da psicologia infantil e da violência política com um projeto de explicação das origens do nazismo. Tudo isto sob a vestimenta do dispositivo trágico em sua forma clássica, que é avesso à reflexão sobre a história e seus personagens. Neste momento ele passou a exigir uma leitura política de seu filme e aí o espectador tem o direito de fazer uma parada estratégica e conter a sua empatia para com o filme e seu diretor.

Nota:

¹ Resenha do Filme de Michel Haneke, *A Fita Branca (Das Weisse Band)*, 2009 - Áustria, Alemanha, França, Itália – Ficção, vencedor do Palma de Ouro de 2009.

Aqui também acontecem anjos.¹

Shabat Vaietzé - E Saiu, Genesis cap. 28- vers.17:

Reflexões sobre uma passagem da Torah.

Paulo Blank

Sair e expandir-se parecem ser tão próprios do pensamento quanto a força que nos chama à fincar raízes para experimentar a segurança na imobilidade do já sabido. Tensão recorrente da vida humana e que, na tradição judaica, surge como elemento fundador da maneira de pensar a partir do movimento em direção ao lado de fora. À tal ponto esta tendência está presente que tanto a humanidade quanto a longa história de Israel, começam pela saída do lugar seguro e a conseqüente exposição ao mundo.

Adão e Eva, os primeiros habitantes das letras bíblicas, também são os primeiros seres a saírem de seu paraíso para um mundo de criação no trabalho e procriação dos filhos. Experiência de vida que se inicia nos primórdios da humanidade bíblica e se concretiza na palavra GaLuT, em geral traduzida como exílio. É preciso lembrar que a raiz hebraica deste termo também origina a palavra LeGaLoT, des-cobrir. Nesta leitura, o assim chamado “exílio”, torna-se equivalente a estar a des-coberto e fora do lugar conhecido e protetor. No entanto, o percurso do povo de Israel na história demonstrou que estar fora é também uma maneira de abrir-se para o mundo que acontece para além das quatro paredes familiares do já pensado. Eis aí o sentido originário de uma palavra que, enquanto exílio, para muitos se confunde com a melancolia devastadora do abandono, enquanto na tradição de Israel aponta para a transformação que se torna possível a partir do desterro do solo familiar.

Mobilidade territorial tantas vezes lembrada em orações através da expressão bíblica “Arameu Nômade era meu Pai”. Mandato reafirmado na Torah quando ela organiza os ritos a serem realizados depois da entrada em Canaã na retomada do sedentarismo. Na confissão a ser declarada em voz alta, durante o ritual da entrega ao santuário da primeira colheita anual, os hebreus deveriam reafirmar o seu compromisso com a origem errante. Confissão pública onde aqueles homens eram chamados a declarar a sua filiação a um Arameu errante chamado Abraão. Arameu que pactuou com um Deus sem forma e lugar e que jamais retornaria à casa paterna ou

aos ídolos locais destruídos antes da partida. Arameu que se fez IVRI (Hebreu) por ser aquele “que veio do outro lado do rio”.

No limite oposto desta forma de ver o mundo, Ulysses partiu da Grécia em longa estrada de acontecimentos para, por fim, retornar a sua Ática, onde Penélope se esforçava por não deixar o tempo passar. Toda vez que a amada, cativa de sua saudade, progredia em direção à conclusão da tessitura que urdia em seu tear, ela desfazia a trama para recomeçar. A sua trama era recomeçar sempre para não sentir a falta do amado, submetendo aquela ausência dolorosa a um eterno presente igual a si mesmo. Tempo e falta parecem ser a mesma coisa em se tratando da vida humana.

Enquanto Ulysses voltava ao mesmo e já conhecido torrão natal, Abraão partia numa viagem sem retorno em direção a todas as diferenças do mundo, saindo de sua casa para poder errar. Uma modalidade do pensamento que reaparece na relação que temos com o texto da Torah. Texto que, a um só tempo, reflete e funda uma maneira de olhar, quando o leitor se deixa envolver por um Livro infinito em suas possibilidades. Livro que dá passos ao pensamento se lido dentro do modo que o Talmud ensina ao afirmar que cada geração tem seus intérpretes, *Dor dor vedorshair*. Ao interpretar o texto revelado por um Deus criador que se manifesta em qualquer lugar, o leitor do Livro dos livros se opõe ao pensamento sedentário. Por outro lado, quando o leitor se mantém ligado aos deuses locais enraizados na natureza que o cerca, ele é obrigado a negociar com aqueles deuses a sua proteção diante dos seus medos. Temores que são despertados sempre que a vida é percebida como vontade de expansão. Libertada da limitação de um território demarcado, a mente nômade se arrisca a errar e o espírito humano pode encontrar surpresas. Nomadismo e sedentarismo, duas forças que nos habitam e onde o livro, criação humana por excelência, se transforma na terceira margem de um rio que corre. Âncora móvel que nos acompanha no deslocamento pelas distâncias da vida. O horizonte sempre se renova para o pensamento que caminha.

Participando na caminhada da Torah, o leitor do capítulo 28 do Genesis, com o qual se inicia a leitura semanal chamada de *Vaitze (E Sain)*, encontra Jacó partindo de Beer Sheva a caminho de Haran. Novamente um sair antecipa a descoberta. Quando não nos limitamos a ouvir uma história, mas participamos ativamente da leitura semanal da Torah, percebemos que dispomos de um texto que se renova a cada vez que é lido e são consultados outros leitores que nos antecederam.² Outros intérpretes, que um dia, como nós, passaram a fazer parte da conversa infinita. Dessa maneira, quando a mente se deixa levar em companhia dos personagens bíblicos,

suas falas, seus preceitos, os ensinamentos talmúdicos, a escritura toma o corpo e participa da construção do espírito.

Jacó, saindo de Beer Sheva, cidade à beira do deserto, chegou ao cair da noite no que a Torah chama de “*O lugar*”. Ali ele tomou

das pedras do lugar, e colocou sob a cabeça e deitou-se naquele lugar. E sonhou, e eis que uma escada estava apoiada na terra, e seu topo chegava aos céus, e eis que anjos de Deus subiam e desciam por ela. E eis que Deus estava parado perto dele. E despertou Jacó do sonho e disse - Certamente o Elohim esta neste lugar e eu não sabia- E temeu e disse- Que atemorizador é este lugar! Este não é outro senão a casa de Deus e este é o portão dos Céus (Genesis 28: 10-18)

Um lugar despojado, como era despojada a pedra em que apoiava a cabeça. Num lugar comum como este, Jacó reflete que ali havia Deus e ele não sabia. Naquele solo árido os anjos lhe aparecem em sonho, seguidos de uma voz sem forma. Serão estes anjos que não param de subir e descer ao longo da escada os mesmo anjos súbitos dos quais nos fala o Talmud? Anjos que são criados a cada segundo, marca de um tempo único que irrompe no tempo linear e que não se repetirá mais. Tempo fugaz quando toda a criação, uma vez mais, se reinventa e se consuma diante da eternidade de Deus. Uma palavra que concentra o verso, a imagem que traz em seu bojo um quadro a ser pintado, a situação que engloba todo um texto num único momento que logo se desfaz, serão estes anjos súbitos o mesmo que a inspiração que, de repente, nos visita no meio do fazer diário?

Impossível ler a reflexão de Jacó sem pensar em Heráclito e no episódio dos visitantes que foram até a sua casa para observá-lo. Ao chegarem, viram-no aquecendo-se junto ao forno e permaneceram de pé, olhando para a simplicidade de um homem a quem esperavam ver em atitude condizente com a sua fama de pensador obscuro. Heráclito, vendo que não entravam, e reparando em seus olhares impressionados, lhes diz: “Entrem, mesmo aqui os deuses também estão presentes”³. Há algo entre Jacó e Heráclito, homens de tradições tão diferentes, que chama a nossa atenção para o tema da criação e da inspiração. Ambas as histórias falam de um acontecimento de revelação num ambiente de total despojamento e sem qualquer rito ou circunstancia.

Jacó sonha e se defronta com uma revelação divina, sem que algo de muito especial tenha que preceder o momento de ruptura entre a simplicidade da pedra e a experiência incomum. Não será também este o caminho do ato criativo, quando alguém dedicado ao seu fazer diário, de repente, experimenta a revelação sob forma da inspiração? Naquele momento tão único quanto o anjo que canta e desaparece⁴, o olhar sobre aquilo que era comum como uma

pedra, se transforma e também desaparece ou é capturado e reconduzido ao esforço criativo. Ato cotidiano, comum, como era comum a postura de Heráclito na simplicidade de sua casa. Será que no dia a dia ordinário da vida sedentária, se faz o extra-ordinário do errar nômade e nele a possibilidade de um olhar diferente sobre o mesmo de sempre? Seria esta a tal da revelação inspiradora tão desejada e tantas vezes mitificada? Afinal, o que fez Jacó além de sair de Beer Sheva em direção a Haran?

Revelação é uma palavra que remete a uma dimensão de nossas vidas chamada muitas vezes de mistério, espiritualidade, sensibilidade, dom, palavras que apontam para uma qualidade incomum. Com estas palavras busca-se afirmar um estado especial, que só poderia ser alcançado por pessoas também especiais, que assim teriam um acesso especial aos segredos do mundo invisível, atravessando a cortina do mundo visível e ordinário. Mas é interessante dar-se conta que a palavra “re-velação” indica que, no momento em que algo é desvelado, posto, portanto, na condição descoberta, outra dimensão deste algo é novamente velada e encoberta! Como se houvesse na própria palavra uma advertência a ser percebida por aqueles que aspiram ultrapassar a natureza das coisas visíveis através da inspiração reveladora. Não se iludam, pois o mistério permanecerá velado. Se desejarem entrar nos mistérios que vão além do comum, saibam que os deuses se revelam junto a pedras duras e em ambientes despojados e o fazem apesar do desejo daqueles que desejam alcançá-los.

Será disto que também trata a história de Enoch, o sapateiro que, segundo a antiga tradição da mística judaica, se transformou no anjo escriba de Deus? Segundo a antiga narrativa, a cada martelada que dava, Enoch não se limitava a juntar o couro superior com o solado inferior. Ao fazer sapatos enquanto meditava em assuntos místicos, sem saber, unificava o mundo superior ao mundo inferior, transformando o trabalho duro em um gesto sublime de Tikun, o concerto e a reunificação dos mundos rompidos desde a catástrofe que aconteceu no interior da criação. Segundo a Cabalá, sem perceber, ele atraía as correntes da energia divina superior para o mundo de baixo. O simples martelar dedicado fez com que o sapateiro se transformasse junto com a unificação que causava pela ação comum de seu trabalho. Súbito, o Enoch terreno viu-se transfigurado em Metraton, o anjo escriba, mostrando como a ação não-intencional do homem pode causar uma transformação cósmica e pessoal inserida em um ato que, embora comum, é realizado na ação conjunta do corpo e da mente. A lição que a história transmite é que Enoch realizou esta transformação que não buscava sem ritual ou fórmulas mágicas que pudessem ser organizadas em algum método a ser repetido por outros. Tal qual Jacó, encontrou a revelação sem procurá-la.

Serão estes momentos o mesmo que anjos súbitos que são criados com a única função de louvar a criação e depois desaparecerem? Como se todos os tempos estivessem contraídos numa fagulha momentânea encoberta por cascas à espera de sua libertação, restos contraídos da luz primordial que se precipitaram durante a catástrofe da criação e permanecem aprisionados. Será este o sentido de revelação que volta a velar-se na infinitude momentânea do mistério? Seria aqui o lugar de pensar a criação como uma utopia da transformação? A possibilidade de um momento único, quando toda a criação se refaz num instante concentrando e logo desaparece? Neste caso, o conserto do mundo rompido, conhecido na cabalá como o TIKUN deste estado de catástrofe no qual vivemos, deixaria de ser um tempo futuro e incerto e se transformaria na possibilidade de um agora, dotado da mesma potencia criativa de um anjo súbito? A idéia da *u-topia como lugar nenhum* (*u-nenhum, lugar-topos*) seria então arejada através do vento desencadeado pelo intenso movimento das asas de um anjo inesperado, que invadindo o dia a dia, transforma um lugar comum naquele obscuro “O lugar” mencionado pela passagem da Torah.

É quando fala deste “O lugar” que o texto da Torah se torna enigmático, fato que foi percebido pelos mestres do passado. Quando ela diz que Jacó “chegou ao O lugar” ao invés de simplesmente “um lugar”, do que estaria falando? Rashi, o comentador bíblico, seguiu antigas leituras talmúdicas e viu ali uma alusão ao lugar onde, segundo os talmudistas, foi vivido o quase sacrifício de Isaac e, mais tarde, construído o templo de Jerusalém. Ao transformarem o “O LUGAR” do encontro narrado pela Torah em um lugar premeditado, teriam, aqueles sábios, revelado uma resistência em aceitar o comum da pedra? Ao dizer que aquele “O LUGAR” denominado por Jacó de Beit El, A Casa de Deus, seria uma repetição de um lugar já existente numa dimensão espiritual, não teriam os sábios do Talmud resistido à outra possibilidade que admitiria a revelação fora dos limites do rito organizado e das paredes suntuosas do templo de Jerusalém? Será que eles temiam a oposição do ordinário ao extravagante e excitante do ritual realizado, tanto nos templos de então quanto nos de hoje? Na medida em que toma de assalto a razão através da força das emoções desencadeadas pelos ritos, este tipo de intensidade facilita a sensação da revelação e ajuda a ultrapassar as portas do céu. Chamar para si a autoridade sobre a simplicidade da pedra de Jacó através da sua colocação na fundação do templo teria a intenção de não deixar nem mesmo uma única pedra fora do controle do ritual? Será que desta maneira queriam afirmar que a revelação tem método e dono, como quem diz que só num aqui e agora de um tempo consagrado e organizado podem acontecer os anjos?

Pergunta feita para lembrar que é fora do templo instituído que a revelação persistiu dentro do povo de Israel. Apesar do lugar santificado no interior mais interno da construção

suntuosa realizada pelos arquitetos fenícios, é na rua e pela boca de profetas que a revelação continuaria a acontecer. Em sentido inverso, Jacó precisou despertar do sonho para dizer que ali, no mundo do real, havia um Deus e ele não sabia. É no ordinário da pedra e não no extraordinário do templo e do sonho que a fala divina marcou o seu lugar. É no livro da Torah e de seus interpretes que a revelação se fez permanente, quando o templo foi destruído e Israel posto a descoberto e espalhado pelos ventos do mundo. Saindo do lugar extraordinário do templo de Jerusalém para o ordinário do texto, o povo de Israel foi levado a trabalhar e procriar na crença que os anjos se dão em qualquer lugar onde exista uma Torah e alguém disposto a ler e ser lido por ela.

Na história de Heráclito lida através de Martin Heidegger, quando este fala da passagem da sala e do fogo, onde acontecem os deuses, o pensador alemão que não soube resistir à aparência do extraordinário e do extravagante transmitida pelo nazismo, conseguiu perceber a grandeza do filósofo grego ao dizer que “não é preciso evitar o conhecido e o ordinário e perseguir o extravagante, o excitante e o estimulante na esperança ilusória de, assim, encontrar o extraordinário”. Formulação que resume tanto o acontecimento de Jacó, quanto a passagem de Heráclito, embora exista entre eles uma diferença fundamental. Diante da busca da revelação de um Deus, o filho de Israel jamais apontaria o fogo. Ao invés disso, indicaria a Torah como o lugar onde habita o divino. Não a Torah dos livros finitos que se consumiram atirados ao fogo do nazismo. Trata-se aqui da Torah enquanto infinitude de um texto que não se deixa aprisionar ou queimar. O Infinito do mundo contraído no finito do texto não poderia arder num fogo ao qual Heidegger prestou homenagem ao participar do projeto nazista enquanto lecionava Heráclito. Torah lida e deslida, transformando cada leitura em revelação e cada leitor em profeta de um tempo súbito.

Neste Shabat onde estudamos o encontro de Jacó com o extraordinário da revelação na simplicidade da pedra, é hora de render homenagem a todos aqueles que antes de nós se lançaram no esforço dedicado, diário, de trabalhar a palavra a ser escavada e, em momentos felizes, puderam encontrar o extraordinário sem que estivessem a sua procura. Do mesmo modo, nós, reunidos neste estudo e seguindo a tradição que tem nos ensinado que cada geração tem os seus buscadores e interpretes, tomamos lugar na longa conversação do espírito humano com o texto da Torah. Neste nosso esforço, uma vez mais, construímos a esperança de que, por um momento que seja, aqui, nesta sala de uma antiga casa em Botafogo, também acontecem anjos.

Referências bibliográficas:

Bíblia com Comentários de Rashi, São Paulo, Trejger Editores, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Rio e Janeiro, Relume Dumará, 1998.

LEIBOWITZ, Yeshayahu. *Sheva Shanim shel Sichot AL Parachát Hashavua*. Tel Aviv, 2004.

SCHOLEM, Gershom. *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Madrid, Editora Trota, 2004.

Notas:

¹ Na tradição judaica cada sábado tem o nome da primeira palavra que inicia o capítulo da Bíblia/Torah a ser estudado naquela semana. Vaiezé/ E Saiu, refere-se ao cap. 28 do Genesis (Bereshit/No Início, segundo a tradição judaica) versículo 17. Estudo chamado de Drashá, da palavra hebraica buscar-lidrosh, que origina também o termo Beit Midrash- traduzido normalmente como Casa de estudo. Em seu sentido etimológico pode ser entendido como Casa da Busca. Em hebraico a raiz D.R.S – שרש- forma tanto a palavra busca, quanto pedido, comentário e interpretação. Parece haver aqui uma indicação de que ao interpretar ou comentar o intérprete-buscador solicita ao texto um sentido ainda não revelado. Espera-se na ocasião da apresentação do estudo do Shabat, que este seja original apesar de se colocar em relação com uma longa tradição. Deste modo, como afirma Emanuel Levinas, a revelação deixa de ser parte de um passado histórico e se torna permanente.

Este estudo foi apresentado na noite de sexta feira, quando é celebrado o início do Shabat, na semana dedicada ao cap. 28 do Genesis, na Comunidade do Judaísmo Humanista-R. J. ,em Novembro de 2009.

² Trata-se de uma homenagem a todos aqueles que também lidaram com textos bíblicos sem terem compartilhado diretamente deste estudo. Suposição que os levo comigo enquanto experiência e parte de uma longa conversação da qual também faço parte. Em Particular me refiro ao sábio Yeshaaiou Leibowitz que tem sido fonte permanente de inspiração, exemplo de quem, sem se render ao óbvio canônico da repetição encontra meios de enfrentar no cotidiano o uso político do discurso religioso que se deseja santificado. Na tradição judaica a desleitura do texto (termo criado por Harold Bloom) é admitida e neste momento, cria-se um Hidush, uma inovação nesta continuidade na qual estamos imersos. Os autores diretamente ligados a este texto estão presentes na Bibliografia final.

³ Heráclito de Martin Heidegger, Rio de Janeiro, Ed Relume Dumará, p. 22

⁴ “A imagem talmúdica da multidão de anjos que são criados a cada instante, para em seguida, depois de alçarem suas vozes louvando a Deus, serem destruídos e voltarem ao nada, unifica tanto os primeiros escritos (de Walter Benjamin) quanto os últimos” Gershom Sholem em *Los nombres secretos de Walter Benjamim*, p.45.

Sobre algumas peculiaridades na trajetória de Primo Levi.¹

Rodrigo Porto Bozzetti

Os campos de concentração foram ambientes marcados pela crueldade, pelas mortes em massa e por agressões à humanidade. Quando se reflete sobre este momento da história é inevitável que nos deparemos com grandes dificuldades para sua compreensão. Nesse sentido, os campos de extermínio foram cenários de experiências singulares e inimagináveis para pessoas que vivem fora deste ambiente. Para enfrentar esse tema devemos ter em mente que muitas das questões envolvidas são incompreensíveis e provavelmente não teremos respostas para elas.

Tendo em vista tais dificuldades, este trabalho se dedica a apresentar algumas questões e explorar fatores notadamente ligados à complexa lógica burocrática do campo de concentração, expostos no livro “*É isto um homem?*” de Primo Levi. Trata-se de dar ênfase aos momentos em que ele trabalhou num laboratório de química e no qual fora considerado não um prisioneiro comum, mas uma espécie de mão-de-obra qualificada.

Nos capítulos “Prova de Química” e “*Die drei leute vom labor*”², Primo Levi relata sua inserção repentina no *Kommando* 98, o chamado *Kommando* Químico,³ e descreve como através dessa nova função passou a trabalhar em um laboratório de química fora do campo. Tal situação, embora pareça banal, foi fundamental para a sua sobrevivência. Sua descrição dessa experiência expõe profundas contradições na lógica de organização dos campos, na forma como se utilizava mão-de-obra escrava e nos fundamentos da própria ideologia nazista.

A chegada

Os primeiros dias em um campo de concentração eram decisivos para a vida dos prisioneiros. Logo após entrarem nestes estabelecimentos, eram submetidos a trabalhos pesados e humilhantes que os destruíam fisicamente além de os deixarem transtornados. As péssimas condições em que se encontravam desde o momento que eram transportados para os campos, esgotava-os rapidamente e em poucas semanas a maior parte dos prisioneiros perecia.

Durante três meses, Levi encarou essas terríveis condições sem nenhum tipo de esperança. Quando já havia enfrentado os piores momentos para a sua adaptação ao campo, foi

criado o *Kommando* 98, um grupo especializado em química que contava inicialmente com 15 prisioneiros. Por possuir graduação em química, Levi se apresentou na expectativa de ingressar neste grupo e de encontrar melhores condições de trabalho. Foi informado posteriormente que seria aplicada uma prova para verificar quem era apto a formar este *Kommando*.

Nesse momento, Levi não consegue esconder sua incredulidade diante da nova situação. Primeiro, a surpresa por ter a possibilidade de realizar tarefas semelhantes as que estava acostumado antes da chegada ao campo; segundo, o total distanciamento entre a realização de uma prova frente à realidade cruel que o cercava.

Tais sentimentos ficam claros no trecho a seguir:

Será que os alemães têm tanta necessidade de químicos? Ou é apenas um truque a mais, um novo mecanismo pour faire chier les juifs, para encher o saco dos judeus? Como não se apercebem do esforço grotesco, absurdo que exigem de nós, de nós, já não vivos, nós meio dementes, na esquálida espera de nada?⁴

Num ambiente repleto de desesperança, onde Levi diz, na linguagem do campo, que “o nunca era o amanhã de manhã” ele encontrou uma esperança, algo em que se apegar e enxergou naquela prova de química, a oportunidade real de aumentar suas chances de sobrevivência. No entanto, Levi não deixa de mostrar em sua narrativa a dolorosa realidade do campo, onde manter a esperança era desgastante, em um contexto onde o máximo a ser alcançado era permanecer vivo até o final do dia.

Contudo, não muito tempo após a formação do *Kommando*, sete, dos quinze prisioneiros que realmente eram químicos, foram conduzidos pelo *Kapo*⁵, de nome Alex, para o *Polymerisations-Büro*⁶. Era neste local que seria realizada a prova de química, conduzida por três doutores.

Nesta parte do livro, Levi nos conta que se encontrava numa situação complicada, pois não era apenas o medo de não se sair bem na prova que invadia a sua mente. O autor estava diante de uma situação que nunca imaginaria acontecer naquele contexto. Levi não estava mais nem mesmo familiarizado com a escrita. Tentava se lembrar do nome dos compostos químicos. Ele, naquele instante parecia viver uma espécie de re-humanização. Levi estava reencontrando elementos de sua vida antes do campo, daí estar diante de uma situação tão perturbadora. Era um choque entre duas realidades: a do campo, e de de ter se tornado prisioneiro. Como pode ser facilmente verificado neste trecho, quando Panwitz, um dos doutores o interrogava sobre sua formação acadêmica:

Eu me formei em Turim em 1941, *summa cum laude* e, ao dizer isso, tenho a clara sensação de que ele não vai acreditar. Realmente, nem eu estou acreditando. Basta olhar minhas mãos sujas e lanhadas, minhas calças de prisioneiro, incrustadas de barro. Sou eu, porém, eu, o bacharel de Turim, aliás, principalmente neste instante, não há dúvida quanto à minha identificação com ele, já que no reservatório de minhas lembranças de Química orgânica, apesar de longa inatividade, inesperadamente atende dócil ao pedido. E, ainda, bem reconheço esta lúcida exaltação que me aquece as veias: é a febre das provas, minha febre das minhas provas essa espontânea mobilização de todos os recursos lógicos e de todas as noções, que os companheiros de escola invejavam.⁷⁷

Levi tinha dificuldades de compreender aquele momento, não acreditava nem mesmo no que fora antes, esforçava-se para se reconhecer como um homem, um bacharel, um especialista e não deixava de se perturbar com o estado inapropriado em que se encontrava para prestar uma prova, com o fato de entrar em um escritório onde tudo é limpo, menos ele Envergonha-se de, embora tivesse adquirido um vocabulário significativo no campo, não conhecer a maneira formal de se despedir de uma pessoa em alemão. Este momento está descrito no trecho onde Levi conta que Pannwitz o apresentou um livro:

Este loiro ariano de sólida existência; pergunta-me se falo inglês, mostra-me o livro de Gattermann – e isso também é absurdo, inverossímil, que aqui, aquém da cerca de arame farpado, existe um livro de Gattermann absolutamente idêntico ao livro no qual eu estudava na Itália, no quarto ano da faculdade, em minha casa.⁷⁸

Levi conta que parece que se saiu bem na prova, porém não se sentia confortável com essa confiança. Conhece suficiente “*o campo para saber que nunca se pode fazer previsões, principalmente se otimistas*” e coloca o fato de não ter trabalhado por um dia inteiro, como um verdadeiro ganho, pois economizou energia, sentiu menos fome, não se desgastou muito e conseguiu manter-se vivo ao menos até o dia seguinte. Sendo assim, Levi passou os dias após a prova, sem fomentar esperanças, ignorando-a, e seguindo sua vida como se não existisse tal possibilidade. Sua preocupação focava-se nos resultados imediatos, que eram os únicos que valiam naquele contexto.

Por mais cinco meses Levi trabalhou no *Kommando* Químico, sem saber o resultado da avaliação de sua prova e permaneceu em um grupo que, ao contrário de suas expectativas, não oferecia vantagens. Por ser considerado especializado, em muitos momentos seu *Kommando* era designado para realizar tarefas mais árduas que outros grupos e, a esta altura, o autor expressa sua preocupação com as condições rigorosas do inverno polonês, receando não sobreviver a ele e apresentava alguns dados assustadores ao informar que do grupo de 174 mil ao qual pertencia,

apenas 21 haviam sobrevivido até então⁹. Foi neste momento, onde Levi já se entregava às dificuldades do campo, que aconteceu, segundo o autor, o imprevisível:

O Kapo diz: O Doctor Pannwitz comunicou ao serviço do trabalho que três Häftlinge foram escolhidos para o laboratório 169.509, Brackier; 174.633, Kandel; 174.517, Levi. Um zumbido nos ouvidos, a fábrica que gira ao redor de mim. Somos três Levis no Kommando 98, mas Hundert Vierundsiebzig Fünf Hundert Siebzehn, 174.517 sou eu, não resta dúvida. Eu sou um dos três eleitos.¹⁰

Neste momento Levi expõe sua incredulidade frente ao fato de ter atingido uma posição mais favorável dentro do campo e traça um paralelo entre a situação do campo que a cada dia recebia mais prisioneiros, enfrentava ataques aéreos e se encontrava a apenas 80 quilômetros da frente de batalha e a dele que *“foi promovido a especialista e tem direito a camisa e ceroulas novas e deve fazer a barba cada quarta-feira. Não dá para entender esses alemães.”*¹¹

A estranheza e o alto grau de importância que Levi identificou neste acontecimento é de difícil compreensão para os que não viveram a realidade de um campo de concentração, ainda que desde o início do livro o autor tenha se preocupado em inserir o leitor nesse contexto e explicar, na medida do possível, a lógica de seu funcionamento.

Sendo assim os primeiros capítulos são dedicados em parte, a explicar como os novos integrantes se transformavam de maneira tão rápida e brutal, em seres raquíticos, exaustos, consumidos pelos trabalhos forçados, desprovidos de seus nomes, de sua identidade e principalmente sem esperanças. Esta etapa inicial era decisiva para o futuro dos prisioneiros, pois durante este período a maioria deles perecia, ceifados pela crueldade com que eram obrigados a conviver. Contudo, os que sobreviviam a este primeiro choque eram os que demonstravam uma mínima capacidade de adaptação e compreensão do campo, além de terem desenvolvido meios para aumentar suas chances de sobrevivência.

Na linguagem do campo havia um termo para designar esses homens, *Prominenten*. Em *“É isto um homem?”* este termo designava todos os prisioneiros que haviam se destacado e deixado de realizar os desgastantes trabalhos ao assumirem funções como lavadores de prato, enfermeiros, encarregados das latrinas, *Kapos*, ajudantes de cozinha, *Pikolo* e até mesmo através de ações ilegais. Tais homens encontraram brechas na administração do campo onde se infiltravam, com o objetivo de preservar suas vidas. Essas funções, como Levi nos conta eram conquistadas por meios obscuros, principalmente através de indicações, numa lógica complicada onde os critérios de avaliação eram as características do prisioneiro e suas habilidades para sobreviver naquele ambiente hostil.

Mesmo tendo sobrevivido por onze meses no complexo de Auschwitz, Levi nunca pode ser encaixado neste grupo, embora tenha após o choque de entrada no campo, encontrado um ritmo de trabalho e uma rotina que o permitiu manter-se vivo, nunca exerceu nenhuma posição de destaque, contudo sua sorte mudou, no dia em que foi destacado para trabalhar no laboratório do Doutor *Pannwitz*. Naquele momento havia conquistado uma posição de superioridade no campo. Libertou-se dos trabalhos que levaram tantos a exaustão. Em termos de benefícios poderia ser equiparado a um *Prominenten*, contudo aquilo que o diferenciava profundamente deste grupo era a forma como havia se tornado um privilegiado. Levi foi submetido a uma prova, teve contato com alemães que não faziam parte das SS ou da *Wehrmacht*, foi aceito numa função devido a seu conhecimento acadêmico e mesmo possuindo um aspecto semelhante a um *Muselmann*¹² não foi impedido de trabalhar no laboratório. Levi, embora de maneira precária, foi visto como mão-de-obra qualificada. Mesmo que de forma mínima, foi valorizado pelos seus conhecimentos.

Primo Levi encaixa-se num modelo, extensamente descrito por Hannah Arendt, como pertencente a uma geração de judeus que vivia plenamente assimilada às sociedades européias, onde sua religião e costumes perdiam cada vez mais força e onde suas origens não eram obstáculos para que exercessem qualquer atividade que no passado não estava vinculada às comunidades judaicas. Contudo estes judeus foram testados ao máximo pelos não-judeus, que exigiam uma real comprovação de suas habilidades. Como a autora deixa claro no livro *Origens do Totalitarismo*:

A sociedade não-judaica exigia que o judeu recém admitido por ela fosse tão “educado” quanto os seus próprios tradicionais componentes e que, embora não se comportasse como um “judeu comum”, fosse e produzisse algo fora do comum, uma vez que, afinal de contas, era judeu.¹³

Durante a avaliação com o Doutor *Pannwitz*, seus conhecimentos foram colocados à prova e Primo Levi se destacou o suficiente para ser selecionado, ou seja, “produziu algo fora do comum”. Como descreveu em seu livro, o doutor estava procurando algo “aproveitável” em sua figura. Contudo isto foge à lógica do campo, local este onde os prisioneiros realizavam trabalho escravo, com atividades de baixa ou nenhuma qualificação, onde tinham como retorno quase invariavelmente a morte.

Para compreendermos melhor sua situação devemos olhar para os objetivos dos perpetradores do holocausto. Segundo o jornalista William Shirer, que viveu na Alemanha durante a primeira metade do regime Nacional Socialista, é possível afirmar que Hitler tinha em

mente um plano para uma nova ordem. A Europa estaria sob o controle Nazista, seus recursos seriam explorados para gerar lucros para a Alemanha e os povos dominados serviriam de escravos para a raça superior ariana e todos os “elementos indesejáveis”, não só os judeus, como os eslavos da Europa oriental, deveriam ser exterminados. Estes povos compreendiam o conceito nazista de *untermenschen* - seres inferiores. Para Hitler eles não tinham direito de viver, exceto alguns, entre os eslavos que talvez, seriam úteis para trabalhar no campo e em minas como escravos¹⁴. Himmler, o chefe das SS, chegou a afirmar :

*“Se as nações vivem em prosperidade ou morrem de fome, como gado, apenas me interessa na medida em que delas necessitamos como escravas de nossa Kultur”.*¹⁵

Dado o exposto, é difícil acreditar que fazia parte da lógica nazista examinar e selecionar prisioneiros para exercerem atividades específicas, de acordo com seus conhecimentos acadêmicos e com a demanda de mão-de-obra especializada. A situação com que Levi se deparou não foi comum ao funcionamento do Campo. No livro “Um olhar sobre o holocausto” Inga Clendinnen faz uma pequena referência a estas funções incomuns:

Em 1944, o ano em que Primo Levi foi encarcerado em Auschwitz, o fornecimento de mão-de-obra era de tal maneira decrescente que alguns judeus foram promovidos a lugares de supervisão: Filip Muller relata que quando as brigadas de trabalho marchavam para fora, eram, de vez em quando, escoltados por Kapos e encarregados que traziam a estrela de David, algo que teria sido impossível em 1942.¹⁶

Embora a autora apenas se refira à posição de *Kapos*, nota-se como era incomum que prisioneiros judeus a ocupassem, mesmo sendo essa função exclusiva dos prisioneiros. No entanto Levi formula uma teoria própria sobre sua situação, quando diante do Doutor *Pannwitz* .

Porque esse olhar não foi cruzado entre dois homens. Se eu soubesse explicar a fundo a natureza desse olhar, trocado como através do vidro de um aquário entre dois seres que habitam dois meios diferentes, conseguiria explicar a essência da grande loucura do Terceiro Reich. Deu para perceber, naquele instante e imediatamente, o que todos nós pensávamos e dizíamos dos alemães. O cérebro que dirigia esses olhos azuis, essas mãos bem cuidadas, dizia: “Esse algo que está na minha frente pertence a um gênero que, obviamente, convém eliminar. Neste caso específico, deve-se, antes, examinar se ele não contém ainda algum elemento aproveitável.”¹⁷

Alain Finkielkraut utiliza-se da mesma passagem, com alguns trechos adicionais, para relacioná-la à moral do Doutor *Pannwitz*. Caracteriza-o como extremamente racional inserido num contexto de “*funcionalidade absoluta*” e num ambiente de loucura generalizada: “*Foi a razão instrumental*

que, na alma do Doutor Pannwitz, levou a melhor sobre as exigências do senso moral e sobre as evidências do senso comum. E essa vitória constitui a própria loucura.”¹⁸

É no capítulo “*die drei leute vom labor*”, que Levi relata seu dia-dia no laboratório. O estranhamento dele e de seus companheiros começou logo ao entrarem em seu novo local de trabalho, pois há muito não viam um ambiente tão limpo, não sentiam um aroma tão agradável, muito diferente com o que estavam acostumados. Levi também encontrou diversos objetos familiares, que remetiam a lembranças de sua vida universitária.

Herr Stawinoga seu supervisor que evita falar com os *Häftlinge*, não era hostil. Levi chama a atenção para a temperatura do laboratório que encontrava-se a 24° e a descreve como deliciosa; pondera sobre sua fome que provavelmente será menor e considera que realizaria qualquer tipo de função naquele laboratório, apenas para permanecer nele durante todo inverno. E ao continuar a narrativa resume seus sentimentos e ganhos devido a sua nova posição:

Pelo que parece, então, a sorte, por estranhos caminhos, decidiu que nós três, objeto de inveja entre dez mil condenados, não passemos frio nem fome neste inverno. Isso significa boas probabilidades de não adoecer gravemente, de evitar congelamentos, de superar as seleções. Nestas condições, alguém que tivesse uma experiência do Campo menor que a nossa poderia ser tentado a confiar na sobrevivência, a pensar na liberdade. Não, não sabemos como as coisas acontecem: tudo isto é um dom da sorte e, portanto deve ser aproveitado o mais possível e já; do dia de amanhã, porém, não há certeza alguma. Bastará um vidro quebrado, um erro de medição, um descuido e tornarei a me consumir na neve e no vento até que eu também esteja pronto para a chaminé. E quem pode prever o que acontecerá na hora da chegada dos russos.¹⁹

Levi prossegue descrevendo vantagens que dificilmente identificaríamos como tais. Dentro do laboratório, não estava sujeito aos maus tratos dos *Kapos*, encontrava-se num local quente e livre do vento, permanecia sentado durante horas, possuía caderno e lápis, bonés, luvas e local para guardá-los e ninguém o impedia de ir ao banheiro. Primo Levi não considerou sua atividade um trabalho. Para ele, trabalho consistia nas duras atividades que exercia quando estava em outros *Kommandos* e completa seu pensamento com a seguinte observação: “*Os companheiros do Kommando me invejam e com razão: acaso eu não deveria considera-me feliz?*”

É chocante como a posição que Primo Levi assume, lhe dá a sensação de felicidade. Contudo nas últimas páginas deste mesmo capítulo, Levi faz uma comparação entre a sua situação e a das pessoas com que convivia no laboratório. Em mais um ponto distinto de sua trajetória, ele teve contato com alemães comuns, sem vínculos militares e em alguns momentos estas pessoas, principalmente as moças do laboratório, contavam sobre suas vidas, vidas comuns, Levi deixa claro que o reflexo das conversas dessas moças em sua vida não era nada banal.

Estas moças cantam, como cantam todas as moças de todos os laboratórios deste mundo, e isso nos entristece profundamente. Conversam entre si, falam do racionamento de gêneros alimentícios, de seus namorados, de suas casas, das próximas festividades.

—Vais para a casa no domingo? Eu não, viajar é tão incômodo!

— Eu irei no natal outra vez; nem parece verdade,este ano passou tão depressa!

...Este ano passou depressa. No ano passado, a esta hora, eu era um homem livre; fora da lei, porém livre, tinha nome e família,uma mente ávida e inquieta,um corpo ágil e saudável. Pensava em muitas coisas, todas tão longínquas; no meu trabalho, no fim da guerra, no bem e no mal, na natureza das coisas e nas leis que regem as ações humanas e também nas montanhas, em cantar, no amor, na música, na poesia. Tinha uma imensa, arraigada, tola confiança na benevolência do destino; matar, morrer pareciam-me coisas estranhas, literárias. Os meus dias eram alegres e tristes, mas eu tinha saudades de todos eles, todos eram cheios, positivos, o futuro estava à minha frente como um tesouro. De minha vida de então, só me resta o que basta para sofrer a fome e o frio; já não sou vivo o bastante para ter a força de acabar comigo.²⁰

É possível imaginar como estas conversas dilaceravam os sentimentos de Levi. Mesmo em condições mais estáveis, sua vida permaneceu dura, embora seu aproveitamento como mão-de-obra qualificada aumentaria suas possibilidades de sobrevivência, principalmente por ter passado pelo inverno entre 1944 e 1945, momento que se encontrava muito fraco.

Na narrativa de Primo Levi não são os horrores do holocausto que nos causam mais dor. É óbvio que tais acontecimentos são narrados de maneira implacável, mas são conduzidos com maestria pelo autor que, de forma bastante respeitosa, exime seus leitores dos horrores em forma literal, nos fazendo ver, de forma não-apelativa, a insanidade a que foram submetidos os prisioneiros.

Porém as passagens mais fortes são aquelas que tratam de acontecimentos simples, de coisas comuns e banais do nosso mundo, as quais foram privadas aos prisioneiros. Não é ao relatar a vida de “*null achtzehn*”, rapaz jovem que não alimentava mais esperança e fazia tudo conforme lhe ordenavam, que Levi nos atinge de maneira mais violenta, mas através de narrativas como as de Henri, que foi visto comendo um ovo inteiro; de ter encontrado durante a prova de química o exemplar de um livro com o qual estudava em sua casa e um homem como Elias que poderia ser considerado feliz, mesmo sendo um *Häftling*.

Levi não nos perturba de forma profunda ao falar dos mortos-vivos, dos Muselmann, dos castigos ou do trabalho pesado, ele nos “castiga” ao narrar o processo pelo qual o homem deixa de ser homem, ao narrar coisas simples que ganham o mais alto valor, narrar a maneira como os

valores se invertem totalmente: o homem como animal, o homem que não come (*essen*) mas é alimentado (*fressen*).

Tais características, no entanto, não são abandonadas quando o autor relata experiências particulares. O fato de ter deixado de realizar trabalhos comuns aos prisioneiros e passado a exercer funções especializadas, é sem dúvida intrigante do ponto de vista de sua plausibilidade histórica. Pelas razões apresentadas neste trabalho, sua experiência foi sem dúvida uma exceção, uma espécie de desvio no exagerado sistema burocrático alemão. Porém, o mais assustador e inimaginável desta experiência, não foi o fato do laboratório ser limpo e confortável, de poder escrever, de poder se sentar durante horas, ou de sentir menos fome ou frio, mas de ter passado por uma experiência humanizadora.

Levi recebeu, obviamente de forma não-intencional, parte do que havia perdido, do que havia deixado de ser; tornou-se menos *Häftling*, menos *Muselmann*, embora não vivesse em condições ideais. Não era, contudo, mais um prisioneiro comum. Sua trajetória, nos últimos meses, foi bastante diferente das dos milhares de outros prisioneiros, só guardando semelhança com poucos dos que passaram pelos campos de concentração, talvez apenas com os dois colegas que também trabalharam no laboratório.

Referências Bibliográficas:

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: O anti-semitismo, instrumento de poder*. Rio de Janeiro: Documentário, 1979.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Trad. Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

CLENDINNEN, Inga. *Dentro da Zona Cinzenta*. In: *Um olhar sobre o holocausto*. Trad. A. Mota Lisboa: Prefacio, 2000.

FINKIELKRAUT, Alain. *A humanidade perdida*. Trad. Luciano Machado. São Paulo: Ática, 1998.

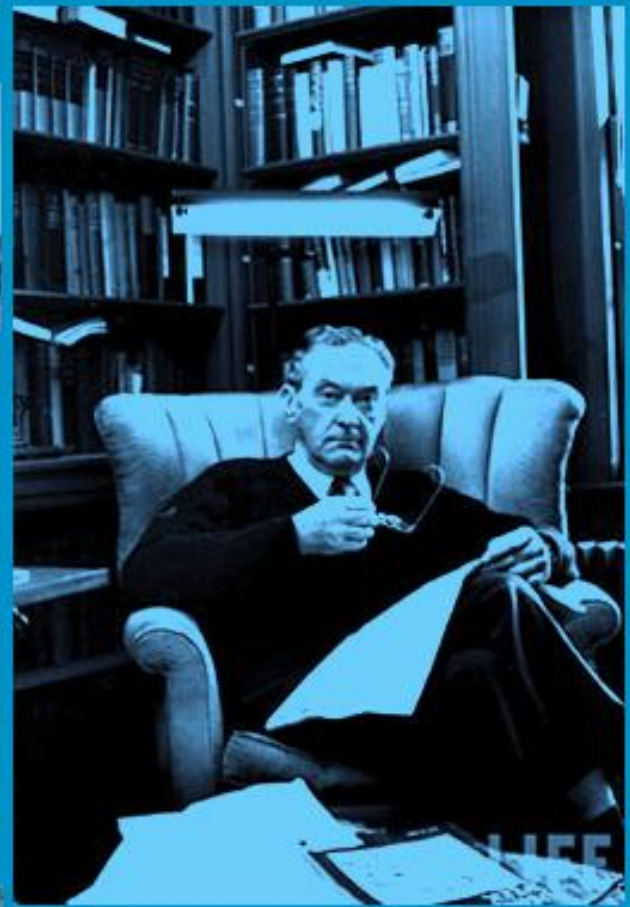
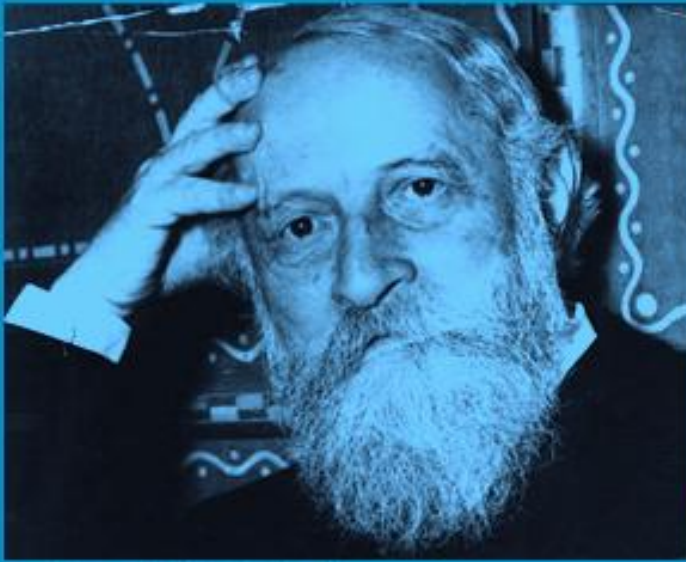
LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

SHIRER, William. *The Rise And Fall of The Third Reich*. New York: Simon & Schster, 1990.

SHIRER, William. *Ascensão e Queda do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.

Notas:

-
- ¹ Este trabalho foi selecionado no concurso de monografias sobre Primo Levi realizado em novembro de 2009.
- ² ‘Os três do laboratório’.
- ³ Os Kommandos consistiam em grupos de trabalho que reuniam prisioneiros para a realização de funções em conjunto.
- ⁴ LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.p.105.
- ⁵ Nome dados aos supervisores dos *Kommandos*.
- ⁶ Escritório de Polimerização
- ⁷ LEVI,Primo. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro:Rocco,1988.p.108.
- ⁸ LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.p. 109.
- ⁹ LEVI, *Primo. É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.p. 138.
- ¹⁰ LEVI, *Primo. É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.p. 140.
- ¹¹ LEVI, *Primo. É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco,1988.p.141
- ¹² Gíria do campo que se referia aos prisioneiros esgotados, com a morte iminente.
- ¹³ ARENDT,,Hannah. *Origens do totalitarismo:O anti-semitismo,instrumento de poder*.Rio de Janeiro:Documentário,1979.p.88.
- ¹⁴ SHIRER, William. *The Rise And Fall of The Third Reich*.New York:Simon & Schster,1990.
- ¹⁵ SHIRER, William. *Ascensão e Queda do Terceiro Reich*.Rio de Janeiro:Civilização Brasileira,1962. p. 11
- ¹⁶ CLENDINNEN, Inga. *Um Olhar sobre o Holocausto*. Lisboa: Prefacio, 2000.p.83-84
- ¹⁷ LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco,1988.p.108.
- ¹⁸ FINKIELKRAUT, Alain. *A humanidade perdida*.São Paulo: Ática,1998.p.7.
- ¹⁹ LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.p.142.
- ²⁰ LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.p.145.



לעזרת

33
JEWISH QUARTER 033

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos
Revista Eletrônica | Ano 1 - nº 3 - 2010 - ISSN 2176-5790
www.niej.org.br



Revista Eletrônica do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos da UFRJ

Ano I – nº 3

2010

ISSN 2176-5790



Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos

www.niej.org.br

Comitê Editorial:

Monica Grin (NIEJ/UFRJ)
Michel Gherman (Hillel Rio)

Assistente de Edição:

Leonel Caraciki (NIEJ/UFRJ)

Revisão e Tradução:

Leonardo Kruter (Hillel Rio)
Leonel Caraciki (Bolsista CNPq)



Conselho Editorial:

Avraham Milgram (Yad Vashem)
Bernardo Sorj (UFRJ e Centro Edelstein)
Berta Waldman (USP)
Berthold Zilly (Freie Universität Berlin)
Bila Sorj (UFRJ)
Celso Lafer
Jeffrey Lesser (Emory University)
Keila Grinberg (UNIRIO)
Leonardo Senkman (Universidade Hebraica de Jerusalém)
Luis Roniger (Universidade Hebraica de Jerusalém)
Marcio Selligman (UNICAMP)
Nelson Vieira (Brown University)
Omer Bartov (Brown University)
Raanan Rein (Tel Aviv University)
Renato Lessa (UFF/IUPERJ)

Endereço:

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ
Largo de São Francisco, n.1, sala 427
Tels. (55) 21-22248965 R: 229 ou 88124740
E-mail para contato: monica.grin@gmail.com