



Revista Eletrônica do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos da UFRJ
Ano II, – nº 4, 2011
ISSN 2176-5790

Comitê Editorial:

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

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 (USP)
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)

Assistente de Edição:

Leonel Caraciki (NIEJ/UFRJ/Hillel Rio)

Revisão e Tradução:

Leonardo Kruter (Hillel Rio)
Leonel Caraciki (NIEJ/UFRJ e Hillel Rio)
Bruna Rodrigues (NIEJ/UFRJ)

Arte:

Ilan Fremder/Hillel Rio



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

www.niej.org.br

E-mail para contato: monica.grin@gmail.com

Entrevista com Avraham Milgram

Michel Gherman

No dia 11 de janeiro de 2011, tive a oportunidade de realizar em Jerusalém uma interessante entrevista com Avraham Milgram, também conhecido como Tito, historiador e professor do Instituto Internacional para a Pesquisa do Holocausto, do Museu Yad Vashem e autor de *Os judeus do Vaticano: A tentativa de salvação de católicos não-arianos da Alemanha ao Brasil através do Vaticano (1939 – 1942)* e *Portugal, Salazar e os Judeus*. Milgram é membro do International Board do NIEJ e aceitou colaborar neste número da Revista Eletrônica do NIEJ nos concedendo essa interessante entrevista. No número passado, realizamos uma entrevista com Mario Sinay, diretor para a América Latina da Escola Internacional para Estudos do Holocausto e coordenador dos seminários sobre ensino do Holocausto no Museu Yad Vashem, e agora ampliamos o nosso foco sobre as concepções de Holocausto desenvolvidas no Museu. A entrevista vai além do tema do Holocausto. Como Tito viveu sua infância e adolescência no Brasil, diversas questões sobre sua história de vida, sua formação acadêmica, as atividades no Yad Vashem, suas visões do sionismo e sobre Israel, colaboram para o rico bate papo que compõem a nossa “seção de entrevista” da Revista Eletrônica do NIEJ, n.4. O resultado dessa interessante conversa vocês podem conferir a seguir.



Avraham Milgram e Israel Gutman



Avraham Milgram

Michel Gherman – Avraham, essa é uma entrevista para o quarto número da Revista do NIEJ. Vou te chamar de “Tito” (apelido de Avraham Milgram) durante a conversa, tudo bem? Por que “Tito”?

Milgram – Esse é um apelido que eu carrego à vida inteira que me foi dado pelo meu irmão, que é um ano e meio mais velho do que eu. Nós nascemos na Argentina e lá o meu nome era Alberto. Chamavam-me “Albertito”. Para o meu irmão o nome era muito comprido e, então, só me chamava de Tito. Aqui em Israel muitas vezes não me conhecem pelo nome oficial, só pelo apelido.

MG – Ao formular a entrevista, pensamos em dividi-la em temas. Primeiro, sobre educação do Holocausto, já que você é um historiador envolvido na reformulação do Museu Yad Vashem; segundo, a sua trajetória de militância na esquerda sionista. Vamos inverter a ordem, e nos conta como se deu essa aproximação com a militância de esquerda e como você decidiu vir pra Israel, fazer aliá?

Milgram – Minha família imigrou de Buenos Aires para o Brasil, estabelecendo-se em Curitiba. Lá, as opções para uma criança judia não eram muitas, como não são até hoje. Havia o Centro Israelita do Paraná, onde tinha um grupo de escoteiros; havia uma organização de judeus de esquerda, chamados à época de “progressistas,” ou de “*yiddish roite*” (judeus vermelhos). Havia a outra opção que era o movimento juvenil, socialista e sionista, chamado *Dror* ou *Ichud Habonim*. Do ponto de vista social, esse movimento reunia os filhos da imigração européia ashkenazi, que é o meu caso.

Aí eu me encontrei, foi algo muito natural, éramos crianças. Não foi uma escolha racional, de um jovem adulto que formulou teses sobre judaísmo e Israel, mas foi um processo de crescimento. Mais tarde eu fui entender a organização da qual fazia parte e quais eram as propostas do movimento, levando-me a uma identificação com a visão sionista e socialista de normalização do povo judeu, que significa a reunião das Diásporas em um só território, mas não só isso. Queríamos dar uma forma e um sentido que eliminassem os males da Diáspora, que víamos como o capitalismo, a luta de classes, a exploração; pensávamos que resolvendo o problema nacional judeu, teríamos que resolver também o problema econômico judeu.

Baseávamo-nos nas teses de Ber Borochov, o pai espiritual do *Poalei Zion* na Europa, que defendia a tese do sionismo socialista já em 1906, em um panfleto chamado “Nossa Plataforma”, em que ele identifica as bases da existência do judeu na Diáspora e seus problemas de ordem social, política e econômica, além do antissemitismo, como resultado dessa anomalia. Ou seja, ele chegou ao sionismo pelo socialismo. De fato, nós absorvemos essa tese, e o movimento, desde o princípio, sobretudo a geração anterior, almejava transformar Israel em um grande kibbutz, de base socialista.

MG – Agrícola?

Milgram – Sim, agrícola, mas aberta a novos desenvolvimentos tecnológicos. Não foi difícil o kibbutz se abrir para novas indústrias, mas isso trouxe uma série de problemas, é claro. Uma célula socialista virou uma empresa, que começou a receber assalariados. Só isso já era uma contradição que, no marxismo, chamávamos de *mais-valia* e que acabou ocorrendo dentro do kibbutz.

MG – Você quando chegou aqui em Israel foi fazer *hagsbamá* (expressão usada pelos movimentos pioneiros para se referir à forma pela qual o jovem deve controlar seu destino e realizar seus desejos individuais em prol da coletividade) direto no kibbutz?

Milgram – Eu fiz *aliá* em 1973 e nós organizamos, um pouco antes, um grupo só de estudantes universitários. Queríamos fazer a ligação entre a realização ideológica da ida para Israel e estarmos ligados ao kibbutz. Isso, porque achávamos que se ficassemos no Brasil para estudar, não viríamos para Israel. Aí tivemos a idéia de juntar os estudos com a experiência no kibbutz e isso, diria, só foi possível devido às condições criadas em Israel após a Guerra de 67. Abriu-se, nessa ocasião, um amplo desenvolvimento, mobilizando muitos jovens da Diáspora para estudarem aqui com a subvenção da Agência Judaica para o ingresso nas universidades israelenses. Esse é o pano de fundo que permitiu uma nova idéia dentro do movimento, foi uma inovação.

MG – E você, chegou com posicionamento crítico em relação a 1967? Pois você me deu a impressão de que 67 abriu várias portas, mas criou vários problemas para o sionismo que você representava.

Milgram – Sim, mas na época não. Em 1973, anos após a vitória na Guerra de 67, ou seja, anos após a conquista dos territórios, já havia polêmica no discurso público, não muita, mas havia gente que se opunha à continuidade dessa ocupação militar. Mas a polêmica não era tão forte, pois os territórios ocupados até 1974 eram mantidos como um trunfo para um acordo de paz com os Estados Árabes e, de acordo com essa concepção, não havia nenhuma fixação israelense nos territórios, afora em Jerusalém em que houve uma expansão imediata para Jerusalém Oriental, a fim de transformar a cidade em capital do Estado.

A polêmica se iniciou em 1974, quando surgiu um grupo religioso, messiânico, de direita, chamado *Gush Emunin* (Bloco da Fé), que se propunha a fazer a redenção nacional do judeu – isso quando houve uma conjunção de processos políticos, econômicos e militares que fez com que o pensamento religioso – messiânico da direita que, até 67, não tinha muito sentido, pois os lugares religiosos estavam nas mãos da Jordânia. Nesse ano os religiosos-messiânicos tiveram um grande impulso de “colonizar” e se expandir para os territórios, pois acreditavam ser a terra de seus antepassados.

Lembro-me que em 1974 comecei a estudar na Universidade Hebraica e foi minha primeira participação em uma passeata contra o *Gush Emunim*. Na época, era o primeiro governo de Itzhak Rabin, e acho que eles cometeram um erro capital que estamos pagando até hoje. Permitiram o estabelecimento de colônias, dentre elas a de Hevron, que hoje em dia é uma aberração. É a única cidade da Cisjordânia onde metade da população está ocupada por israelenses e outra por árabes.

E a população que coloniza a cidade vem de diversos grupos. Há, contudo, uma base comum, com tendências xenófobas, anti-árabes, até mesmo racistas. Sem dúvida fizeram e continuam fazendo tentativas de “limpeza étnica” na cidade e foram bem-sucedidos. Houve uma grande migração de árabes da cidade. Mas isso é muito específico desse caso.

Já Itzhak Rabin, em seu segundo governo, promoveu a saída do exército israelense das cidades árabes, quando, por exemplo, Belém e Tulkarem ganharam certa autonomia palestina.

MG – Você estudou História na Universidade Hebraica de Jerusalém?

Milgram – Sim. Antes, eu estudei Sociologia na Universidade de São Paulo, durante dois anos. Quando comecei a preparar a minha vida em Israel, minha formação acadêmica, optei pelo bacharelado em História Judaica e Geral.

No ano de 1976-77, fiz um curso com o professor Israel Gutman. Era na verdade um curso para o mestrado, mas que estava aberto para os alunos dos últimos períodos. Ele era de uma das famílias de elite de Varsóvia, participou da revolta do Gueto, sobreviveu, foi deportado para Majdanek e Auschwitz e acabou libertado em Mathausen. Depois da guerra, esteve na Itália e veio para Israel com um grupo da *Hashomer Hatzair* e se estabeleceu no *Kibbutz Lehavot HaBashan*, no norte do País. Mas ele era um autodidata, um intelectual ainda jovem. Com outros da *Hashomer Hatzair*, criaram a primeira publicação dedicada à temática do Holocausto, a “*Yakut Moreshet*”.

Esse curso foi fundamental para a minha vida, pois até então eu achava que o Holocausto tinha mais a ver com a parte emocional dos que perderam familiares na Europa. Nesse curso com Israel Gutman, o Holocausto era um tema, uma disciplina, que deveria ser estudada como outros temas históricos, a exemplo da Revolução Francesa. Ele dizia: você tem que fazer perguntas, tem que analisar, ser crítico. Lembro-me que, a partir desse momento, comecei a ler tudo que tinha sido publicado sobre a temática do Holocausto em Israel e decidi focar minha energia intelectual nesse tema.

Depois voltei para o kibbutz, depois de um tempo, já casado e tive uma decepção com a estrutura do lugar.

MG – Decepção ideológica?

Milgram – Sim, ideológica. Como eu era estudante, sempre nas férias voltava para o kibbutz para trabalhar na agricultura intensiva, que tinha necessidade de muita mão de obra para colher os produtos de cultivo intensivo. A mão de obra vinha de Gaza, centenas de trabalhadores palestinos, na qual uma grande parte era de crianças e mulheres. Como eram férias, os jovens do kibbutz, de 15, 16 e 17 anos, antes de irem para o exército, trabalhavam comigo e vi que eles tinham uma postura

terrível em relação aos trabalhadores. Diria mesmo que era desumana. Os tratavam como capatazes na época da escravidão negra, gritavam com eles, como senhores frente aos seus escravos. Isso me chocou. Vi outras coisas negativas no kibbutz e então decidi sair. Não era isso que eu esperava encontrar. Então vim para Jerusalém, na época gostava daqui, hoje em dia não. Comecei a trabalhar em educação e continuei meus estudos universitários nessa área.

MG – Você não começou a trabalhar com educação no Yad Vashem?

Milgram – Era educação informal, havia aqui um instituto de educação judaico-sionista, não sei se ainda existe, de ação autônoma, e o foco principal era a identidade judaica. Quando eu era do movimento juvenil, achava que não havia em Israel qualquer problema de identidade, quando percebi que de fato havia, por exemplo, gente que tinha nascido aqui e que não se identificava com a cultura ou os propósitos do sionismo. Para eles tanto fazia morar aqui ou nos EUA, talvez nos EUA fosse melhor, pois lá não teriam os problemas da sociedade israelense.

Outro problema era o diálogo entre religiosos e seculares, uma série de coisas que tem a ver com a identidade israelense que possui várias tangentes. E esse instituto promovia diálogos interculturais, interétnicos, para falar sobre identidade e para diminuir a tensão. Mas também para mapear essa identidade, perceber diferenças, claro. Trabalhei lá por três anos.

Depois trabalhei no *Machon LeMadrachim* [Instituto de formação de lideranças juvenis]. Bom, sempre fui um educador, sempre procurei trabalhos que me dessem satisfação espiritual e intelectual, nunca procurei algo para me enriquecer, até hoje.

MG – Mas em algum momento você volta para a Universidade, certo? Pois percebo algo importante. Você disse que até o curso do Prof. Gutman, a sua percepção do Holocausto era emocional. Dessa maneira, também a comunidade judaica tinha essa percepção do evento até a década de 70 e, de certa forma, até hoje. Um tema emocional, quase religioso no sentido de aproximação, do culto da memória. E o curso do Prof. Gutman então abre a sua percepção da possibilidade de se abordar o Holocausto de uma perspectiva acadêmica? Já havia outros acadêmicos com essa visão?

Milgram – Sim, o Prof. Gutman que me trouxe para essa visão abriu certamente esse horizonte acadêmico. Havia poucos que pensavam assim. Na verdade quem pensava assim era um pequeno grupo que fundou a estrutura de estudos do Holocausto aqui em Israel. Além do Prof. Gutman, tinha o Prof. Yehuda Bauer, Avraham Margalio, Otto Dov Kulka, todos da Universidade Hebraica. Também havia o Prof. Uriel Tal, de Tel Aviv e o Prof. Shimon Deadler da Universidade de Bersheva. O que havia de comum é que todos eram sobreviventes do Holocausto. Tenho dúvidas sobre o Prof. Uriel Tal, mas acredito que sim. Mesmo o Yad Vashem, na sua origem, era uma instituição cuja maioria absoluta de seus pesquisadores e professores era de sobreviventes.

MG – Essa perspectiva crítica já existia no Yad Vashem?

Milgram – Claro, tanto que o Yad Vashem criou um arquivo com essa perspectiva: estudar, pesquisar, conhecer o que de fato ocorreu no contexto do Holocausto. Sem dúvida era uma orientação acadêmica no Yad Vashem. Havia uma ligação muito forte entre os acadêmicos e o Yad Vashem. Todos os profissionais que eu mencionei tinham alguma ligação com o Yad Vashem, como o Prof. Gutman que, desde o início, estava presente nos dois espaços: a universidade e o próprio Museu. Não tem como desligar um do outro.

Nos anos 60, ou um pouco mais tarde, o Yad Vashem começa a publicar um anuário, o *Kovetz Yad Vashem*, sobre estudos do Holocausto que mostrava uma preocupação acadêmica além de uma preocupação com a memória, de confronto com as novas gerações.

Mas no final dos anos 70, pouca gente se interessava em estudar o Holocausto. Não estava na moda, não havia muitos estudantes, ninguém se interessava de fato. No Departamento de Educação do Yad Vashem na época, havia duas pessoas e meia trabalhando. O ensino não era uma prioridade, mas sim o arquivo, a biblioteca, a pesquisa, eram muito mais prioritários que o setor de educação.

MG – Mas já havia um uso do Holocausto pelo Estado de Israel para várias referências políticas e ideológicas, ou não? Era um tema disseminado na sociedade?

Milgram – Não, acho que não. Acho que começa a ser um tema nos anos 70. O próprio Israel Gutman e um professor da Universidade de Haifa, Haim Chasky, escreveram em 1983 o primeiro currículo para ensino do Holocausto nas escolas secundárias de Israel. Antes, ensinava-se de forma muito pouco sistemática, não havia obrigatoriedade do estudo do Holocausto nas escolas em Israel até 1983!

Não significa que não se tratasse do assunto. O tema sempre esteve presente na sociedade israelense, mas em diversos níveis. No começo do Estado, nos anos 40 e 50, o tema tinha uma presença no discurso público, principalmente em polêmicas políticas. Por exemplo, em 1952, havia em Israel uma grande polêmica sobre aceitar ou não aceitar as indenizações da Alemanha no pós-guerra e foi uma “guerra mundial” por aqui. Begin subiu em barricadas na *Kikar Zion*, uma praça em Jerusalém, e fez uma grande manifestação. Claro que ele aproveitou, pois ele queria atacar o *establishment* do Mapai (partido político) e de Ben Gurion.

Já em 1954, o caso Kastner, sobre o líder judeu sionista húngaro, que manteve conversações com Eichmann e seus funcionários para trocar judeus por caminhões e víveres, e que aqui foi atacado por suas atitudes. Acabou por levar o caso à justiça, quando tudo se inverteu e ele que era acusador, acabou acusado e assassinado. Isso nos anos 50.

Houve outros casos. Em 1953, o Parlamento instituiu por lei a criação do Yad Vashem e, só em 1959, onze anos após a criação do Estado, algo impensável hoje em dia, instituiu o “Dia do Holocausto”. Ou seja, não havia memória pública, havia discurso público e as polêmicas públicas. Não havia memória pública institucionalizada. Enquanto isso, os sobreviventes criaram sua memória particular, não era pública. Começaram a redigir os livros de memória (*yizkor buch*) das suas próprias comunidades. Havia uma necessidade emocional, psicológica, humana, de trazer à memória seus parentes, seus conhecidos que não sobreviveram à guerra. Simbolicamente é como se fosse uma *matzeiva*, um túmulo que os judeus nunca tiveram. Aqui mesmo na biblioteca do Yad Vashem, há uma estante enorme com centenas desses livros, importantíssimos de um ponto de vista historiográfico. Este foi o primeiro “Yad Vashem” dos sobreviventes, os *Yizkor buch*, dos sobreviventes, na falta de um lugar onde se pudesse ver, memorizar, fazer cerimônias.

O marco importantíssimo foi o julgamento de Eichmann, que agora, em 2011, vamos comemorar 50 anos. Esse julgamento foi um marco e continua sendo um marco. Pois de repente a sociedade

israelense começou a entrar em contato com o que ocorreu na Europa durante a Guerra. Aqui não se falava do Holocausto, mesmo com 300.000 sobreviventes morando em Israel.. Você podia andar na rua, pegar ônibus e era comum ver pessoas com números no braço, mas em suas casas reinava o silêncio.

MG – Então o sionismo não cultivava a memória pública do Holocausto?

Milgram – Até os anos 70, não. Não significa que o tema do Holocausto não estivesse presente. Estava presente no discurso público, no nível em que eu mencionei, ou seja, em polêmicas ou em reportagens de jornais, mas não havia uma memória pública institucionalizada. Depois que se institucionalizou o “Dia do Holocausto”, em 1959, havia atos solenes em escolas, entretanto a alienação era muito grande. Era comum um professor perguntarem aos alunos quem dos seus pais era sobrevivente. Nenhum dos alunos, contudo, levantava a mão. Ora, sabemos que a maioria tinha! Não queriam levantar a mão por vergonha. Na década de 50 e 60 havia aquela idéia, um estereótipo negativo de que o sobrevivente foi passivo, de que os judeus se deixaram assassinar como gado no matadouro. Havia uma grande incompreensão do que ocorrera. O sobrevivente era objeto de crítica, de vergonha. O oposto dele era o cidadão israelense que lutou, venceu, foi combativo, corajoso, altivo, que dizia: “nós quando fomos ameaçados, olha como lutamos, vocês são o produto de tudo o que há de errado na Diáspora, vocês são uma aberração da Diáspora; até o amor próprio vocês perderam. Amor próprio para se defender, para tomar uma atitude que se espera de um ser humano em geral quando é ameaçado, atacado.”

Quando há esse tipo de mentalidade negativa, você se esconde, você coloca a cabeça debaixo da terra. Você não quer fazer parte de um grupo estereotipado. Você quer se integrar. Em 1961, no processo de Eichmann, isso muda. Havia televisão, havia rádio. Todo mundo ouvia. Era muito comum pessoas irem para o julgamento, e se interessarem pelos seus desdobramentos. Durou meses, foi transmitido pelas rádios. De repente as pessoas começaram a ficar sabendo dos horrores do Holocausto, do que acontecera, pois, até então, havia uma barreira: “não queira ouvir, não queira saber, não é nossa história, é a deles, a dos sobreviventes, não é aqui, é lá não é nossa narrativa, a

nossa é outra, portanto, afaste essa narrativa e não a integre à nossa consciência histórica, não queremos falar ou ouvir”.

Começa a mudar em 1967, um pouco antes de estourar a guerra, quando Nasser exigiu a saída das forças da ONU, fechou o Estreito de Tiran e durante semanas, ameaçou expulsar os judeus de Israel para o mar. Aqui em Israel, havia o clima de que iria acontecer uma grande tragédia, um novo Holocausto. Lembre-se que havia 300.000 sobreviventes no país e, de repente uma cena conhecida e eram somente 22 anos depois do fim da guerra. Antes eram nossos parentes na Europa e agora somos nós. Então os israelenses passaram a considerar a aproximação de algo que achavam que não pertencia a eles.

Certamente, tudo ocorreu de forma diferente, mas, logo após a vitória, houve uma grande confraternização das Diásporas com Israel, uma sensação de unidade, de um povo só.

MG – Então essa condição de identificação, de um só povo, se dá depois de 1967, ou seja, depois da Guerra de 67?

Milgram – Sim, vieram milhares de jovens, de mulheres, como voluntários; nem eram necessários como voluntários. Israel os aceitou de braços abertos, houve uma integração, uma identificação muito grande do povo judeu da Diáspora, pois lá também se percebia o perigo, o medo do Estado de Israel desaparecer. Não se sabia que a vitória seria tão grande e que a possibilidade dos judeus deixarem de existir, já não era real. Isso foi algo que mexeu.

Outro marco na decantação da memória do Holocausto ocorreu em 1973, quando nas primeiras horas da guerra, centenas de soldados israelenses caíram prisioneiros do exército egípcio e não resistiram. Achei bom que os soldados prisioneiros no Egito não resistiram, pois seriam assassinados! Nós também não lutamos na Europa, mas de repente, percebe-se que jovens treinados e educados para lutar, não logravam necessariamente sucesso. Como então condenar os judeus na Europa por não resistirem? Nesse momento, percebemos que não éramos invencíveis, a possibilidade de uma derrota existe e começou a ruir a percepção do israelense como herói e invencível. Isso criou certas brechas nos axiomas que haviam na sociedade israelense. Estou mostrando partes de um processo.

Outro fator dentro desse processo foi a derrota do Movimento Trabalhista e a ascensão da direita de Begin ao poder. O que isso tem a ver com a memória do Holocausto? Begin deu legitimidade aos grupos marginais na sociedade israelense, como os judeus do Norte da África, que haviam sido repudiados pelo *establishment* do Mapai. Não é à toa que até hoje o movimento liberal e de centro-esquerda sofre da não aceitação desses grupos minoritários, grosso modo, claro.

Um desses grupos era dos sobreviventes. Não é coincidência que as primeiras memórias começam a ser publicadas no fim dos anos 60 e início dos 70. Acho que um deles é do Prof. Saul Friedlander, *Wenn die Erinnerung kommt* (Quando as lembranças vêm). A primeira parte do livro é brilhante; já a segunda, mais política, é menos interessante. É um dos primeiros livros de memória pessoal, individual, para o grande público, para apresentar a memória. Era uma barreira que se rompia. De repente, sobreviventes escreviam suas próprias memórias e diziam “Minha história também é legítima”. Isso é uma expressão de que uma barreira havia se rompido. “Apesar de escrever sobre como fui vilipendiado, perseguido, sem ser partisan, sem heroísmo, a minha história é legítima, não é só a dos partisans”.

Não é à toa que nos anos 70, começa a se ouvir o conceito de “*HaAmidá*”, que não existia até então, de confronto, não de confronto armado ou levante, mas confronto no sentido de como o indivíduo se manteve com um semblante humano, não se deixou destruir, ele manteve suas características, manteve sua fé, sua fidelidade nacional, como começou a identificar outros tipos de atitudes como formas também de heroísmo. Eu me lembro que nessa época surgiu um livro do Prof. Yehuda Bauer em que ele se confrontou academicamente com a questão da [*gaurá*] heroísmo e escreveu como definição de heroísmo: “todo ato que tem o propósito de fazer fracassar a motivação do nazista em destruir os judeus era um ato de resistência”. Isso era uma novidade, pois até o momento, resistência era lutar, seja nos guetos, seja com os partisans, havia apenas o sentido heróico associado à luta.

É interessante que um educador do Gueto de Varsóvia, Avraham Levine, um sionista, hebraísta que escreveu seu diário em hebraico, nos dias da grande deportação do Gueto para Treblinka, em julho de 1942, escreve que se surpreende quando vê uma mulher grávida. Ele diz: - “Fico estupefato que uma mulher, nesses dias terríveis, leve uma criança no ventre que vai dar a luz e pretende educá-la. A

mulher judia merece um monumento por sua bravura.” Ele já sabia do assassinato de judeus na Europa, em toda a Polônia, e que, pelo visto, esse seria o destino de todos.

Junto com Emanuel Ringenblum, historiador do Gueto de Varsóvia e criador do arquivo secreto, *Oneg Shabbes*, onde ele reuniu uma série de documentos, havia um advogado, cujo nome não me recordo, que diz que “deverá ser necessário erigir um monumento à criança. A criança que cruza o muro e coloca sua vida em perigo para contrabandear comida para a seu pai, sua mãe...” Esse monumento foi construído não somente no cemitério judaico em Varsóvia, mas aqui no Yad Vashem também.

MG – Mas esse é um monumento que “não monumentaliza”, não deixa a “memória guardada”. A quantidade de monumentos necessários permite a possibilidade de criar história e não uma memória fixa e absoluta.

Milgram - Já no Holocausto havia uma percepção das próprias vítimas do que era heróico; a mulher grávida, a criança que traz comida para a família; não o conceito de heroísmo que havia no Estado de Israel ou até mesmo no mundo judaico, ou seja, não somente em Israel. Anos atrás eu publiquei um artigo sobre os ecos da Revolta do Gueto de Varsóvia na Europa ocupada. Queria saber o que os judeus dos outros guetos percebiam. Será que viam como nós, até hoje, como um ato heróico? Para minha surpresa, viam como uma tragédia! Eles sabiam que um ato de rebeldia, como consequência, traria a destruição do gueto. Eles expressaram isso em um conceito ídiche, “yiberlem” ou sobreviver. Essa era a pretensão deles, a guerra terminaria e eles sobreviveriam. Ao ouvirem que houve uma revolta no Gueto só podiam dizer: “- Oy vey, é uma tragédia! Agora acabou. Um dos poucos lugares com judeus vivos vai desaparecer.” Não é a perspectiva de resistência de hoje. A maioria das reações, das poucas que encontrei, no âmbito da ocupação alemã, não foi de respeito pela luta.

MG – Você está dizendo então que o Yad Vashem é uma consolidação de outras formas de resistência e memória que o *establishment* sionista não aceitava.

Milgram – O Yad Vashem deve ser compreendido dentro de um contexto. Mesmo aqui, valorizava-se o heroísmo armado. Havia um incentivo para se tratar da temática da luta armada, era a expectativa da sociedade israelense. Eles se viam como seguidores dos heróis que lutaram no gueto. E quem estava no gueto? Os sionistas, *HaShomer Hatzair*, *Dror*, *HeHalutz*, os movimentos juvenis. E quem eram os sionistas? Aqueles que negavam a diáspora, queriam se normalizar, enfim, havia uma outra percepção do presente e do futuro. Eles fizeram lá e nos fazemos aqui. Havia um denominador comum. O contraponto, a diferença era em relação às massas judias da Europa.

Havia aqui uma diferença de pesquisar, do arquivo, mas também, parte dos membros do Yad Vashem tinha saído de movimentos juvenis. Bronka Kalivanski, dos nossos arquivos, esteve no *Dror*, no movimento clandestino de Bialystok, junto com Israel Gutma, Shmuel Krakowski, diretor dos arquivos por muitos anos, que foi soldado e depois partisan na Polônia. Na biografia deles sempre há referência à luta, ao movimento juvenil, aos partisans. Eles não tinham problemas com a identidade, eles para lá, nós para cá, não havia rupturas, para eles tudo era muito coerente. Essas pessoas começaram a criar a cultura da memória do Holocausto em Israel.

MG- Inclusive para os não-resistentes.

Milgram – Claro. Isso de que o Holocausto, o tema do Holocausto, é um fator primordial, central na memória dos israelenses, na identidade dos israelenses, isso é nos últimos 20 anos, ou seja, é muito recente. Eu me lembro, como educador, de quando eu entrei no mercado de trabalho e tinha interesse no Holocausto. Lembro que busquei esses centros de educação que transmitiam ensino sobre o Holocausto. Então, no Yad Vashem, tinham duas pessoas no Departamento de Educação. E tinha um lugar chamado Massuah que, como centro educativo, era mais importante do que o Yad Vashem. Massuah é um lugar que foi criado pelo movimento *Hanoar HaTzioni*.

MG – É eu sei.

Milgram – Todos esses lugares de ensino foram criados, novamente, por gente de movimentos juvenis, *Massuah*, o kibbutz *Lohamei Hagbetaot*, da *Hashomer Hatzair*. Nesses lugares, havia uma infra-

estrutura educativa e de atividades relacionadas ao Holocausto muito maior que o Departamento de Educação do Yad Vashem. No Yad Vashem isso ocorreu a partir de 1994, quando houve uma mudança da liderança do Yad Vashem. E até hoje o Avner Shalev chefe do diretório do Yad Vashem foi quem colocou a educação como uma prioridade. É prioritário até hoje para ele e para o Yad Vaashem.

MG – E você entra quando entrou no Yad Vashem?

Milgram – Em 1989, antes disso.

MG – Então você não trabalha com educação aqui?

Milgram – Eu comecei trabalhando em educação, mas como eu comecei em 1989, havia apenas 4 pessoas trabalhando, quero dizer, ninguém queria trabalhar nessa área e as aulas eram de uma tensão constante, um conflito constante com alunos, porque para eles era um tema pesado no sentido de que eles não tinham muita identificação com as vítimas.

MG – Ainda em 1989?

Milgram – Sim. Eu entrei em 1989, mas comecei a trabalhar em 1981 com essa temática, quando eu trabalhei no Massuah.

MG – Antes do currículo que exigia o ensino de Holocausto nas escolas, que foi em 1983?

Milgram – Sim, antes do currículo. Mas já havia atividades educativas no Yad Vashem, no *Massuah* que eram atividades informais, ou seja, não era o Estado que queria transmitir a memória, eram as entidades autônomas que achavam que era importante. Então quando Shalev entrou, ele queria transmitir a memória do sionismo. Quando não era sionismo, era Holocausto. O *Lohamei Hagbetaot*

era um dos movimentos juvenis, era só *Hashomer Hatzair*, *Dror*, *Anielewicz*. Lentamente as coisas foram mudando que em 1983.

E também Israel Gutman, junto com Avner Shalev, que criou o primeiro currículo. Como eles já eram acadêmicos, viam com uma outra perspectiva e as coisas já começavam a se institucionalizar em Israel. Mas aí já começou, nos anos 80, uma certa abertura para a temática. Mas os meus primeiros 10 anos, como educador e como professor em sala de aula, foram de enormes dificuldades. E não era um problema de matéria, era um problema de identidade.

MG – Então, o sobrevivente ganhou uma identidade legítima na década de 70, no processo de subida ao poder de Menachem Begin. Junto com a legitimidade da identidade do sobrevivente veio a questão dos *Mizrahim* (os judeus orientais). A partir daí, a memória do Holocausto transforma-se na memória dos judeus também. A minha questão é, em que medida os judeus de Israel, em sua diversidade, assumem como sua a memória do Holocausto, ou o sobrevivente assume como sua a memória dos *Mizrahim*? Há uma disputa pública de memórias?

Milgram – Houve, mas desapareceu há muitos anos. No momento em que o houve a legitimação da memória do Holocausto, ela se tornou um dos elementos centrais da identidade e da memória do povo israelense e, hoje em dia, do judeu em geral no mundo. Então a população que tem outra origem geográfica, cultural, também eles, começaram a assimilar a memória do Holocausto como a sua memória, apesar de que a história familiar deles é totalmente diferente. Para sorte deles, não foram assassinados na Europa. Mas hoje em dia muitas pesquisas já foram feitas por jovens em Israel nos últimos 15 anos e, já está mais do que provado, que também a população de origem oriental, famílias de marroquinos, de líbios, da Tunísia, do Egito, assimilaram a memória do Holocausto como sendo uma memória que é também deles.

MG – Você falou sobre esse processo de academização do estudo do Holocausto, da emoção dentro do estudo, mas o Holocausto continua sendo um evento particular dos judeus, um conceito de história judaica, um capítulo da história judaica?

Milgram – Certo.

MG – Em relação à Yehuda Bauer e a todos esses que trabalhavam ainda nos marcos da história judaica, não havia um processo de universalização do tema do Holocausto?

Milgram – Esse tema foi tratado no marco da disciplina “história judaica contemporânea”. Nos anos 80, na Universidade Hebraica e no Instituto de Judaísmo Contemporâneo, havia um departamento de estudos sobre o Holocausto e, em outras universidades, havia um ou outro que lecionava o Holocausto. Não havia, contudo, um departamento, ou seja, se você notar, a maioria absoluta dos doutorados que foram outorgados nos anos 80 e 90, possui os mesmos professores: Gutman, Margalio...

MG – Mas, nesse marco da história judaica, não havia a intenção de se estudar o Holocausto como uma matéria universal?

Milgram – Não. Até hoje não. Claro que eu não posso desligar isso do contexto europeu. Eu acho que hoje em dia há outros problemas com o Holocausto como disciplina, porque nos anos 70, 80, havia estudos acadêmicos sobre o Holocausto que, de modo geral, mobilizavam pessoas com uma história familiar européia, muitas vezes ligada ao Holocausto. Esses se tornaram acadêmicos, ou escolheram o Holocausto como objeto de estudo acadêmico. Eram pessoas que sabiam línguas e tinham histórias e narrativas européias diversas. É neste sentido que podemos falar em uma produção acadêmica universal. Então você tem estudos aqui sobre a Polônia, sobre a Alemanha, sobre a Croácia, sobre a Romênia, sobre a Rússia, qualquer país e, hoje em dia, há um vácuo, porque as gerações de jovens, que terminaram seus estudos nos anos 90, desconhecem línguas e são incapazes de entrar nos acervos de diferentes países.

MG – O que você quer dizer é que há um vácuo metodológico. Eu pergunto, entretanto, de outro vácuo. Dentro do Estado de Israel, como é feito o estudo sobre o Holocausto com a população não

judaica de Israel. Como é que, por exemplo, estudantes árabes lidam com esse tema que ainda é um marco da história judaica.

Milgram – Existem muitos esforços institucionais, estatais, de difundir o Holocausto também nas populações não judaicas, basicamente a população árabe, mas isso é um problema muito grande devido a história dos palestinos em Israel. Exemplo: “Vocês querem contar a tragédia de vocês, mas ouçam a minha tragédia!” O dia da independência, que foi um dia de alegria para Israel, na verdade tem duas narrativas: uma narrativa sionista e uma narrativa palestina da tragédia. Ou seja, o que existe é a dificuldade do árabe em se identificar com aqueles que lhes causaram dor, ou seja, com os judeus, que viveram sua tragédia na Europa e que veio para cá, e que criou um Estado as nossas custas. Eles percebem o Holocausto como a razão de sua tragédia.

MG – Têm muitos estudantes árabes fazendo curso aqui no Yad Vashem?

Milgram – Há grupos. Não posso dizer quantos, mas há uma estatística do Yad Vashem. Você pode saber. Às vezes há seminários de professores árabes também. Nos últimos anos há inclusive a participação de árabes nas visitas à Auschwitz, organizadas pelas escolas. Na população árabe há israelenses, de identidade palestina, mais esclarecidos que dizem: “Não, a gente quer conhecer. O israelense, não árabe, ou seja, o israelense judeu, constrói a sua narrativa reforçando a necessidade de se estudar o Holocausto, já que, do contrário, torna-se uma questão desconhecida para eles. É tão central pra eles que pensam: “como é que a gente vai se alienar disso? Vamos conhecer!”

MG – Estrategicamente?

Milgram – Sim, porém não em matéria de conflito político, mas cultural.

MG – Você acha possível transformar o Holocausto em um tema, estou falando educativamente e não academicamente, de história universal, ou seja, que diz respeito a todos e não apenas aos judeus?

Milgram – Eu acho que já se transformou.

MG – E você acha positivo isso?

Milgram – Veja bem, quando se trata do Holocausto, em toda sociedade em que é tratado, ele acaba tendo uma expressão que tem haver com a identidade da sociedade na qual esse estudo está inserido. E, em se tratando do estudo do Holocausto em Israel, a perspectiva da vítima é a perspectiva prioritária. Na Alemanha, quando se ensina, se confronta com a questão do Holocausto, a perspectiva do assassino, do perpetrador, é a perspectiva prioritária, central e que mais comove. Isso você vai encontrar na Alemanha, em grande quantidade, nos estudos que tratam o nazismo, o assassino, e muito pouco a vítima. Ao contrário de Israel, em que a grande quantidade de estudos e publicações enfatiza-se a vítima.

MG – Como é que se ensina o Holocausto para não-judeus no Brasil, por exemplo, onde nenhuma das duas perspectivas é hegemônica?

Milgram – No caso ele acabou se tornando um ícone universal. Auschwitz não é só o lugar onde ocorreu a tragédia dos judeus, mas também é visto como o mal categórico que o ser humano pode causar a seu semelhante. Quer dizer, ele acabou sendo um paradigma de como é possível a perversão humana.

MG – Comparações são legítimas? Ou seja, podemos estabelecer pontos de comparação entre o Holocausto e a escravidão?

Milgram – Agora eu acho que se deve comparar o Holocausto com outras tragédias, outros genocídios, mas é preciso perceber o que há de semelhante e o que há de diferente. Os judeus não gostam muito desse tipo de comparação, diria que por certo medo de equiparar e diminuir as características da Shoah, do Holocausto.

MG - Por exemplo, o movimento negro no Brasil tem começado a pesquisar e a se interessar um pouco mais sobre o Holocausto, muito pelo que há de próximo com a experiência da escravidão. Você acha isso positivo?

Milgram – Eu acho muito positivo.

MG - A gente tem três estudantes do movimento negro fazendo curso aqui no Yad Vashem. Dois são do Rio Grande do Sul.

Milgram – Qual curso?

MG – Curso de professores do Yad Vashem.

Milgram - Os judeus não foram as únicas vítimas do Holocausto, quer dizer, há uma série de variáveis na história do Holocausto e elas tornam-se significativas para pessoas de qualquer cultura.

MG – Aí você já tem uma universalização do Holocausto mesmo, quer dizer, o Holocausto se não for universal, vai ser estudado como tema de interesse de judeus ou de alemães...

Milgram – O tema do Holocausto, grosso modo, tem características particulares e elementos e características universais.

MG – Você dirigiu um grupo que reformulou todo o museu do Holocausto. É um museu muito mais vinculado a individualização das vítimas do que aos montes de corpos empilhados. Mas, tenho uma sensação de que há ainda uma “sionistização” da narrativa do Holocausto no museu?

Milgram – De fato o museu passou por uma série de reformulações, uma delas é de que se deu uma grande importância ao judaísmo europeu anterior ao Holocausto. A segunda reformulação é a

personalização, a individualização da vítima. Que dizer, se o assassino quis apagar os traços humanos do judeu, o novo museu fez o inverso, isto é, devolveu vida à vítima ao tentar tirá-la do anonimato. Você falou em relação à “sionistização”. Bem, como eu falei anteriormente, o Holocausto é tratado em cada lugar de acordo com os parâmetros nacionais, culturais, políticos, mentais, psicológicos, que dá ênfase a certas coisas e a outras menos. Com o museu é a mesma coisa. Veja bem, como é que começa o museu do Holocausto em Washington? O museu já começa com um soldado americano carregando uma vítima que libertou em Dachau, então você pode falar que é a americanização do Holocausto. Ou seja, tem sentido isso? O Holocausto ocorreu na Europa, tão longe dos EUA. Até hoje os americanos não sabem onde fica a Bélgica, a Grécia, não sabem me dizer! Então como é que você conecta os EUA, com a Europa e com Holocausto? Você conecta através do soldado americano que esteve lá na Segunda Guerra mundial e libertou os campos. Daí você junta dois continentes num minuto, dois continentes, duas narrativas. Essa é a história americana do Holocausto.

No nosso caso, o final do museu aqui é um problema. Ele termina de várias formas. Acho que nós não sabíamos como terminar o museu. Por um lado termina com a criação do Estado de Israel e de fato começa outro capítulo na história dos judeus do século XX. Se você reparar, no final do museu há também fotografias da imigração dos judeus dos EUA que vieram pra cá, tem também de refugiados. Israel, por exemplo, recebeu 250.000 deles. Há também uma sala com as fotos das vítimas. Enfim, não dá para se desconectar as coisas aqui. Sendo um museu de Israel e na capital de Israel. Não que Israel se estabeleceu em consequência do Holocausto, mas há uma proximidade de datas, ou seja, três anos após o fim da guerra. Mas acredito que ele já ia ser criado, pois já havia um Estado em formação, com quase todos os atributos, menos a soberania, já que estava na mão dos ingleses. Então seria estranho não apresentar a criação do Estado de Israel no Museu do Holocausto, já que havia em certos setores da população judaica na Europa o sonho de ter sua própria casa, sua independência. Mas não há aqui uma manipulação do Holocausto para o ressurgimento. Eu acho até natural, porque veja, na última sala da exposição, você vê também fotos de judeus europeus nos campos de refugiados na Europa com faixas dizendo “Palestina Livre”, “Abram as portas”, ou seja, eles não queriam ficar lá nos campos que antes eram de concentração.

Você vê também outras fotografias lá também de gente estudando hebraico, se preparando pra vir pra Israel.

MG – Ou seja, Israel era um loco central na narrativa do sobrevivente?

Milgram – Claro.

MG – Ou seja, não ter essa dimensão sionista seria na verdade manipular a história?

Milgram – O que ocorreu nesses campos de refugiados? Houve um processo de “sionistização”. As lideranças foram tomadas pelos sionistas e houve concordância. Mas não foi uma revolução, na medida de se tomar posse. Era um apelo. O sionismo era simpático ao sobrevivente, que aprendeu o sionismo não no movimento juvenil, mas na vida, ficando sozinho, com toda família assassinada. Tornou-se sua missão. A outra missão era você se assimilar, ou seja, “eu não quero mais ser judeu, porque ser judeu é ruim, é ser odiado.”

MG – Houve isso também.

Milgram – Foram poucos os que assumiram essa posição. A maioria continuou sendo judeu. Uma parte queria viver em um lugar normal que ninguém os odiasse, mas uma grande parte queria continuar sendo judeus.

MG – O judaísmo pós-39, é um judaísmo basicamente sionista. Os grupos sionistas crescem de maneira absoluta, tomam lugar nas federações judaicas no mundo inteiro, tanto na Europa, como fora dela.

Milgram – Principalmente frente às outras correntes que apontavam para uma tendência não nacionalista, ou foram destruídas, ou perderam o sentido. O apelo do *Bund*, a ideologia socialista.

Aliás, o *Bund* era um movimento diferente do movimento sionista, pois o sionismo via os judeus como uma nação e o *Bund* não.

MG – O *Bund* via como uma cultura...

Milgram – O *Bund* não se interessava pelos judeus que estavam nos EUA ou no Brasil. Era um movimento local, era uma expressão ídichista, socialista na qual o futuro deles seria o futuro da cultura e da nação na qual os judeus estavam inseridos. Eles não viam os judeus como uma nação, como os sionistas viam. E outras perspectivas ideológicas, políticas, perderam o sentido ou foram derrotados depois da guerra, pois as massas judaicas desapareceram. Quer dizer, o sionismo saiu vitorioso. Antes do Holocausto eles já diziam: “olha, não nos querem! É preciso uma auto-emancipação.”

MG – Pois é, mas vamos falar sobre essa questão da “sionistização” da memória do Holocausto hoje. Você é responsável atualmente pela reformulação do barracão judaico em Auschwitz I e ele é muito mais conhecido hoje do que há 20 anos atrás, por conta das visitas que os judeus do mundo inteiro fazem a Auschwitz I através das Marchas da Vida.

Milgram – Sim. Mas o campo de Auschwitz é principalmente visitado por não-judeus. Os judeus israelenses são a minoria.

MG – Eles vão para Birkenau ou não? É a minoria?

Milgram – No último ano Auschwitz e Birkenau foi visitado por 1.320.000 visitantes. Eu sei, porque 50.000 mais ou menos são israelenses. Eu não posso dizer quantos judeus são, porque eles não chegam em Auschwitz como judeus, eles vêm como judeus americanos, judeus ingleses, judeus brasileiros, enfim, mas não em número assim tão grande. Talvez alguns milhares. Quer dizer, a maioria dos visitantes é da Polônia mesmo: mais ou menos 700.000 são poloneses.

MG – Isso teria relação com aquele fenômeno que a gente falava antes da entrevista, da judaização da memória polonesa?

Milgram – Não tanto com a judaização, mas sim porque Auschwitz é um marco na identidade coletiva polonesa e é um símbolo da martirologia e da resistência polonesa na Segunda Guerra Mundial. Ou seja, Auschwitz para eles é tão importante, quanto para nós judeus, só que de uma outra perspectiva. Para eles, no Terceiro Reich, houve uma tentativa de opressão e de destruição digamos da “etnia” polonesa. Auschwitz é um lugar de martírio, mas também de combate, porque a maioria dos prisioneiros poloneses era de judeus politizados, ou seja, demonstravam alguma resistência ou faziam algum ato que os levavam para o martírio nos campos de concentrações. Então é o símbolo da identidade polonesa.

MG – Mas também promove essa conciliação, que está acontecendo agora entre a memória polonesa e a memória judaica, ou você acha que não é por aí, ou seja, que não é “Auschwitz” que faz isso?

Milgram – Eu digo que a maioria das visitas deles para lá não é pela aceitação da memória dos judeus poloneses como parte da memória pública polonesa.

MG – Claro, mas isso contribui para essa conciliação que está havendo agora? Museus poloneses que dão ênfase ao Holocausto...

Milgram – Olha, contribui. Antigamente ninguém ousava colocar os pés em Birkenau. A história deles é Auschwitz, não Birkenau. Birkenau é só de judeus! Lá foram assassinados judeus, e Auschwitz é o campo de concentração para os poloneses. Eram dois destinos diferentes! O destino dos judeus era ser assassinado e o destino dos poloneses era ser oprimidos em campos de concentração. Somente na Polônia ocidentalizada, democrática e civil, que começou o processo de aceitação do outro também na narrativa do Holocausto. Então se colocou no final dos anos 90 cartazes em hebraico em Birkenau. Hoje em dia o próprio museu de Auschwitz está incentivando e

colocando Brikernau no currículo educativo. Então as visitas de grupos duram mais ou menos três horas e meia, quatro horas; primeiro em Auschwitz e depois em Birkenau e a história dos judeus no Holocausto está sendo integrada ao currículo escolar na Polônia.

A memória dos judeus passou a ser importante para eles enquanto poloneses e há várias iniciativas particulares de diversos lugares na Polônia para memorizar os judeus dessas localidades, às vezes limpando o museu, as vezes construindo um pequeno museu ou um pequeno monumento, esse tipo de coisa. Por outro lado, ao mesmo tempo, há constantes polêmicas na sociedade polonesa devido às narrativas diferentes. Vou te dar dois exemplos: um é a polêmica que ocorreu em consequência do livro de John Thomas Gross, *Vizinhos*, que ocorreu na década passada. Esse historiador americano de origem polonesa publicou um estudo, um livrinho interessantíssimo que merece ser publicado no Brasil, da matança de 1600 judeus em 10 de agosto de 1941 na cidade de Jedwabne no nordeste da Polônia, por poloneses locais. Isso criou uma polêmica, porque até então a auto-imagem da história polonesa era a de vítima, de vítimas da ocupação, de oprimidos que sofreram e de fato sofreram nas mãos dos alemães. De repente o livro os coloca não na qualidade de vítimas, mas de assassinos. Depois surgiria mais uma polêmica com ele.

MG – Ele é judeu?

Milgram – Sim. Ele, há poucos anos atrás, escreveu um livro chamado *Fear* e que trata dos primeiros anos pós Segunda Guerra Mundial e da atitude da sociedade polonesa em relação aos judeus. Fala da questão dos pogrons, de vários assassinatos em vários lugares, da xenofobia e do antissemitismo, que não desapareceu com o Holocausto, já que era de se esperar que a Polônia ficou vazia de judeus. Então isso gerou uma polêmica. E vai criar outra polêmica agora, porque ele acabou de escrever um livro sobre as atitudes dos poloneses em relação aos judeus durante o Holocausto, ou seja, roubo e apropriação das propriedades de judeus por poloneses, assassinato de judeus por poloneses e outros atos nesse nível durante o Holocausto.

MG – Mas você está falando de polêmicas acadêmicas...

Milgram – Sim, mas isso vaza para a televisão, para o discurso público, para a opinião pública, não fica apenas no nível acadêmico. Assim como o livro dele não ficou só no nível acadêmico.

MG – Mas isso vira antissemitismo ou não chega a esse ponto?

Milgram – Não. Mas na Polônia, assim como na Espanha, como na França e hoje em dia como em srael, há, grosso modo, duas tradições políticas: uma liberal, uma anti-liberal; uma nacionalista e uma mais universalisante; uma mais católica e outra menos e uma tradição antissemita e outra que aceita o judeus, enfim. Quer dizer, assim como na Espanha, há uma Espanha franquista, uma Espanha mais republicana, uma cristã e outra mais católica, aqui em Israel eu acho que já existe isso também: há uma tradição mais liberal, dos judeus como parte do mundo, e outras em que eles se isolam; uma tradição rabínica radical, outra mais laica e ocidental e na Polônia também é assim. Nesse sentido, sempre quando há alguns elementos assim, não só ligados ao Holocausto, essas tendências e tradições se colidem. Eu acho também que Israel está se tornando normal e nós somos hoje em dia um pouco parecidos com essas sociedades que tem tradições culturais, políticas dicotômicas que tem sua presença marcante na sociedade e que vem à tona, logo que uma crise gera colisão, como crise econômica, religiosa ou política.

MG – Agora eu queria falar com você sobre o programa Marcha da Vida. Enquanto a maioria das pessoas que visitam Auschwitz não é judia, hoje no mundo judaico brasileiro, já que estamos falando para leitores do Brasil, as visitas a Auschwitz, são feitas majoritariamente por judeus. O que você acha da “Marcha da Vida”? Você falou sobre os acadêmicos que tiraram o tema do Holocausto da emoção e o colocaram na academia. Curiosamente, hoje, essas Marchas da Vida, apostam na emoção?

Milgram – Em geral se fala sobre a visita a Polônia e aos campos como Marcha da Vida...

MG – Mas eu estou falando dos programas da Marcha da Vida mesmo?

Milgram – Apesar de eu participar quase que anualmente desses programas como guia, e levo sempre mexicanos há 10 anos, eu tenho uma atitude bastante crítica em relação a esses programas, pois eles tem uma certa agenda etnocêntrica de afirmação judaica acima dos outros. Quer dizer, provar para si e para os outros que há uma extrema valorização da vitimização do judeu e a principal conclusão da Marcha da Vida é o sionismo do Estado de Israel, enfim, o que vale é ser forte. É uma agenda muito estreita, ao meu ver, por explorar alguns itens, enquanto se pode explorar outros. De fato leva a pessoa, a não se sensibilizar com a tragédia dos seres humanos, com outros grupos que estão passando por tragédias – não iguais, mas que por vezes lembram a tragédia dos judeus no Holocausto –, pois acabam sensibilizando unicamente para a tragédia judaica. Nesse sentido, acho o programa Marcha da Vida muito estreito, isto é, promove uma perda do potencial que uma visita à Polônia, em geral, e aos campos em particular pode significar. A Marcha da Vida apela para algo muito atávico.

MG – A emoção de novo, né?

Milgram – A marcha promove uma “comunhão judaica”. Você não está lá como indivíduo, mas sim como parte de um grupo e assim você se confronta com as memórias do Holocausto não como indivíduo, mas como alguém que faz parte de um grupo e você acaba vendo as coisas por um prisma étnico. Nesse sentido, você tem que se sensibilizar porque você assumiu uma identidade coletiva nesse momento. Tal comportamento leva em consideração o que está ocorrendo no mundo judaico, e não apenas em Israel. É uma radicalização quase de tipo religioso, que leva muitas vezes a atitudes racistas. A Marcha da Vida vem acentuando esses processos anti-liberais, utópicos e exageradamente nacionalistas e eu acho isso péssimo para nós como judeus e seres humanos pois vivemos no mundo, com indivíduos e grupos, e não isolados. Uma das conclusões que se pode tirar do Holocausto é: “Não viva sozinho.”

MG – Você acha que o mundo político de Israel aponta para isso, ou seja, para um processo de isolamento? De “fascização”...

Milgram – De “fascização” no sentido de arregimentar a população. Você cria algo incomum, em uma sociedade que é pluralista, com diversos grupos de cor, de língua e de diferenças culturais. Então essa canalização, essa uniformização, identificando alguém ou um grupo como objeto de ódio, isso sim é uma característica fascista. Outra característica é o nacionalismo “Israel para os israelenses”, entenda-se, os judeus. Também é uma característica fascista, pois legitima uma só perspectiva e, nesse sentido, pode-se dizer que estamos tendo expressões dessa fascização do Estado israelense, que é político, mas que também recebe um respaldo religioso. E quando religião e política se unem é uma tragédia.

Sem Palavras: Em Busca de uma Linguagem de Resistência ao “Inominável” Israelense

Lev Luis Grinberg

Em agosto de 1967, dois meses após Israel ter expandido suas fronteiras durante o conflito árabe-israelense daquele ano, líderes do Partido Trabalhista, então dominante, tiveram uma discussão interessante sobre o futuro controle dos territórios recém-conquistados, denominados à época “territórios administrados”. O primeiro-ministro Levi Eshkol disse à ministra das Relações Exteriores, Golda Meir, que havia entendido que “ela estava contente com o dote, mas não com a noiva”. O dote cobiçado era a terra, os “territórios”. A noiva indesejada era o componente humano da conquista recente: os palestinos. “Realmente é isso”, respondeu Meir, “mas onde já se viu receber um dote sem a noiva?... Contudo, é o que todos queremos. Gostaria apenas de receber o dote e encontrar um outro que recebesse a noiva...Mas as duas coisas são inseparáveis” (Beilin 1985, 46).

É assim que Israel lida com os palestinos; tentam separar a noiva de seu dote, impor à noiva um relacionamento e apropriar-se ilegalmente de seu dote, fora do matrimônio. A ilegalidade das ações de Israel é estruturada pela relação do Estado com os palestinos. Não houve casamento nem há planos de se casar. Esta é a coisa inominável: o contínuo processo de roubar o dote ilegitimamente e encobrir a ação ilegal ao considerá-la temporária. Durante este processo, a noiva é despojada de seu dote, seus movimentos são restringidos, ela é aprisionada para que não interfira e sua resistência às ações do marido violento é descrita publicamente como agressão¹. Como podemos chamar este processo? Na falta de terminologia mais adequada, referir-me-ei a ele como o Inominável. O fato de não termos palavras para definir a relação entre Israel e Palestina é o principal problema político dos que se opõem à opressão dos palestinos por Israel. A ausência de palavras indica que não há consenso quanto ao significado do processo nem quanto à luta contra ele. Como é possível opor-se a algo que não tem nem mesmo nome? Como é possível compreendê-lo e mudá-lo?

Uma linguagem crítica deve ser capaz de dar sentido, determinar responsabilidades e corrigir injustiças. No entanto, qualquer palavra subversiva que exponha e condene a intenção e

o significado das ações de Israel no contexto palestino é esterilizada, retirada do contexto político e privada de seu verdadeiro sentido no momento em que emerge. As palavras que usamos disfarçam o processo contínuo de roubo de dote, imposição de silêncio e humilhação da noiva e destruição de seu futuro. O desejo da noiva de manter sua propriedade não é levado em conta e seus protestos são retratados como agressivos e injustos. Não temos palavras para descrever este processo sofisticado, inconsciente e complexo. Todas as nossas palavras tornam-se cúmplices do encobrimento, o que, por sua vez, faz de *nós* cúmplices do encobrimento. O Inominável coopta a oposição israelense. Qualquer ato de resistência política torna-se uma expressão da “democracia israelense esclarecida”, e mesmo esses esforços de resistência acabam no final das contas contribuindo para a legitimação do Inominável.

Não temos palavras para fazer uma crítica deste processo de humilhação e roubo, no qual Israel apresenta a si como vítima e a noiva como um agressor violento, incivilizado e irracional. Israel descreve-se como uma democracia esclarecida – “a única democracia no Oriente Médio” – e considera que “eles” possuem um regime tirânico, corrupto e violento dedicado a prejudicar os judeus e lançá-los ao mar sem nenhum motivo. De acordo com esta dicotomia geográfica, “aqui” há democracia e “lá” há um regime militar. Na realidade, contudo, a linha imaginária entre os dois é frequentemente atravessada.² Em ambos os lados da fronteira, judeus têm privilégios e palestinos têm negados direitos iguais. O Estado, entretanto, distingue entre o status de palestinos cidadãos de Israel e os palestinos da Cisjordânia, Faixa de Gaza (desde 2005) e aqueles que vivem como refugiados em áreas fora do controle israelense (desde 1948). Estas divisões e classificações permitem a Israel desconstruir o povo palestino e apresentar-se como desprovida de um parceiro para o diálogo em vista da redução da violência e negociação de uma solução política. Judeus do lado “democrático” da fronteira beneficiam-se da espoliação palestina e são convocados pela mesma democracia a servir nas Forças Armadas fora das fronteiras de Israel, para “defender” a ocupação. A ilusão da fronteira mantém a ilusão de Israel como um estado democrático. Esta, contudo, é uma “democracia imaginada”.³ Afinal, se não fosse pela fronteira, ninguém jamais sonharia em sustentar que o regime que governa a área sob controle israelense é democrático.

A “Retirada” * de Gaza “Ocupada”

O Inominável não é exatamente um “*apartheid*”, mas tampouco é “ocupação”. Estes dois termos são largamente empregados nas tentativas de condenar o controle e a discriminação racial israelenses, mas nenhum tem êxito em compreender, descrever ou analisar o fenômeno em seu amplo sentido. Por esta razão, os termos não conseguem delinear um caminho para a luta contra tal fenômeno. Não é um *apartheid*, no qual um grupo em particular é marcado, separado e privado de direitos coletivos. Nesses casos, o objetivo político é claro e aceito: um homem – um voto, ou seja, o desmantelamento do regime racista e a concessão de direitos iguais e democracia. Mas o Inominável distingue entre diferentes grupos de palestinos, alguns dos quais vivem em condições mais favoráveis do que num *apartheid*. Trata-se dos palestinos cidadãos de Israel, cujos direitos civis e políticos limitados permitem que levem adiante anseios democráticos por ampla igualdade. Cada um dos demais grupos palestinos possui pretensões diferentes, derivadas de suas condições únicas: os que vivem fora da fronteira do controle israelense pedem o direito de retorno; os que vivem sob domínio militar requerem o reconhecimento de um Estado independente; e aqueles confinados em Gaza reivindicam o controle de suas fronteiras. Esta divisão do povo palestino em subgrupos os impede de promover uma frente nacional unida pela independência. Ela também priva os judeus cidadãos de Israel da capacidade de apoiar esta luta, como fizeram muitos cidadãos brancos da África do Sul.

O Inominável não é exatamente uma ocupação, segundo o significado aceito do termo. Um regime de ocupação é resultado de guerra e, conforme o direito internacional, é definido como temporário. Se fosse claro que se trata de um caso de ocupação hostil, a comunidade internacional seria obrigada a levar a liderança do governo de Israel a julgamento, pois a maior parte de suas ações viola o direito internacional. Isto é verdade para o estabelecimento de colônias; punições coletivas; demolição de casas; restrições ao movimento; a construção do muro de separação; e o assassinato de civis e líderes políticos.⁴ Se a opinião pública internacional ou israelense visse o controle israelense nos “territórios” como uma ocupação, então os atos da resistência palestina deveriam ser considerados legítimos, e não atos de “terrorismo”. O Inominável, que não é nem *apartheid* nem ocupação, paralisa e frustra todas as estratégias de resistência – estratégias israelenses, estratégias palestinas, e a maioria das estratégias conjuntas

binacionais.⁵ A falta de uma estratégia política de resistência é refletida em nossa inabilidade de nomear aquilo a que se está resistindo. O oposto também é verdadeiro: a falta de um nome torna mais difícil o desenvolvimento de uma estratégia política de resistência.

Desde 1967, o Inominável refere-se a si mesmo como um “Estado Judaico e Democrático.”⁶ Na estrutura deste Estado, a noiva não é apenas indesejada, como também perigosa: afinal, ela agora está grávida e representa uma “ameaça demográfica”. É surpreendente, contudo, que os judeus israelenses que se veem como o “lado da paz” falem também em termos de uma ameaça demográfica, adotando desta forma a linguagem de Levy Eshkol e Golda Meir em relação à noiva indesejada. Enquanto esta for a linguagem empregada pelos israelenses que apoiam o processo de paz, não há qualquer chance de se forjar uma parceria política entre judeus e palestinos na luta por relações justas e iguais, seja na forma de um divórcio justo (uma “solução de dois Estados”) ou de um casamento legítimo (uma “solução de um Estado”).

Nenhuma palavra é adequada. Isso ocorre porque elas estão sempre desconectadas de seu contexto político e histórico e servem para ocultar a opressão da noiva e o roubo de seu dote. Considere-se, por exemplo, o termo “Estado palestino”. No momento em que o primeiro-ministro Ariel Sharon aceitou o Mapa do Caminho* e anunciou seu apoio ao estabelecimento de um Estado palestino, tornou-se claro que este Estado tinha se tornado mais um meio de camuflar o contínuo roubo do dote. Um Estado significa em termos políticos soberania sobre um território e um exército capaz de defendê-lo (Tilly 1992; Weber 1964). Ninguém, no entanto, está oferecendo aos palestinos um Estado de acordo com esta definição do termo.

As palavras têm poder. Elas mobilizam pessoas e criam realidade, emoções e identificação. Contudo, quando são emasculadas e tiradas de contexto, elas enfraquecem, criam ilusões e se despolitizam. Tome-se, por exemplo, o poder da palavra “retirada” **, que foi utilizada pelas autoridades israelenses para referir-se à saída de Israel da Faixa de Gaza. “Silêncio – estamos nos retirando,” disseram eles em 2005. Não podemos falar sobre nada – não sobre questões políticas, e especialmente não sobre a retirada em si, sua natureza unilateral, ou o desastre que provavelmente se seguirá se a operação não for feita no âmbito de um acordo com o regime do outro lado da fronteira.⁷ Quando Ariel Sharon começou a falar na linguagem daqueles conhecidos como “adversários da ocupação”, cooptou-os e fez deles parte do grupo pró-retirada, transformando-se em um “homem do lado da paz”. Sharon começou a usar muitas “palavras de paz”, e seus sucessores Olmert e Livni seguiram a mesma tradição: “Estado

palestino”, “retirada”, “evacuação de colônias”, “assentamentos ilegais” e “paz”. Sharon anunciou que “a ocupação é ruim para Israel,” e suas palavras foram automaticamente tomadas como prova de que o lado da paz estava certo, sem examinar o sentido de sua referência a “ocupação”. Mais tarde, tornou-se claro que seu objetivo era controlá-los de fora, ao criar guetos gigantes e monitorar rigorosamente todas as entradas e saídas. E o “lado da paz” que apoiou a retirada apoiou depois o bombardeio de Gaza e a morte de cidadãos palestinos.

O plano de retirada capturou defensores da paz e adversários da ocupação na teia pegajosa da descontextualização de palavras e da constante despolitização e ocultação dos atos de roubo e humilhação de Israel. O entusiasmo produzido pelas declarações de Sharon e pelo plano de retirada, ilustraram as dificuldades estruturais envolvidas na resistência a este regime evasivo, uma vez que ele não tem nome – isto é, uma vez que nós somos incapazes definir com precisão o regime no controle e o inimigo político. Sem um nome, não podemos definir quem “nós” somos e quem “eles” são. É impossível mobilizar participantes em uma luta contrária ou deslegitimar com êxito algo que nós não conseguimos nem mesmo chamar pelo nome.

Este regime deixa os palestinos sem estratégias legítimas e eficazes de resistência. Seu uso da violência é visto como prova de que eles querem nos matar. Referimo-nos a ele como “terrorismo”, logo a guerra contra ele é retratada como legítima. Quando eles tentam trabalhar diplomaticamente e evitar violência, o roubo continua ininterruptamente e as negociações se tornam um “processo” infundável. Foi isso que aconteceu durante os sete anos da “paz imaginária” (1993-2000), durante os quais o governo israelense dobrou a população de colonos nos territórios, construiu “estradas secundárias” para assegurar o movimento livre dos colonos e dividiu a população palestina da Cisjordânia em centenas de assentamentos isolados.⁸

A fronteira imaginária também frustra todas as estratégias palestinas: quando eles agem com violência dentro dos limites da Linha Verde, provam que querem “nos jogar no mar” e que “não temos com quem falar”. O assassinato de colonos nos territórios ocupados, contudo, não preocupa demais boa parte dos israelenses vivendo dentro das fronteiras soberanas de Israel. Isto porque consideram que tais atos acontecem “lá” e prejudica a “eles” – “os colonos” – que são vistos como gente que desafia a sorte e assume riscos simplesmente por morar “lá”. Em outras palavras, como os israelenses imaginam o Estado de Israel como democrático e soberano dentro das fronteiras pré-1967, ataques dentro desta fronteira são considerados agressões palestinas que exigem uma resposta. Parte do problema repousa na ilusão de que realmente existe uma

fronteira, e que israelenses judeus que vivem dentro das fronteiras soberanas de Israel de algum modo não são parte do crime cometido “lá”, nos “territórios”.

Imaginação Acadêmica e Irrelevância Política

Em um esforço para nos libertarmos do abraço de urso do regime que nos transforma em sócios no crime, muitos acadêmicos sugeriram novas palavras e conceitos. Dois exemplos notáveis são Yiftachel (2006) com o termo “etnocracia” e Kimmerling (2003) com o termo “politicídio”. Ophir (2004) e Azoulay (2004) referiram-se ao “campo” como uma máquina para “purificação postergada”. Além disso, Hanafi (2009) fala de “espaço-cídio,”⁹ Salah Abdel-Jawad usa o termo “socio-cídio” (Abdel-Jawad, artigo não publicado, “Sociocídio: Um Novo Conceito para Explicar a Política Sionista e Israelense para o Povo Palestino”), e Ghanim (2008) sugeriu o termo “tanato-política”. Shenhav (2007) questiona a própria existência da Linha Verde, argumentando que “a ocupação não pára nas barreiras de estradas.” Raz-Karkotzkin (2007) propôs uma perspectiva “binacional”, mas reconhece que isto se refere não a um programa político, mas sim a uma consciência alternativa. Jornalistas também participaram dos esforços de “nomear”: Eldar (2003), por exemplo, cunhou o termo “Bantustina” para destacar o estabelecimento de Bantustões na Palestina. Finalmente, meu próprio trabalho acadêmico levou-me a propor conceitos como “democracia imaginária”, “paz imaginária” e “democracia ocupante.”¹⁰

Todos estes esforços foram influenciados pelas teorias pós-modernas e pós-coloniais que floresceram em Israel desde a década de 1990. No entanto, embora estas teorias foquem principalmente na crítica de palavras, linguagem e discurso, elas até agora fracassaram em nos livrar de nossa crise de palavras. Somos *nós* que estamos na verdade passando por um processo de “retirada”, porque *nós* estamos nos cerrando na torre de marfim das palavras complexas, no interior de uma comunidade pequena, íntima e condescendente de acadêmicos. Todas as tentativas de desenvolvimento de um vocabulário capaz de simultaneamente analisar e condenar começaram e terminaram como projetos acadêmicos de indivíduos publicando artigos para seu próprio crescimento profissional. Essas tentativas não adentram o discurso público, ao contrário, permanecem descomprometidas, presas dentro da comunidade acadêmica.

Nossas tentativas de criar um vocabulário originam-se da crise de palavras enfrentada pela oposição à ocupação. Eis um exemplo: acabei de usar a palavra “ocupação”, e ao fazê-lo recriei a ilusão de uma fronteira. Retirei-me de “lá” e sem querer me transformei em cúmplice da fraude do “plano de retirada” e do Inominável. Todas as palavras que propomos são emasculadas e silenciadas e fracassam em aparecer como parte de uma linguagem comum com significância coletiva, pública e política. Termos como “colonialismo”, “colonização” e “sionismo” também são incapazes de explicar, descrever ou desafiar a realidade complexa da situação.

Não se trata exatamente de um caso de colonialismo, pois não há um projeto civilizatório. Israel não pretende “modernizar” os palestinos, e não está convertendo-os ou transformando-os em bons cidadãos. Ao contrário de regimes coloniais que tentaram lucrar com seu domínio sobre regiões distantes, Israel nunca investe “lá” em estradas ou infraestrutura para a “população local” nem cria “lá” empreendimentos que complementem a economia israelense. De fato, o oposto é verdade. Israel destrói infraestrutura, construções e fábricas. Contudo, a diferença primordial entre o Inominável e o colonialismo é que Israel não está separada dos “territórios” nem pelo mar nem por fronteiras. Além disso, não há aparatos estatais distintos servindo como instrumentos de controle colonial. Assim, não há nada que facilite uma luta anticolonial voltada à expulsão dos dominadores estrangeiros, descolonização e criação de uma situação pós-colonial.

Também não é o caso de “colonização”, já que não há um deslocamento total da população palestina, como na Austrália; não há assassinato em massa, como nos Estados Unidos; e não há incorporação da população local por meio da subordinação de sua estrutura existente, como no Norte e Sul da África e nas Américas Central e do Sul. Se as coisas tivessem tomado tal rumo, teria sido possível lutar por democracia e direitos iguais com os colonizadores europeus, como na África do Sul, ou pela independência e expulsão dos colonizadores, como na Argélia. A indefinição da fronteira e a divisão dos palestinos em subgrupos são características notáveis do Inominável que obstam a luta por libertação, já que não há apenas um regime contra o qual se opor.¹¹

Tampouco é o caso de sionismo. O uso do termo “sionista” é um reflexo claro da crise de palavras que enfrentamos. O conceito de sionismo tornou-se um fetiche, uma espécie de senha pronunciada por muitos para expressar o desejo de livrar-se da nossa cooptação por

palavras e pelo Inominável. O uso crítico da palavra sionismo expressa um desejo legítimo de não pertencer à coletividade criminosa que está abusando da noiva. Entretanto, a palavra sionismo não descreve eficientemente a situação. Ademais, aos olhos da maioria da população israelense que se vê como sionista e entende o sionismo como patriotismo e a negação do sionismo como negação da existência do Estado e de seu direito de existência coletiva, o termo “sionismo” não expressa suficientemente uma condenação eficaz.

Sempre que faltar-nos um termo, podemos usar a palavra sionismo e ficar com a impressão de que dissemos algo significativo. Contudo, na realidade, não teremos dito nada demais. Afinal, o desejo dos colonizadores judeus de estabelecer uma comunidade nacional em *Eretz Israel* (Palestina) não tinha de levar teleologicamente à forma monstruosa que ela hoje apresenta, o Inominável. Os primeiros líderes sionistas jamais teriam sonhado que seu empreendimento poderia levar a quatro décadas de poder militar, assassinato de líderes políticos a partir do ar e bombardeio de população civil com base em “legítima defesa”. O Inominável é um fenômeno histórico concreto, resultado de uma sequência bastante singular de eventos que nos trouxeram à situação atual. Portanto, ao chamarmos o Inominável de “sionismo”, mais uma vez tiramos as coisas do contexto político e histórico, despoltizamos-las e nos afastamos do discurso público. O uso da palavra sionismo é portanto uma outra tentativa de fugir da crise de palavras e recuar para a comunidade fechada “daqueles que entendem a linguagem”.

“A Esquerda” e “Paz”

Há muito tempo atrás, a Coisa tinha um nome. Era chamada de “movimento colonizador trabalhista” (*tnuat ha-bit'yashvut ha-'ovedet*) – uma estranha mistura de colonização e construção de estado-nação realizada em nome do socialismo. Até 1948, o movimento trabalhista era a força dominante no movimento sionista. Como tal, moldou a estratégia de colonização segregante, por meio da qual colonos judeus almejavam controlar “o máximo de área com o mínimo de árabes¹².” Foi o movimento trabalhista que tentou despojar a noiva de seu dote antes mesmo de 1948, e que também se apropriou do dote que sobrou depois da *Nakba*. Os industriais, os produtores de frutas cítricas e a burguesia urbana não aspiravam conseguir a segregação árabe-judaica, já que procuravam mão-de-obra barata (Shapira 1977). O mesmo era verdade para o movimento nacionalista revisionista, não por este motivo mas porque queriam dominar *ambos* os

lados do Rio Jordão (incluindo a atual Jordânia) e para isso estavam dispostos a dar à noiva direitos mínimos de “autonomia cultural.”¹³ Havia também proponentes de um “sionismo espiritual” – como Ahad Ha’am, Martin Buber e Yehuda Leib Magnes –, que acreditavam que não era o Estado em si que era importante, mas a comunidade cultural que ele abrigava (Heller 2003). Todos estes grupos se opunham à metáfora de Eshkol e Golda, que guiou a estratégia do movimento trabalhista baseada no desejo de que “um outro” tomaria a noiva e “nós” ficaríamos com o dote.

Após 1967, Moshe Dayan sugeriu uma solução para o dilema de Eshkol e Golda por meio de um “divisão funcional” da Cisjordânia: o Exército israelense controlaria a área, enquanto a monarquia jordaniana controlaria o povo (apenas os palestinos, é claro; o Exército israelense “defenderia” os colonos judeus). Histórica e estrategicamente, o movimento trabalhista sofreu uma derrota esmagadora. Contudo, o período que se seguiu a 1967 testemunhou a emergência de uma situação complexa que separava o movimento trabalhista e seus defensores, a classe média europeia de dentro das “fronteiras soberanas de Israel”, dos colonos nacional-religiosos dos territórios, que ainda estavam engajados na propagação da estratégia de colonização do movimento trabalhista. Deste modo, o “movimento colonizador trabalhista” passou por uma metamorfose: seus herdeiros biológicos acabaram sendo conhecidos como “a esquerda”, enquanto aqueles que continuaram suas práticas de colonização passaram a ser referidos como “a direita”. Esta confusão conceitual resultou em despolitização, e tornou mais fácil para aqueles agora denominados “a esquerda” livrar-se da responsabilidade pelo que os colonos da “direita” estão fazendo aos palestinos “lá”, além da “fronteira” do “Estado” “democrático”. Afinal de contas, “nós” não somos os colonos ocupantes – “eles” são.¹⁴

Após o Likud ter chegado ao poder, em 1977, uma outra palavra foi radicalmente transformada: “paz”. Menachem Begin assinou um tratado de paz com o presidente egípcio Anwar Sadat. Além do acordo relativo à devolução da Península do Sinai em troca de paz, os dois países também em um processo que supostamente levaria à paz com os palestinos. O acordo estipulava o estabelecimento de “territórios” de “autonomia palestina” a serem administrados por um conselho eleito. O conselho negociaria com o governo israelense acerca de um acordo permanente que seria obtido em até 5 anos. Desde o tratado de paz com o Egito, o termo “processo de paz” refere-se ao contínuo controle militar dos palestinos, a apropriação de sua terra e a deslegitimação de sua resistência.

A associação corriqueira entre as palavras “esquerda” e “paz” é falsa e enganosa. No contexto israelense, “esquerda” não é um conceito político, senão a representação cultural da comunidade *Sabra*, ou seja, os descendentes seculares de imigrantes europeus, nascidos no país.¹⁵ A “paz imaginária” do “governo de esquerda” (1992-1996) resultou na realidade na duplicação de construções nas colônias, na construção de “assentamentos ilegais” e na fragmentação da terra através de estradas secundárias, bloqueios e da barreira de separação. A paz imaginária foi o que levou a “esquerda” a exigir a construção da “barreira de separação” e a “retirada” unilateral de Gaza. Ao mesmo tempo, eles ignoraram por completo o traçado da barreira e o destino dos palestinos na Faixa de Gaza e na Cisjordânia, os guetos estabelecidos além das “cercas”.

Genocídio Simbólico

Nossa crise de palavras tornou-se crítica no contexto da repressão à Segunda Intifada e à ausência quase total de questionamento e protesto por parte da “esquerda” israelense. A falta de um amplo movimento político que objete ao uso desproporcional da violência por Israel e a falta de um objetivo comum entre os que se opõem à repressão retira-nos da esfera pública e nos impede de falar em público. Nossa falta de palavras nos silencia e paralisa. Este silêncio não obsta somente nossa existência na esfera pública como também a existência de uma comunidade política que faça oposição às políticas israelenses. Como indivíduos e grupos de ativistas engajados em atividades altamente específicas, nós temos palavras, mas não existimos como um movimento com uma voz crítica única. Não existimos como entidade política que desafie o status quo e proponha uma via alternativa de pensamento.

Após a ocupação das cidades da Cisjordânia por Israel e o assassinato de centenas de palestinos em abril de 2002, um grupo de ativistas, intelectuais e artistas reuniu-se em um teatro de Tel Aviv para protestar contra as terríveis ações israelenses. Entretanto, apesar dos diversos discursos feitos, o participante mais impressionante era o ator e diretor Muhammad Bakri. Bakri ficou no palco em silêncio por 5 minutos, como se tentasse dizer alguma coisa mas realmente nada dizendo, até que finalmente pronunciou as seguintes palavras em hebraico: “Bendito sejas Tu, que não me fizeste judeu.”¹⁶ De fato, em nome da proteção aos judeus, o governo israelense conduziu ações terríveis que não tinham absolutamente nada a ver com judaísmo. Como se

chama isso? Como se pode explicá-lo e entendê-lo? Como podemos condená-lo? A crise de palavras dos judeus é clara. A Bakri também faltam palavras, mas pelo menos ele soube se livrar da responsabilidade pelas ações de seu país – Israel – contra seu povo, os palestinos.

Durante 3 anos, publiquei artigos no exterior criticando e condenando a repressão israelense, mas eles foram ignorados em Israel.¹⁷ Ou melhor, até a publicação de um artigo na Bélgica condenando o assassinato do Sheikh Yassin por Israel. Meu artigo despertou uma reação particularmente furiosa em razão da introdução de um par de palavras que não poderiam ser cooptadas – “genocídio simbólico” (Grinberg 2004). As respostas agressivas que recebi fizeram-me sentir em primeira mão o gosto da violência paralisante do silêncio imposto.¹⁸ Meus contendores torciam minhas palavras, enquanto meus defensores arguíam que eu tinha o direito de me expressar. Ao mesmo tempo, aqueles próximos a mim afirmavam concordar com minhas crenças políticas. Contudo, o resultado da resposta silenciadora ao meu artigo foi que ninguém prestou atenção a seu conteúdo. Por que minhas palavras causaram tamanha tempestade? Por que eu tinha de ser silenciado? Parece-me que muitas pessoas sentiram-se ultrajadas por eu ter exposto o elo entre a humilhação e a espoliação dos palestinos, e a habilidade de cometer assassinato como se fosse um ato de legítima defesa no qual Israel era a vítima. As ações de esbulho e humilhação de Israel ferem a coletividade palestina, seu senso de orgulho e seu sentimento nacional. Elas também despertam reivindicações de restauração dos direitos da noiva cativa. O sentimento de vitimização de Israel e seu autorretrato como alguém que age pela própria defesa têm raízes e tempo e espaço diferentes: na Europa da década de 1940. Assim, separa-se a opressão de seu contexto político imediato.

Desde outubro de 2000, o genocídio simbólico tornou-se o traço mais proeminente do Inominável. Da forma como o vejo, o termo genocídio simbólico refere-se a qualquer tipo de ataque contra o que simbolize um povo e lhe dê sentido e esperança para o futuro: coisas como terra, comunidade, crianças, jovens, manifestações, protestos, ativistas e líderes. É uma tentativa de privar a noiva de qualquer esperança de casar-se com respeito e forjar um relacionamento baseado em igualdade, ou, alternativamente, obter um divórcio justo e reaver seu dote. Tal esperança foi criada pelos Acordos de Oslo, que pela primeira vez nos permitiu imaginar realisticamente um Estado palestino dentro das fronteiras de 1967. No entanto, a reação de Benjamin Netanyahu a este anseio foi reduzir as expectativas palestinas.

O genocídio simbólico refere-se ao empenho contínuo, desde outubro de 2000, em criar desesperança no povo palestino e a convencê-los de que jamais conseguirão libertar-se do controle do marido ilegal e indesejado que os surra e tira-lhes a propriedade. Moshe Yaalon foi chefe do Estado-maior de Israel entre 2002 e 2005, durante a repressão à Segunda Intifada, e nesta qualidade liderou o aparato que gera o vocabulário higienizado empregado pelo regime israelense. De acordo com ele, o objetivo da repressão era “destruir a consciência palestina.”¹⁹ Denomino esta tentativa de “destruir a consciência palestina” um genocídio simbólico. Depois que Israel fracassou em “destruir a consciência palestina” e tirou suas forças e colonos de Gaza em 2005, tentou “destruir a consciência do Hezbollah” no verão de 2006. E após a derrota no Líbano, Israel tentou novamente “destruir a consciência do Hamas” em Gaza, naquilo a que me refiro como “janeiro negro” de 2009.²⁰

As palavras “genocídio simbólico” despertaram reações tão extremadas porque estimularam um dos nervos mais sensíveis da sociedade israelense: o nervo que é a fonte de legitimidade do Inominável. A fonte de legitimidade para espoliar a noiva e acusá-la de agressão não é simplesmente colonial ou imperial, ela não provém nem da arrogância do homem branco frente a todos os outros nem do sentimento de superioridade do Ocidente em relação ao Oriente. Em vez disso, o que legitima o Inominável na opinião de Israel é o fato de que nós, vítimas do Holocausto, somos a derradeira vítima a-histórica da história humana através das gerações. Claramente, os judeus foram uma das maiores vítimas da Europa moderna esclarecida e do nacionalismo cristão (perdendo apenas para as populações nativas do continente americano), e de sua intolerância à diversidade. O Inominável retrata os palestinos como parte deste fenômeno a-histórico de perseguição aos judeus simplesmente porque são judeus, negando assim seus direitos coletivos e projetando-os como uma ameaça.

Não se trata de sionismo, nem de algo que existiu nas décadas de 1930 ou 1950. É algo cruel e bruto inventado e manipulado pelo primeiro-ministro Menachem Begin com o objetivo de legitimar a impopular Primeira Guerra do Líbano, quando comparou Arafat escondido no bunker em Beirute a Hitler em Berlin. Isto se tornou um mito em torno do qual a identidade israelense, que estava se desfazendo desde a eclosão da Segunda Intifada no final de 2000, pôde se cristalizar.²¹ Segundo o mito religioso, “em toda geração erguem-se para nos aniquilar.” Embora o significado atual deste aniquilamento seja o antissemitismo e o Holocausto, as exigências palestinas também são interpretadas como tentativas de eliminar a coletividade

judaica. É assim que a reivindicação dos refugiados palestinos pelo direito de retorno é vista. O mesmo se aplica à petição dos cidadãos palestinos de Israel por um Estado democrático (“um Estado de todos os seus cidadãos”) bem como à pretensão dos palestinos vivendo sob domínio militar a um Estado independente em 22% do dote, com seu próprio exército para se defender.

Ao utilizar o discurso do Holocausto e apresentar-se como vítima, Israel rejeita as críticas internacionais a suas políticas e as descarta como expressão de antissemitismo. Este não é o resultado de um sentimento de supremacia colonial, antes é uma combinação de uma cínica manipulação propagandística e um trauma nacional verdadeiro que servem para obliterar a noiva, retratá-la como assassina e justificar o abuso. Assim permitimo-nos exprimir o desejo de que ela simplesmente desapareça (nas palavras de Yitzhak Rabin, “que Gaza seja engolida pelo mar.”) ou que alguém a tome (controle egípcio da Faixa de Gaza). É um desconforto embutido no futuro: medo da aniquilação coletiva do povo judeu traduzido no consenso nacional, tanto de “direita” como de “esquerda”, de que os palestinos constituem uma “ameaça demográfica”. A maioria dos judeus israelenses não pretende viver lado a lado com a noiva em uma relação baseada na igualdade, e são portanto incapazes de viver em Israel-Palestina sem viver em conflito. A incapacidade de se chegar a um acordo com o passado judaico e com a terrível perda na Europa nos impede de olhar a situação com pragmatismo político e de nos concentrarmos no presente e no futuro. Não estamos nem “aqui” (Eretz Israel – Palestina) nem “lá” (Europa). Ou, então, estamos em ambos os lugares ao mesmo tempo.

A imigração para Eretz Israel e a crença no direito de espoliar o dote da noiva estão intrinsecamente ligados a um sentimento coletivo de perda alhures e ao medo de aniquilação. Tais sentimentos não emergiram em 1967. Antes, eles surgiram com o nascimento do nacionalismo antissemita na Europa e tornaram-se um trauma nacional durante a Segunda Guerra Mundial. O escritor e combatente do *Palmach* Ben-Yehuda (1981, 181) forneceu uma expressão clara da confusão entre “aqui” e “lá” em seu artigo sobre a Guerra de 1948: “Apontamos nossos rifles para os árabes, puxamos o gatilho, e matamos nazistas.” O sentimento de auto-justificação e a ligação entre a tragédia judaica e a injustiça sofrida pelos palestinos refletiram-se na proposta dos líderes do Mapai ao governo alemão feita na década de 1950. Pela proposta, as alemães pagariam uma compensação não apenas aos sobreviventes do Holocausto como também aos refugiados palestinos (Lustick 2005). A maior parte dos israelenses vê o Holocausto como a fonte de legitimidade para o estabelecimento do Estado de Israel, cem como

para a apropriação contínua, interminável e a-histórica do dote da noiva. É responsabilidade dos nazistas da Alemanha e da Europa antissemítica, segue a argumentação, e não “nossa”. Nós somos as vítimas. Por esta razão, a Europa não pode criticar as ações de Israel, por ter sido a fonte do antisemitismo. Quando a Europa critica Israel, a conclusão, no que concerne a Israel, é de que a Europa continua antissemítica.

Como podemos contar esta história? Como podemos desmontá-la? Como podemos falar sobre ela sem ser imediata e agressivamente silenciados? Como podemos trazer os judeus de Eretz Israel – Palestina de volta à realidade, ao aqui e agora, à política concreta? Como podemos arrancá-los de sua guerra a-histórica contra aqueles que querem prejudicá-los? Não respostas corretas para essas questões, mas está claro que deve haver um projeto coletivo que seja intelectual, acadêmico e político ao mesmo tempo. Separar o acadêmico do político afasta o pensamento crítico o debate público, tornando-o irreal, introspectivo e destituído de influência. A tarefa de criar uma linguagem crítica é se conectar, e não se retirar.

Palavras de Conexão

A dificuldade em dar nome ao Inominável é nossa incapacidade de encontrar um termo que inclua tanto o ato de roubar a noiva como a imagem do marido agressor como vítima da resistência da noiva. Todos os termos críticos que acadêmicos inventaram (etnocracia, politicídio, campo, sociocídio, espaçocídio, Bantustina, democracia ocupante) ou pegaram emprestado da esfera política (ocupação, colonialismo, sionismo, paz, Estado palestino, Linha Verde, militarismo, colonização, apartheid) são apenas parcialmente precisos, e não juntam eficientemente a descrição do Inominável com análise e reprovação. Elas não podem ser atreladas a uma declaração política que defina a luta e crie identidade coletiva. Elas são facilmente neutralizadas, provando-se que são “incorretas” ou usando-as fora do contexto.

Na realidade, os termos que melhor nos permitem falar sobre a situação são termos árabes gerados ao longo da luta palestina: *Intifada*, *Nakba*, *Tabadiya*, *Hudna*. São palavras que nenhuma força militar conseguiu suprimir, nenhum político conseguiu cooptar e nenhum meio de comunicação pôde ignorar. Estes termos tornam-se ainda mais poderosos quando judeus falantes do hebraico os utilizam, e é por isso que acadêmicos e ativistas políticos começaram a

usar termos árabes: *Ta`ayush* (parceria), *Tarabut* (conexões).²² Usar a terminologia da luta palestina conecta judeus e árabes e transforma o binacionalismo em estratégia política.

Minha contribuição modesta a essa luta, interpretada em um retrospecto de meu discurso espontâneo, é a proposta de uma nova articulação – a ligação entre o horror e a frustração experimentada pelos judeus da Europa e suas ações em Eretz Israel – Palestina. O termo genocídio, portanto, que se refere a um evento em local e data diferentes, torna-se simbólico quando conduzido à realidade do conflito israelense-palestino. O gueto judeu que serviu para separar e distinguir judeus na Europa serve no momento para separar, distinguir, humilhar e controlar palestinos, aqui e agora: o gueto de Gaza, o gueto de Ramallah, o gueto de Hebron, e os muros do gueto da Palestina. Parece que a fim de liberar o gueto da Palestina, é também necessário liberar os judeus do gueto europeu, do qual ainda precisam ser completamente libertados.

Estas idéias foram apresentadas primeiramente em uma conferência sobre “Colonialismo e Pós-Colonialismo em Israel”, realizada no Instituto Van Leer, em Jerusalém, em 20 e 21 de março de 2005. Uma versão prévia foi publicada em hebraico sob o título “A Noiva Rejeitada: A Pobreza de Palavras da Resistência à Ocupação” em *Theory and Criticism* 27 (2005), pp. 187–196. A versão original hebraica foi escrita no contexto da retirada de Israel de Gaza, mas em vista da recente ofensiva israelense na Faixa de Gaza decidi fazer as atualizações necessárias e publicar aqui em inglês. *International Journal of Politics, Culture, and Society* (2009), vol. 22, n. 1, pp. 105–116

RESUMO

Este artigo critica as palavras utilizadas na análise da repressão israelense aos palestinos como ineficientes para o debate político e insuficientemente críticas. Afirma-se que não há uma só palavra apta a apreender o fenômeno da espoliação contínua, repressão violenta e virtuosa condenação da resistência palestina como terrorista. Incapazes de sugerir um conceito abrangente que possa ao mesmo tempo descrever, analisar e criticar o fenômeno, estudiosos empregam termos existentes inapropriados – como ocupação, Apartheid, colonialismo e Sionismo – ou inventam novas palavras, como etnocracia, politicídio, Bantustina, espaço-cídio, sociocídio ou genocídio simbólico. Todos estes conceitos são discutidos no artigo; alega-se que são parcialmente corretos, mas não completamente abrangentes. O artigo visa expor o sofisticado regime que consegue cooptar qualquer termo crítico e apresentar Israel sempre como um regime democrático e esclarecido, vítima da violência palestina. Sustenta-se que a incapacidade de criar uma linguagem crítica é um dos obstáculos ao desenvolvimento da resistência efetiva ao regime.

Palavras-Chave. Sionismo, Ocupação israelense, Resistência palestina, Conflito israelense-palestino.

ABSTRACT

This paper criticizes the words used to critique Israeli repression of Palestinians as ineffective for political struggle and not critical enough. It argues that there is no single word able to comprehend the phenomenon of constant dispossession, violent repression, and righteous blaming of Palestinian resistance as terror. Unable to suggest one comprehensive concept that can at once describe, analyze, and criticize the phenomenon, scholars use inappropriate existing terms—like occupation, Apartheid, colonialism, and Zionism—or invent new words like ethnocracy, politicicide, Bantustine, spaciocide, sociocide, or symbolic genocide. All the concepts are discussed in the paper; it is argued that they are partially correct, but not totally comprehensive. The paper aims to uncover the sophisticated regime that can co-opt every critical word, and present always Israel as a democratic and enlightened regime, a victim of Palestinian violence. It claims that the incapacity to create a critical language is one of the obstacles to develop effective resistance to the regime.

Keywords: Zionism, Israeli occupation, Palestinian resistance, Israeli-Palestinian conflict.

Notas:

¹ Neve Gordon (2007) também empregou a metáfora de Eshkol para se referir à separação dos palestinos de suas terras como meio de controle militar.

² Grinberg (2008, 2009).

³ Grinberg (1999).

⁴ Para uma discussão sobre a ilegalidade das ações de Israel, ver: Kretzmer (2002); Negbi (2004); Hajjar (2005).

* *Disengagement*, no original inglês. [N.T.]

⁵ Sobre a falta de estratégia política para a ideia binacional, ver Raz-Karkotzkin (2007).

⁶ Ver Smootha (1993).

⁷ Para uma análise da unilateralidade da retirada e o silêncio do debate político, ver Grinberg (2009, capítulo 10).

* *Road Map*, no original inglês. [N.T.]

** *Disengagement*, no original inglês. [N.T.]

⁸ Ver Gordon (2008).

⁹ Adi Ophir, Ariella Azoulay e Sari Hanafi apresentaram suas ideias em uma conferência sobre “A Política da Ajuda Humanitária nos Territórios Ocupados”, realizada no Instituto Van-Leer, em Jerusalém, em 20 e 21 de abril de 2004.

¹⁰ Ver: Grinberg (1999; 2000a; 2000b; 2008). Em fóruns mais polêmicos, propus conceitos adicionais como Terrorismo de Estado (2002a), BuSharon (2002b) e Genocídio Simbólico (2004).

¹¹ Além do meu trabalho sobre a dualidade do regime (Grinberg 2008; 2009), ver Azouly e Ophir (2008).

¹² Gershon Shafir (1993) explicou a estratégia bem sucedida do movimento trabalhista como puro colonialismo étnico.

¹³ A ideia de Zev Jabotinsky de conceder autonomia cultural aos árabes da Palestina foi a fonte da proposta de Menachem Begin durante as negociações de paz entre Israel e Egito no final da década de 1970 de concessão de autonomia cultural aos palestinos nos territórios ocupados.

¹⁴ Sobre o início do período de separação entre o movimento trabalhista e os colonos nacional-religiosos, ver: Gorenberg (2006). Sobre a relação entre Gush Emunim e Paz Agora, dois movimentos que marcam o discurso político israelense, ver Feige (2002).

¹⁵ Sobre o sentido cultural dos termos “direita” e “esquerda”, ver Grinberg (2009, capítulo 7).

¹⁶ Estas palavras devem ser entendidas como análogas à oração judaica tradicional: “Bendito sejas Tu, que não me fizeste mulher.”

¹⁷ Grinberg (2001, 2002a, 2002b, 2003a, 2003b).

¹⁸ As reações na mídia continuaram por 2 meses, entre abril e maio de 2004, e incluíram um editorial no jornal *Haaretz* (25 de abril de 2004) se opondo ao pedido feito pela ministra da Educação Limor Livnat de que a Universidade Ben-Gurion me demitisse como condição para sua participação em uma reunião do Conselho da universidade (*Haaretz*, 22 e 23 de abril de 2004). Este foi o auge da tentativa de imposição de silêncio, mas a administração da universidade decidiu dispensar a presença de Livnat e não me demitir (*Haaretz*, 25 de abril de 2004).

¹⁹ Ver a entrevista de Ya’alon com Ari Shavit, “O Chefe do Estado-Maior: Causa para Preocupação”, (*Haaretz*, 30 de agosto de 2002).

²⁰ Grinberg (2009a).

²¹ Ver Grinberg 2009 (parte IV).

²² Ver <http://www.taayush.org> e <http://www.tarabut.info>.

Bibliografia

Azoulay, A. (2004). “On the Verge of the Catastrophe,” artigo não publicado, apresentado no Instituto Van Leer, na conferência “The Politics of Humanitarianism in the Occupied Territories,” 20 e 21 de abril de 2004.

Azoulay, A., & Adi, O. (2008). *This regime which is not one: occupation and democracy between the sea and the river (1967–)*. Tel Aviv: Resling.

Beilin, Y. (1985). *O Preço da Unidade: O Partido Trabalhista até a Guerra do Yom Kipur*. Revivim, Ramat Gan [Hebraico].

Ben-Yehuda, Netiva. 1981. *1948: Entre os Calendários*. Keter, Jerusalem [Hebraico].

Eldar, A. (2003). “A Caminho da Bantustina,” *Haaretz*, 17 de novembro 2008 [Hebraico].

Feige, Michael. 2002. *Two Maps to the West Bank: Gush Emunim, Peace Now, and the Shaping of Space in Israel*. Magnes, Jerusalem [Hebraico].

Ghanim, H. (2008). Thanatopolitics: the case of the colonial occupation in Palestine. In R. Lentin (Ed.), *In thinking Palestine*. Ft. Lauderdale: Zed.

Gordon, N. (2007). Of dowries and brides: a structural analysis of Israel's occupation. *New Political Science*, 29(4), 453–478.

Gordon, N. (2008). *Israel's occupation: sovereignty, discipline and control*. Berkeley: University of California Press.

Gorembeg, G. (2006). *The accidental empire—Israel and the birth of the settlements* pp. 1967–1977. New York: Times Books.

Grinberg, L. L. (1999). Democracia imaginária em Israel: fundamentação teórica e perspectiva histórica. *Israeli Sociology*, 1(2), 209–240. [Hebraico].

Grinberg, L. L. (2000a). “Imagined democracy, imagined peace,” artigo não publicado apresentado na Conferência Internacional Humphrey, 19 a 21 de maio de 2000.

Grinberg, L. L. (2000b). Why did we not continue in his path? On peace, democracy, political murder, and a post-conflict agenda. in L. Grinberg (Ed.), *Contested memory: myth, nationalism, and democracy*. Beer-Sheva: Humphrey Institute, Ben-Gurion University in the Negev. [Hebraico].

Grinberg, L. L. (2001) “The arrogance of occupation,” *Middle East Policy*, 9-1, pp. 46–52.

Grinberg, L. L. (2002a). “Israel's state terrorism,” *Tikkun* (Maio - Junho): 12.

Grinberg, L. L. (2002b). “The Busharon global war,” *Counterpunch*, 8 de julho de 2002.

Grinberg, L. L. (2003a). “Israel: democracy at a dead-end,” *Global Research*, 22 de janeiro de 2003.

-
- Grinberg, L. L.** (2003b). “Still the time of the Yankees?” *Global Research*, 18 de março de 2003.
- Grinberg, L. L.** (2004). “Genocide symbolique,” *La Libre Belgique*, 29 de março de 2004.
- Grinberg, L. L.** (2008). Israel’s dual regime since 1967. *MIT-EJMES*, 3, 59–80.
- Grinberg, L. L.** (2009). *Politics and violence in Israel/Palestine—democracy vs. military rule*. London: Routledge.
- Grinberg, L. L.** (2009a). “Black January” *Hagada Hasmalit*, 22 de janeiro de 2009.
- Hajjar, L.** (2005). *Courting conflict: the Israeli military court system in the West Bank and Gaza*. Berkeley: University of California Press.
- Hanafi, S.** (2009). Spacio-cide: colonial politics, invisibility and rezoning in Palestinian territory. *Contemporary Arab Affairs*, 2(1), 106–121.
- Heller, J.** (2003). *Da Brit Shalom ao Ihud: Judah Leib Magnes e a Luta por um Estado Bi-Nacional*. Jerusalém: Magnes [Hebraico].
- Kimmerling, B.** (2003). *Politicide*. London: Verso.
- Kretzmer, D.** (2002). *The occupation of justice: the supreme court of Israel and the occupied territories*. Albany: SUNY Press.
- Lustick, I.** (2005). Negotiating truth: the Holocaust, Lehavdil, and al-Nakba. In A. M. Lesch, & I. Lustick (Eds.), *Exile and return: predicaments of Palestinians and Jews* (pp. 106–130). Philadelphia: Pennsylvania University Press.
- Negbi, M.** (2004). *We were like Sodom: on the slope from a law-abiding country to a banana republic*. Jerusalem: Keter. [Hebraico].

Ophir, A. (2004). “The Economy of Violence,” artigo não publicado na Conferência Van Leer: “The Politics of Humanitarianism in the Occupied Territories,” 20 a 21 de abril de 2004.

Raz-Krakottzkin, A. (2007). *Exile et souveraineté: judaïsme, sionisme et pensée binationale*. Paris: La Fabrique.

Shafir, G. (1993). Terra, trabalho e população na colonização sionista: aspectos econômicos únicos. In U. Ram (Ed.), *Israeli society: critical aspects*. Tel-Aviv: Brirot. [Hebraico].

Shapira, A. (1977). *A luta elusiva: trabalho hebraico, 1929–1939*. Tel-Aviv: Hakibbutz Hameuhad. [Hebraico].

Shenhav, Y. (2007). “A ocupação não pára nos bloqueios,” *M’tzad Shani*: 14–15 [Hebraico].

Smooha, S. (1993). Class, ethnic and national cleavages and democracy in Israel. In E. Sprinzak & L. Diamond (Eds.), *Israeli democracy under stress*. Boulder: Lynne Reiner.

Tilly, C. (1992). *Coercion, capital and European States, AD 990–1992*. Cambridge: Basil Blackwell.

Weber, M. (1964). *The theory of social and economic organization*. New York: Free Press.

Yiftachel, O. (2006). *Ethnocracy, land and identity politics in Israel/Palestine*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.

Redimensionar o Antissemitismo: Sionismo e Socialismo no Rio de Janeiro dos Anos 1930/40

André de Lemos Freixo

Apresentação

– “Vossa excelência sabe [disse Weizman] que entre os nossos dois países existe uma grande semelhança. Mas a maior diferença está nos dois rios famosos que possuímos. Dois rios muito ricos – o Amazonas no Brasil e o Jordão em Israel”.

– [S. Malamud:] O vice-presidente Café Filho, seus acompanhantes e todos nós presentes, aguardamos ansiosos a conclusão dessa afirmativa.

“Vocês compreendem – é dispensável descrever para vocês a riqueza do rio Amazonas. O que ele não possui? É rico em peixes, em plantas, em minérios, e principalmente em água. E o nosso rio Jordão, por acaso não é também um rio rico? Naturalmente que é um rio rico. É rico em história”.¹

O sionismo no Brasil tem sido quase integralmente ignorado pelos estudiosos que se dedicam aos temas relacionados com as práticas políticas e sócio-culturais judaicas. Assim, quase nada foi elaborado em termos historiográficos sobre a atuação sionista na “cidade maravilhosa”. Isto é, sobre como circulavam e atuavam os imigrantes e filhos de imigrantes de ascendência hebraica e partidários do sionismo político em alguma das suas muitas vertentes na sociedade carioca. A temática do sionismo no Brasil, em sua multifacetada e absolutamente plural constituição, permanece carente de investigações historiográficas que analisem alguns elementos das relações entre a sociedade brasileira e a incipiente organização de uma comunidade judaica nos anos 1940 no Rio de Janeiro.

O presente artigo visa, por conseguinte, oferecer elementos que possam contribuir para a abertura de um debate sobre tais relações, tão concentrado sobre as manifestações e práticas antissemitas por parte das autoridades governamentais brasileiras, especialmente durante o Estado Novo (1937-1945). Inicialmente, apresento um rápido panorama acerca da fundação e principais eventos que relacionam sionistas e a sociedade carioca nos anos 1930-1940. A seguir, concentro meus esforços sobre um estudo de caso que, em diálogo com as organizações sionistas mais amplas, ilustra minha argumentação: trata-se da análise dos primeiros anos de atuação do movimento juvenil sionista-socialista *Hashomer Hatzair* (Jovens Guardiões) no Rio de Janeiro.

Defendo que através do estudo das estratégias desses jovens sionistas de esquerda, mas não apenas – pois em meio às mobilizações sionistas mais amplas nessa Capital –, possa-se descortinar um universo mais amplo de possibilidades para a compreensão das muitas táticas e estratégias presentes na sociogênese da comunidade judaica no Rio de Janeiro. A interpretação sobre as práticas antissemitas não é esquecida, tampouco subestimada. Todavia, tal perspectiva não encerra, nem esgota, outras possibilidades de abordar uma temática ainda tão pouco desenvolvida em termos historiográficos no Brasil.

I. Fundado em 1913, o primeiro centro sionista no Rio de Janeiro de que se tem notícia foi o *Tiferet Tzion* (Beleza de Sião). Organizado por Jacob Schneider, tinha por objetivo central a coleta de donativos em prol do Fundo Nacional Judaico da Organização Sionista Mundial (OSM), o *Keren Kayemet Leisrael* (KKL) – único fundo financeiro de cunho sionista até então. Há pouca ou quase nenhuma referência historiográfica sobre tal fundação. Dados sobre essas mobilizações podem ser encontrados, entretanto, na rica bibliografia de memorialistas étnicos, especialmente daqueles com ativa militância sionista como, por exemplo, Samuel Malamud.²

Trabalhos importantes, sem dúvida, pois atentos a detalhes e amparados por documentos de difícil acesso (arquivos particulares muitas vezes) aos historiadores, porém que demandam certos cuidados por parte dos mesmos. Ainda assim, oferecem bons elementos a partir dos quais se pode começar a pensar acerca das atuações sionistas no Brasil.

Um relatório do Departamento Federal de Segurança Pública (DFSP), datado de 20 de janeiro de 1948, apresenta detalhes e descrições das instituições judaicas “observadas” pelo órgão e em atuação no Rio de Janeiro desde algumas décadas.³ Segundo o relatório, as agremiações se agrupavam, num primeiro momento, de acordo com as estruturas herdadas dos países de onde seus membros vieram. Apresentando o significativo número de 41 instituições israelitas em atividade no Rio de Janeiro, o relatório distingue a comunidade judaica em três partes: o primeiro grupo de imigrantes advindos da Europa oriental, portanto “mais afeitos à suas tradições religiosas (poloneses, russos, bessarabianos, romenos e lituanos)”;⁴ os *sefaradim* e os *ashkenatzim*.⁵ Entre suas agremiações, o relatório separava as de caráter cultural, beneficente, religioso, econômico, recreativo e educacional. É digno de nota que “as agremiações de caráter político englobavam judeus de todos os grupos acima apontados”, e que, após o ano de 1945, “sua esmagadora maioria passou a fazer parte da Organização Sionista Unificada do Brasil (OSUB)”, diz o relatório.⁶

A primeira Convenção Sionista no Rio de Janeiro foi realizada, contudo, entre 15 e 21 de novembro de 1922.⁷ Aconteceu em função da visita de um veterano sionista do Congresso Sionista Mundial à cidade do Rio de Janeiro. Durante esta convenção foi fundada a Federação Sionista do Brasil, com sede no Rio de Janeiro, presidida por Jacob Schneider e contando com Eduardo Horowitz como 1º secretário. Essas organizações tinham a função de acumular fundos para campanhas sionistas de grupos menores. Porém, com o tempo, a Federação Sionista passou a se preocupar com questões relacionadas à educação dos jovens judeus nascidos no Brasil. Nesse sentido, a escola *Magen David* (“Estrela” ou “Escudo” de David) passou, logo no seu primeiro ano de existência, às mãos de dirigentes sionistas e mudou seu nome para Ginásio Hebreu-Brasileiro.⁸

A partir de organizações de cunho sionista como a Organização Juvenil Sionista, o *Poalei Tzïon* (Partido dos Trabalhadores de Sião – sionista e socialista), a *Women’s International Zionist Organization* (WIZO) – braço feminino do *Poalei Tzïon* –, o movimento sionista religioso *Mizrahi*, o ginásio *Magen David* (depois Colégio Hebreu Brasileiro), e tantas outras, a comunidade judaica no Rio de Janeiro pôde não apenas se estruturar, mas delimitar suas esferas de ação e suas lideranças.⁹ Estas lideranças faziam-se mais do que necessárias, pois num regime como o varguista, em que a ambigüidade de suas políticas se fazia presente cotidianamente, havia uma enorme carência de porta-vozes comunitários atuando permanentemente na manutenção da abertura para o diálogo com as autoridades brasileiras.

Contudo, não é demais frisar, simultaneamente à constituição de uma comunidade judaica, conduzia-se à consolidação daquilo que o governo projetava como a “identidade brasileira”. Como diz Roney Cytrynowicz, ao invés de assumir de imediato como um ataque antissemita, o processo de “nacionalização” de muitas destas instituições de cunho sionista foi cercado por estratégias “ativas e engenhosas, especialmente pela aparência e simplicidade” do *Yishuv* (comunidade),¹⁰ ou seja: uma nova arrumação dos valores que orientava aqueles grupos, motivada por eventos contingentes da dinâmica sócio-política brasileira. Essas alterações ganharam seu formato institucional mais uniforme através da Federação Israelita, fundada no Rio de Janeiro, em 1947.¹¹ A nova faceta institucional para a comunidade judaica brasileira adveio da necessidade de uma imagem sólida e homogênea da comunidade, quando em contato e em constante diálogo com outras instituições brasileiras, bem como uma direção central que pudesse fazer as vezes de porta-voz oficial da comunidade “hebreu-brasileira”.¹²

É importante sublinhar que no ano de 1945, com o fim das hostilidades da Segunda Guerra Mundial, as atividades sionistas ganharam nova visibilidade. Não que elas tivessem desaparecido com o Decreto 383, em 18 de abril de 1938. Suas atividades continuaram, porém com muito menos evidência pública e certamente sem o caráter de oficialidade e legitimidade outrora experimentado, visando desviar possíveis represálias do Estado Novo. Não se pode descartar o preconceito comum à época, em geral um imaginário ou idealização do “Judeu” como simpatizante ou militante não apenas do sionismo político, mas também do comunismo, sendo, portanto, foco das investigações das polícias políticas de Vargas.¹³

Até onde pude constatar, desde o início de suas atividades os sionistas tiveram liberdade para atuar no país. Porém, em fins da década de 1930 a situação mudou. Em 1938 foi instituído o Decreto-Lei nº 383, que proibia quaisquer manifestações políticas públicas de caráter estrangeiro no país.¹⁴ O sionismo foi caracterizado como atividade ilegal, pois fora identificado como indicador de fidelidade a um “governo” estrangeiro. Ainda que tais medidas fossem consideradas “duras” pelos próprios sionistas, as atividades de seus grupos continuaram no Rio de Janeiro. Por exemplo, ainda que as organizações sionistas do Rio de Janeiro buscassem se reorganizar em torno de lideranças compostas por “brasileiros natos”, conforme exigia a Lei, acredito ser possível identificar sua adaptação às restrições impostas pelo Estado Novo.¹⁵ O que parece ter acontecido, com base nas informações disponíveis, foi muito mais próximo de um cenário de um jogo dialógico relativamente aberto, no qual a parcela sionista destes imigrantes respondia às imposições do governo através de estratégias “ativas e engenhosas”.¹⁶

Através de algumas iniciativas dos sionistas, acredito ser possível identificar um esforço em manter aberto o espaço de ação social e política – não apenas ideologicamente (i.e., como sionistas), mas também frente às autoridades estadonovistas – desses imigrantes. Isto é, parece que ficava claro para eles que se esse “espaço” não entrasse em atrito com as orientações políticas estabelecidas pelo Estado Novo suas atividades poderiam continuar. Esta tarefa não foi executada na sua plenitude, obviamente. Todavia, em determinados momentos, ainda que os sionistas em atuação no Rio de Janeiro não tenham logrado “unificar” efetivamente uma comunidade, como se poderia supor, parecem ter sido bem sucedidos na organização de uma imagem pública para a incipiente organização comunitária judaica carioca. Isto é, uma imagem que, no auge do nacionalismo varguista, tornava possível a manutenção das atividades políticas dos sionistas, mesmo que de forma “secreta”, isto é, sob uma “fachada” apolítica. Assim, as bases para a construção de uma comunidade, reinventando em terras brasileiras suas elaborações

políticas e culturais trazidas na bagagem cultural dos imigrantes, agora com acento “brasileiro”, foram se estabelecendo.

Com relação ao sionismo, frente ao Decreto de 1938, uma carta foi enviada por S. Brodestki, encarregado da Central da Organização Sionista da Palestina e da Agência Judaica, aos responsáveis da Embaixada Brasileira em Londres comunicando das restrições das atividades de estrangeiros em solo brasileiro. Na carta, Brodestki enfatiza a posição signatária do Brasil, ao lado de aproximadamente 50 nações, para o estabelecimento do Mandato Britânico (em 1922). Sua preocupação evidencia-se, sobretudo, pela posição em defesa das organizações sionistas no Brasil como tendo sido fundamentais na “recolonização” dos imigrantes e refugiados da Alemanha e de outros países da Europa oriental, realizando, para Brodestki, importante trabalho humanitário no Brasil. Brodestki reafirma a importância destas organizações como sendo arrecadoras de fundos para aquisição de terras na Palestina (referindo-se claramente ao *Keren Kayemet Leisrael*), assim como para a discussão das questões concernentes aos judeus no mundo.

Estou informando que um decreto promulgado recentemente, proibindo as atividades de organizações estrangeiras no país teve como consequência a suspensão das atividades da Organização Sionista. No entanto, devo destacar que apesar da existência de partidos com vários pontos de vista em relação ao trabalho de colonização e reconstrução da Palestina, a organização como tal não tem qualquer participação nos assuntos políticos dos países nos quais ela possui seções. Não há nenhuma dúvida quanto a sua atuação em relação aos assuntos internos do Brasil ou quanto a qualquer aspecto que venha a se contrapor aos interesses brasileiros. Por outro lado, ela realiza um trabalho de caráter social importante que tem recebido o maior reconhecimento da maioria das nações do mundo. Gostaria, respeitosamente, de solicitar para que o governo do Brasil garantisse à Federação Sionista o direito de retornar suas atividades normais.¹⁷

O decreto, é claro, não foi revogado. O ponto que gostaria de destacar aqui é outro. Apesar de não ter revogado o decreto, uma voz judaica, especialmente através dos sionistas, parecia ter alguma abertura para o diálogo com as autoridades brasileiras de então. Talvez seja necessário ter em mente que o Decreto-Lei, por mais que fosse de caráter “geral”, e contrário às atividades estrangeiras no Brasil, foi uma atitude característica do exacerbado nacionalismo de uma ditadura no Brasil. Porém,

[...] o decreto contra as atividades de organizações estrangeiras foi, como vocês sabem, dirigido exclusivamente contra os nazistas. Por razões óbvias o decreto assumiu um caráter geral e legalmente foi aplicado a todas as atividades estrangeiras. Ao mesmo tempo temos que enfatizar que *não há anti-semitismo no Brasil*, apesar de que agentes alemães tenham ocupado várias posições em diversos níveis do governo, e tenham exercido, inoficialmente, uma influência

considerável. Mesmo antes do decreto ser promulgado as organizações tiveram de se apresentar à polícia e elaborar estatutos e fornecer detalhes de sua administração a fim de gozar certo *status* legal. Sob essas circunstâncias a Liga Pró-Palestina Obreira em São Paulo e a Associação *Hatchya* no Rio se empenharam para prorrogar sua validade, após a publicação do decreto e a obtiveram rapidamente. Infelizmente a comunidade judaica entrou, desnecessariamente, em pânico.¹⁸

Após o decreto, a Federação Sionista optou por encerrar suas atividades oficiais, pois havia uma necessidade clara de tornar as instituições judaicas em “uniões brasileiras de fé mosaica”. Declarou oficialmente que se “desligava” do Executivo Sionista, tornando-se, pois, apenas uma mobilização *brasileira* pró-Palestina formada por e “para fins religiosos e caritativos para com os judeus da Europa, sendo sua administração sempre composta por uma maioria de cidadãos locais”, leia-se brasileiros natos.¹⁹

Assim, mesmo que algumas instituições tenham mudado de nomes, visando dar continuidade a suas atividades, suas finalidades e objetivos permaneceram praticamente os mesmos.²⁰ Uma delas foi, por exemplo, o *Hatchya* (“Renascença”).²¹ Fundado por sionistas em 1928 que saíram da Biblioteca *Scholem Aleichem* por divergências políticas com a diretoria progressista,²² o *Hatchya* foi um centro de discussões sionistas que englobava muitos jovens – em especial os envolvidos com o ideário do movimento sionista chalutziano. Este centro cultural mudou seu nome para Biblioteca Israelita *Chaim Nachman Bialik*, ou simplesmente Biblioteca *Bialik*, como era conhecida, e permaneceu, mesmo ao longo da Era Vargas, como um ponto de encontro para a juventude judaica sionista e socialista carioca. Muitos destes jovens estavam envolvidos com o *Poalei Tzion*.

Em 1945, o movimento sionista carioca pôde voltar a exercer seu direito de atuação legal no país, e as bases para isso já se encontravam firmemente estabelecidas. Egresso deste cenário surge na cena carioca o *Hashomer Hatzair*, objeto do estudo de caso proposto para ilustrar o quadro pretendido.²³

II.

No Brasil, o *Hashomer Hatzair* teria sua primeira sede (*ken*) em 1927, em Porto Alegre. Esta teria sido fundada por um argentino chamado Avigdor Ariel, porém, com a *ahyah* deste em 1930, a sede não duraria muito tempo. Há poucos relatos que precisem tal fato – somente uma cronologia de circulação interna na comunidade judaica.²⁴ Segundo a mesma cronologia, de

autoria indeterminada – porém, reproduzida institucionalmente a partir de Arnaldo Levacov e reconhecida pelo movimento juvenil *Hashomer Hatzair* como verídica –, entre 1933 e 1935, alguns *shomrim* poloneses teriam vindo para o Brasil. Isso se deu, em grande parte, devido à impossibilidade de fazerem *alyiah* para a Palestina, causada pelas restrições à imigração para a região, controlada pelo governo britânico, mandatário à época.²⁵ Eles teriam fundado uma pequena sede do *shomer* em São Paulo, porém, esta teria sido forçada a suspender suas atividades devido à proibição que o Decreto nº 383 trouxe em 1938, que, como visto, registrava o sionismo como atividade estrangeira e, portanto, ilegal.

Após outras tentativas fracassadas em fixar sedes no Brasil, em 1941 estabeleceram-se em São Paulo pequenos grupos judaicos sionistas no Centro Hebreu Brasileiro e em outras instituições de auxílio aos imigrantes ou vítimas da guerra que assolava a Europa.²⁶ De suas fileiras saíram os primeiros fundadores do *Hashomer Hatzair* brasileiro, além do primeiro *garin* (grupo de *alyiah*) de *olim chalutzim* (“imigrantes pioneiros”) para *kibutzim* na Palestina.²⁷

No Rio de Janeiro, em 12 de maio de 1945, o Comitê Provisório da Organização Sionista fez uma manifestação no Instituto de Música do Rio de Janeiro com aproximadamente 4 mil pessoas por conta da proclamação solene do reinício oficial das atividades sionistas no Brasil.²⁸ Valendo-se das já tradicionais movimentações juvenis européias, a Organização Sionista Unificada do Brasil (OSUB), fundada em 1945, e englobando quase todas as correntes afiliadas ao sionismo então – a saber: os Sionistas Gerais, *Poalei Tzïon* (do qual o *Hashomer Hatzair* seria a vertente juvenil), e o *Mizרחי* –, “cooptou” e reuniu muitos jovens judeus originários das entidades já existentes, especialmente dos departamentos juvenis.

A partir de junho de 1945,²⁹ este movimento já existia enquanto uma mobilização juvenil organizada no Brasil, porém, apenas em 25 de novembro de 1945 ele é fundado oficialmente em São Paulo, numa grande cerimônia realizada no Clube Macabi da capital paulista.³⁰ Nesta cerimônia, estavam alguns *chaverim* cariocas, como, por exemplo, Moysés Glat, que viria a ser um dos fundadores do *Hashomer* no Rio de Janeiro.

Paralelamente, ainda em novembro de 1945, houve uma cerimônia de abertura da campanha da *Nachlat Yehudei* do Brasil, no Automóvel Clube, com a participação de alguns membros do Conselho Mundial Judaico e de outras entidades judaicas e sionistas atuantes no país. Nachman Falbel assevera que, pela correspondência entre Nathan Bistriski, poeta argentino e representante do *Keren Kayemet Leisrael*, e Jacob Schneider – o principal líder sionista brasileiro à época –, fica patente que este último discordava da forma como a campanha de

arrecadação de fundos era conduzida.³¹ Leo Halpern era o responsável por essa campanha, cujo objetivo central era adquirir terras – aproximadamente 5 mil *dunams* – para a colonização da Palestina por brasileiros.³² Segundo Falbel, Halpern “se aproximava da vida judaica no Brasil participando de eventos importantes de suas instituições educacionais, culturais e sociais. Em certa oportunidade o vemos na solenidade da inauguração do novo edifício do Colégio Hebreu Brasileiro, entre os muitos convidados que compareceram àquela cerimônia”.³³

Parece que por conta de sua constante preocupação e pretensões políticas com a arrecadação de fundos à causa, o sionismo foi uma das mobilizações mais ativas na vida cultural do incipiente *Yishuv* carioca. Este passou a organizar eventos, cursos de hebraico e de história do judaísmo e do sionismo agregando um número cada vez maior de jovens interessados em atuar em suas fileiras. Contudo, entre os próprios sionistas, diz S. Malamud, “começaram a surgir as diferenças ideológicas. Havia os sionistas gerais, os reacionários que eram do *Begin* e Jabotinski, os socialistas mais avançados e a *Hashomer Hatzair*, de extrema-esquerda, e ainda os religiosos, que também se dividiam”.³⁴

Em abril de 1946, Nathan Bistritski voltava ao Brasil para atuar na cena sionista, razão que levou a organização de uma convenção agendada para o dia 29 de abril de 1946, com a presença de Leo Halpern e a intenção de debater as possíveis mudanças nos rumos do sionismo brasileiro, o que desagradou às camadas conservadoras e, por outro lado, despertou o ânimo da juventude judaica para a revolução. Bistritski, que foi membro do *Hashomer Hatzair* na juventude, e já havia dado uma série de conferências para a juventude judaica carioca em março de 1946, exaltou, assim como Halpern o fizera, a importância dos trabalhos dos *chaverim* e apresentou algumas opiniões sobre a organização de uma possível movimentação, dentro de sua política de mudanças para o sionismo.³⁵

A Convenção e a visita de Bistritski aparecem na primeira ata do encontro da *Hanagá Hamcomit* (Diretório Central), grupo de jovens que mais tarde assumiriam a bandeira do *Hashomer* no Rio de Janeiro. O propósito da convenção parecia ser o de uma busca pela renovação das estruturas organizativas para o sionismo no Brasil. Ao que tudo indica divergências internas e disputas entre os dirigentes do Rio de Janeiro e de São Paulo impossibilitava um acordo entre as partes.

O *chaver* Samuel informou que, vindo ao Rio o Sr. Bistritski, a Liga pretende dar um banquete, estando encarregado da organização o *Nachlat Yebudi* do Brasil. Derechinsky deverá comparecer ao Templo, amanhã, junto ao *chaver* Glat, à reunião da comissão organizadora do banquete. Ficou resolvido que todo o

Hashomer deverá comparecer ao banquete, estando o *chaver* Derechinsky encarregado de fazer um discurso em hebraico.³⁶

Em 1º de julho de 1946 houve uma manifestação no Automóvel Clube do Brasil, organizada pelo Comitê de Emergência dos sionistas, em protesto público às políticas agressivas dos britânicos contra as colônias judaicas na região da Palestina. Esta manifestação contou com um amplo apoio da sociedade brasileira, inclusive do senador Hamilton Nogueira, Gilberto Freyre, Luiz de Medeiros, José Lins do Rego, Jacy de Souza Lima, Tito Lívio Santana, a União Nacional dos Estudantes (UNE), dentre outros.³⁷ Segundo Nachman Falbel, “[...] em 9 de julho, seria organizada uma manifestação no Estádio Municipal do Pacaembu, com a presença de um público de 20 mil pessoas, que juntaram suas vozes às dos protestos mundiais contra a política britânica na Palestina e as perseguições encetadas pelo mandato”.³⁸

Percebe-se assim uma significativa atividade sionista no Rio de Janeiro, contando, inclusive, com algumas personalidades de fora do *Yishuv*. As estruturas que permitiam tais manifestações não podem ser datadas como “nascidas” no fim da Era Vargas. Elas foram construídas anteriormente e mantiveram suas atividades apesar da ditadura. De maneira discreta, certamente, mas existiam. Os sionistas, percebidos como ativistas de uma corrente política enquadrada como “estrangeira”, também tiveram suas atividades cerceadas em 1938, contudo, como já mencionado, continuaram a se reunir em encontros tolerados pelo regime. Foram mantidas as bases para as instituições caráter sionista (velado), em sua estratégia e diálogos com as autoridades da repressão varguista, graças às estruturas que permitiram uma rápida difusão de suas idéias, pois a sua rede de contatos já se encontrava estabelecida.

Um exemplo desta estruturação pode ser observado a partir da criação da Revista “Aonde Vamos?”. Em 1940,³⁹ a “Aonde Vamos?” foi fundada, saindo semanalmente até os anos 1970 e, pelo menos inicialmente, não se filiava a nenhuma das causas particulares dentro da pluralidade sionista local e mundial.⁴⁰ A “Aonde Vamos?” publicou as principais notícias do judaísmo brasileiro e foi um órgão bastante importante da comunidade judaica do Rio de Janeiro, onde era publicada, e de São Paulo. Em 12 de abril de 1945, um artigo de David J. Pérez noticiava a centralidade dos acampamentos de São Paulo,⁴¹ funcionando como uma instância educacional que poderia “aperfeiçoar o caráter humano, buscando a realização de um ideal”.⁴² Referia-se aos muitos acampamentos que o Centro Hebreu Brasileiro de São Paulo realizava, atraindo inúmeros jovens judeus para o estudo da história do sionismo, história judaica, geografia

da Palestina e nos debates sobre o nacionalismo judaico. Esta revista noticiou, também, a fundação do *Hashomer Hatzair* em São Paulo, no ano de 1945.⁴³

No Rio de Janeiro, os futuros *menahelim* (dirigentes) incitavam a juventude judaica através de inflamados discursos e palestras na Biblioteca *Chaim Nachman Bialik*, nas escolas judaicas e principais sinagogas no Rio, tentando seguir os passos da já adiantada organização juvenil paulistana.⁴⁴ De acordo com as atas de sua primeira reunião na, então, Capital Federal, o *chaver* (camarada) Adoni informou que a

assefá (assembléia) realizou-se na Biblioteca *Bialik* com presença de quase trinta, inclusos *chaverim* e *chaverot*. Exposta a finalidade da *assefá*, reorganização do *Hashomer Hatzair*, o *chaver* Gandelsman informou não ter havido resposta de São Paulo, apesar do telegrama remetido. O *chaver* Moisés compromete-se a escrever urgentemente com o que a *Hanagá* concordou. Continuando o informe, o *chaver* Adoni cientificou aos *chaverim* já estarem em vias de conclusão a organização do fichário e a confecção de atas para as *kvutzot*.⁴⁵

O trecho citado acima permite inferir que antes de estes jovens oficializarem o *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro, eles se organizaram como uma “direção”, ou “diretório”, por ainda não possuírem um número significativo de jovens, tampouco o respaldo institucional de uma aliança – que viria mais tarde – com o partido *Poalei Tzïon*, com o qual se poderia dizer efetivamente um movimento juvenil como a *tnuá* paulistana. Neste “diretório”, foram discutidos os principais projetos e expectativas. Os militantes cariocas enviaram notícia de sua organização a São Paulo e aguardavam pela aprovação dos *shomrim* paulistanos. Quando receberam a resposta de São Paulo, as perspectivas não foram muito otimistas e uma clara diferenciação estabelecia-se entre os jovens do Rio e de São Paulo.

O *chaver* Adoni informou o *Haganá* do recebimento de duas cartas de São Paulo, cujo assunto principal é o *Kinus* [Congresso]. O *chaver* Margulies pediu a palavra e expôs o que pensava a respeito do congresso, dizendo não estarmos preparados materialmente além de não termos teses preparadas e a serem postas em discussão, existindo ainda o problema da confecção da *tochnit havodá* [plano de trabalho]. Enfim, demonstrou não possuírmos atualmente condições que levem a um verdadeiro *Kinus*. Solicitou ainda o mesmo *chaver* [que] seja dito a São Paulo que será agradável a vinda de *chaverim*, embora sem o caráter de *Kinus*. Em seguida, expressou-se o *chaver* Glat para acentuar as diferenças entre a *Moatzá* de São Paulo, uma vez que em São Paulo eles já iniciaram um trabalho cultural sionista, enquanto no Rio houve apenas a evolução política.⁴⁶

É importante frisar que estes *chaverim* possuíam a noção de que eles não configuravam ainda uma *tnuá*, ou seja, pela simples nomenclatura entre eles (Diretório) e o movimento de São

Paulo (Conselho), já se pode notar uma relação hierárquica no que tange à sua organização.⁴⁷ De acordo com esta mesma ata, as atenções dos oito membros presentes – nomeadamente, Glat, Geiger, Samuel, Adoni, Derechinsky, Ana Muller, Henna, Marguiles – se voltaram à organização institucional do diretório, bem como sua preparação efetiva para uma atuação político-cultural em militância sionista no Rio.

As divergências dentro do movimento sionista se faziam sentir também na juventude carioca e, por conseguinte, nos movimentos juvenis sionistas. Os encontros das lideranças sionistas do Rio de Janeiro e de São Paulo começaram a deixar transparecer divergências, algumas delas pessoais, que prejudicavam sua organização. A leitura das atas permite perceber certa insegurança por parte dos jovens cariocas diante destas disputas pessoais e regionais. Este período inicial estendeu-se até 14 de outubro de 1946 quando, devido a estas inseguranças e a seu relativamente estreito quadro de *chaverim* no Rio de Janeiro, dissolveu-se o “Diretório”. Até 14 de outubro de 1946, todos os 17 membros se retiraram do mesmo.⁴⁸

Em fins de 1946 (mil novecentos e quarenta e seis) vários *chaverim* do antigo *Hashomer* entraram em contato com a *Moatzá* de São Paulo, afim de [sic] reorganizar o movimento *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Afim de positivar essas negociações, dirigidas pelo *chaver* Moysés Glat, quatro *chaverim* do Rio (Gandelsman, Levandovsky, Steimberg e a *chaverá* Fichman) foram a primeira *Moshavá* realizada pelo *Hashomer Hatzair*, realizada pelo *ken* de São Paulo, em janeiro de mil novecentos e quarenta e sete. Tinham eles por objetivo estudar como se realiza o trabalho educacional do *Hashomer Hatzair*, prepararem-se [sic] para dirigir *kvutzot*, estando o *chaver* Gandelsman encarregado de trazer instruções da *Moatzá* para a reorganização deste movimento nesta Capital, bem como do material de *mazkirut* (secretaria) e *guizbarut* (tesouraria).⁴⁹

Somente em março de 1947 que alguns *shomrim* remanescentes do “antigo” diretório carioca se reuniram para retomar o “novo” *Hashomer Hatzair*, na então Capital Federal. O ano de 1947 apresentou um crescimento enorme nas atividades sionistas no Rio de Janeiro. Dentre outras, a questão da Palestina estava sendo debatida na ONU. Isso contribuiu para que o Executivo da Organização Sionista Mundial (OSM) investisse ainda mais alto no envio de emissários e oradores para todas as nações amigas, participantes da ONU, para difundir a importância da decisão sobre o destino dos judeus na região Palestina.⁵⁰

Mais um exemplo da abertura das relações entre os sionistas e a sociedade brasileira encontra-se na fundação, em 1947, do Comitê Cristão Brasileiro Pró-Palestina. A precípua finalidade deste comitê seria a construção e manutenção de uma opinião pública (brasileira) favorável à causa sionista na Palestina. Instalado na Avenida Calógeras, nº 15, no Centro do Rio

de Janeiro, o Comitê contava com a participação de intelectuais de renome no país, “passando a ter um papel moral significativo em seu apoio à criação de um Estado judeu”, como assevera Nachman Falbel.⁵¹

Dirigido por Inácio de Azevedo Amaral, ex-Diretor da Escola Nacional de Engenharia e, então, reitor da Universidade do Brasil (atual Universidade Federal do Rio de Janeiro), o Comitê tinha entre seus membros o senador Hamilton Nogueira, Euryalo Canabrava, o deputado Campos Vergal, o vereador Tito Lívio de Santana, o escritor José Lins do Rego, a poetisa Elora Possolo, o embaixador dos EUA no Brasil Adolf Berle Jr., o embaixador José Roberto Macedo Soares, o Ministro interino de Relações Exteriores Raul Fernandes e alguns membros do governo de Vargas.⁵²

Quando Oswaldo Aranha foi eleito o presidente da Assembléia da ONU, as atenções do sionismo mundial se voltaram para o Brasil. Inclusive, o senador Hamilton Nogueira teria sido uma personagem chave dentro da votação pela partilha da Palestina. Jacob Schneider chegou a afirmar que

[...] quando Oswaldo Aranha foi designado como presidente da Assembléia da ONU, solicitamos que o senador Hamilton Nogueira contactasse telefonicamente a Oswaldo Aranha pedindo que, como presidente, [fizesse] todos os esforços para que nos favorecesse. E Aranha lhe prometeu que faria tudo para alcançar o desejado sucesso. E de fato ele assim se conduziu, e quando o delegado francês apresentou uma proposta para adiar a votação Oswaldo Aranha não a considerou e a colocou em votação.⁵³

O ano de 1947 foi, também, o da Primeira Convenção Territorial, organizada pela Organização Sionista Unificada do Brasil (OSUB), no Rio de Janeiro em 30 de abril. “Pela primeira vez”, diz Falbel,

reuniam-se representantes das organizações sionistas de todo o país para avaliar sua força, seus objetivos e sua ação frente às comunidades brasileiras e *Eretz* Israel. [...] A juventude e os movimentos juvenis estariam amplamente representados nesse I *Kinuz* (congresso) Nacional, em que, além de Jacob Schneider e outros veteranos, participariam os líderes do movimento *Hashomer Hatzair*, *Dror* e demais organizações.⁵⁴

Esse quadro permite entender melhor o primeiro momento do *shomer* no Rio de Janeiro. Esta fundação é interessante, pois é caracterizada por um traço muito particular: ela não acontece como, por exemplo, se deu a *tmúá* de São Paulo, em uma grande cerimônia. Ela se deu “progressivamente”. Ao longo de 1946, houve uma primeira e incipiente organização, chamada

de “antigo” *Hashomer*,⁵⁵ que estabeleceu pontes importantes entre os jovens sionistas do Rio de Janeiro e de São Paulo. Após a breve interrupção das atividades do primeiro diretório, o *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro efetivamente retomaria suas ações em 1947. Até onde se pode inferir, a partir das atas, não há data exata onde possamos delimitar uma fundação precisa para o movimento no Rio. Os registros apontam que a partir de março de 1946 a juventude sionista-socialista liderada pelos *chaverim* que estiveram em São Paulo, na *moatzá* (conselho) e na cerimônia de inauguração paulistana, se reunia nos templos, nas bibliotecas judaicas e nas reuniões da OSUB. Contudo, suas atividades efetivamente se dariam somente em março de 1947, quando houve uma forte campanha sionista nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo.

Assim, o movimento passou a se reunir, segundo seus registros, para atividades que giravam em torno de uma estruturação “orgânica” do *Hashomer*. Nesse “segundo momento” da *Shomer* no Rio de Janeiro, um grupo muito pequeno de *chaverim* buscou ordenar um “plano de trabalho” (*tochnit havodá*) para a efetivação da *tnuá* no Rio de Janeiro,⁵⁶ porém, ainda sem uma estrutura institucional, que somente viria em fins de 1947.

O apoio da OSUB, bem como os investimentos do Executivo Sionista Mundial na juventude judaica brasileira, podem ser notados em uma carta deste órgão publicada no primeiro número do periódico “A Voz Sionista” (o órgão informativo da OSUB), em 14 de setembro de 1947, que congratulava a Unificada pelo seu sucesso quanto a tratar das escolas e atividades culturais no Rio de Janeiro, empreendimento que desde 1945 vinha sendo idealizado.

Saudamos calorosamente a fundação de um departamento de educação na OSUB e o valoroso plano que elaborastes neste setor. Aqui se encontra o fundamento de todo o trabalho sionista no presente e futuro. A verdadeira educação sionista deve começar no jardim de infância e nas escolas primárias [...]. Sobre os sionistas recai, portanto, o peso da gigantesca tarefa [educar a jovem geração judaica] e a isso deve-se dedicar as maiores forças e meios possíveis.⁵⁷

O plano a que se refere esta carta parece ser o programa criado pelo Departamento de Cultura da OSUB em 1947, onde através de inúmeras atividades pretendiam mobilizar e coordenar os judeus brasileiros a praticar os princípios sionistas. Foi proposta a criação de uma biblioteca científica sionista “para possibilitar que um determinado círculo de *chaverim* possa preparar-se para o trabalho cultural como conferências, prelações etc.”,⁵⁸ em clara referência ao recém reunido grupo de jovens da *Hashomer Hatzair* carioca. Inclusive, as propostas parecem ter sido feitas por entusiastas da causa “shômrica”, uma vez que o comunicado (ainda que sem

assinatura) termine simplesmente com um entusiasmado “*chazak ve’Ematz*” (conhecido grito de guerra da juventude *shomrim*). Além disso, é claro, as propostas deste programa são dirigidas quase integralmente à juventude judaica.⁵⁹

Assim, com o investimento da Organização Sionista Mundial, o apoio da OSUB e do *Poalei Tzion*, os jovens *chaverim* retomaram seu projeto inicial de implantar pequenas *kvutzot* (grupos, ou “células”, plural de *kvutzá*) em centros de convivência da comunidade judaica, mormente escolas primárias, secundárias (ginasiais) e bibliotecas judaicas nos bairros cariocas. É importante frisar que, mesmo contando com o apoio e o investimento de órgãos sionistas dos “adultos”, essa juventude possuía relativa autonomia para condução de suas atividades. A organização das *kvutzot* era feita pelos e para os jovens, através grupos básicos de estudo e atividades, espalhados pelos bairros da cidade do Rio de Janeiro e com número restrito de *cheverim*, quase sempre vizinhos do mesmo bairro ou região.

As *kvutzot* se iniciaram no Méier: a primeira de *bachurot* (moças) fundada por Henna Wayczberg e a segunda, de *bachurim* (rapazes), por Akiba Schechtman. Iniciado o ano letivo de 1947 no Ginásio Hebreu Brasileiro, mais duas *kvutzot* foram fundadas, a cargo de Jacob Steimberg e Lina Fichman. As *kvutzot* que já existiam no Ginásio Hebreu Brasileiro, composta por *chaverim* mais velhos e fundadas por Moisés Glat e Geiger, foram reorganizadas agora na Organização Juvenil Sionista Unificada do Brasil (OJSUB).⁶⁰

A seção juvenil da OSUB publicou seu relatório de atividades em “A Voz Sionista”, apresentando um impressionante crescimento entre janeiro de 1946 e julho de 1947, quando a participação juvenil arrecadara, através de rifas, publicações, mensalidades, festas e campanhas financeiras um total de Cr\$ 74.939,00, além de ter mais de 30 jovens em atuação no *Keren Hayessod*.⁶¹ O ano em questão também marcou o sucesso de uma enorme campanha da OSM pela venda dos *Shekalim*, que já vinha se desenvolvendo desde 1946.⁶²

[...] No Brasil foi criado, de acordo com as instruções recebidas do Executivo Mundial da Organização Sionista, o Comitê Central do *Shekel*, que ficou constituído da seguinte maneira: com direito a voto: 2 – *Poalei Tzion Hitachdutch*; 1 – Sionista Geral; 1 – *Misrachi*; 1 – Revisionista. Com direito a voto consultivo: 2 da OSUB; 1 – *Hashomer Hatza'ir*, 1 – *Poalei Tzion* “esquerda”. Ao todo 9 elementos. No Rio de Janeiro será iniciada a campanha do *shekel* do corrente ano com um grande *meeting*, no qual tomarão parte representantes de todos os partidos.⁶³

Os jovens da *Hashomer* faziam, desde seu primeiro diretório, campanha a favor do *shekel*. De acordo com o relato do *chaver* Margulies, após uma reunião na Biblioteca Bialik, “o Secretário da Comissão do *Shekel*, o *chaver* Samuel, fez um discurso esclarecendo a posição dos judeus, conclamando a aquisição dos *shekalim* para desmascarar a reação que nega aos judeus o ideal sionista”.⁶⁴

A realização do 1º *Kinuss Artzji* (“Congresso Territorial”) Sionista se deu em fins de abril e início de maio de 1947. O boletim mensal “A Voz Sionista” foi o órgão informativo criado a partir deste *Kinuss*, há muito aguardado, principalmente, pela incipiente juventude “shômrica” carioca.⁶⁵ A preocupação com a construção de uma imagem pública positiva para o movimentosionista, já na liderança comunitária, foi uma das principais justificativas dadas pelo editor do boletim.⁶⁶

A partir de 1948 há um aumento significativo nas atividades culturais e políticas exercidas dentro do movimento juvenil. Se nas atas datadas de 1946 e 1947 as atividades giravam em torno de quatro ou cinco tópicos voltados a temas organizacionais (e /ou administrativos dos grupos), em 1948 se encontram atas girando em torno de 14 ou 15 tópicos dos mais variados níveis, desde os sempre presentes temas de organização interna, passando pelas publicações, cursos de psicologia e encontros com membros do partido *Poalei Tz'ion Linque*.⁶⁷

Outro ponto que chamou minha atenção foi o fato de que a proposta mais enfatizada ideologicamente no movimento não se apresentara até o momento nas atas: a *ahyah*. A imigração para a região da Palestina ainda não era um tema nas atas nestes dois anos da atuação *shomer* no Rio. Porém, o quadro se inverte a partir de 14 de maio de 1948. Com a declaração de independência do Estado de Israel, o movimento passou a se fechar em torno da idéia da *ahyah*, e o número de membros cresceu bastante. Isso equivaleria a dizer que, a partir deste momento, a *tnuá* fechou o “modelo” daquilo que representaria algo maior para os jovens ali presentes, porém, far-se-ia sentir nas décadas de seguintes de forma inédita. Não que a imigração para algum *kibutz* não figurasse em suas propostas. Mas, por outro lado, talvez a juventude não tivesse ainda, além das suas propostas ideológicas – herdadas do movimento europeu –, muita clareza acerca de por que terem de imigrar: como dito, eles faziam parte de uma juventude que se identificava com o Brasil, não se viam diante de perseguições de nenhum tipo, ao contrário, se identificavam com o Brasil e sua história. Quase todos eram filhos de imigrantes, nascidos, criados e educados em solo brasileiro. Sua aproximação da cultura sionista se deu, em parte, devido ao esforço na construção de bases identitárias que se definiam (mormente como parte dos discursos sionistas

de unificação comunitária em torno de um ideal) para uma muito plural comunidade judaica no Rio de Janeiro. Ao contrário dos precursores europeus do *Hashomer Hatzair*, que buscaram, fora da Europa, um lugar para realizar seus ideais, os jovens *shomrim* cariocas da primeira geração do *Hashomer Hatzair* somente passaram a se preocupar com a *alyiah* depois da Independência do Estado de Israel. Isso se deu graças a certo clima de otimismo dentro do sionismo mundial após a Independência, mas pouco teria a ver com perseguição e antissemitismo no Brasil.

Se o trabalho efetivo em prol da *alyiah* se iniciava em 1948, isso se dava, também, devido ao enorme investimento que o *Keren Hayessod* (K.H.) realizava para a imigração de jovens. Em 31 de março de 1948, o “A Voz Sionista” publicava o informe do K. H. dizendo que estaria, no decurso do ano de 5708 (1948 d.C.) coletando fundos, através de contribuições suplementares, destinados à realização do plano de imigração de jovens. No ano anterior, ainda segundo o informe, a obra de imigração teria englobado 2.894 crianças e jovens, bem como teria financiado a conclusão do curso de *madrachim*, no Instituto *Machon*,⁶⁸ de 2.633 jovens, através de 184 localidades – 102 *kibutzim*, 20 colônias de acionistas e 62 institutos –, mobilizando, somente no ano de 1947, 320.000 libras postas à disposição do K. H., do mais de um milhão de libras disponibilizadas pelo Bureau da *Alyiah* de Jovens.⁶⁹

Em março de 1948, o vice-secretário-geral do Comitê Central do *Shekel*, para o ano foi eleito em uma “reunião plenária de diversos partidos sionistas” – realizada dia 24 de março de 1948, na sede da OSUB. Este seria um representante do *Hashomer Hatzair*.⁷⁰

Fica claro para mim que esta movimentação juvenil só pode assumir um caráter central na década de 1940, a partir da base construída pelas estratégias que o movimento sionista construiu através de uma opinião pública favorável à idéia nacional judaica no Brasil durante os anos 1940. Ainda que esta imagem pró-sionista não fosse uniforme e unânime,⁷¹ ela parece ter sido relativamente bem sucedida em muitos aspectos, marcando sobremaneira a juventude judaica carioca, principalmente após a Independência de Israel.

Considerações finais

Os anos de 1930 e 1940 marcam, pois, um período de intensas inserções sociais de grupos étnicos e/ou de imigrantes na vida institucional, social, econômica e cultural da sociedade brasileira. Paralelamente, um dos eixos centrais do governo Vargas foi seu projeto cívico-pedagógico de um “novo homem brasileiro”.⁷² Segundo Jeffrey Lesser, condições de adversidade

produzem reações diferentes por parte dos grupos organizados, que buscam seus caminhos de inserção através de diferentes estratégias.⁷³

Desde o estabelecimento das cotas restritivas aos imigrantes estrangeiros pela Constituição de 1934 e das *cartas de chamada*, nas quais um parente, já cidadão brasileiro, se responsabilizaria oficialmente pelo recebimento e pelas ações do candidato, a imigração judaica para o Brasil sofreu também um decréscimo. Contudo, apesar das dificuldades, assim como das circulares secretas do *Itamaraty* – nesse conjunto, destaca-se a de número 1.127, do Ministério das Relações Exteriores, proibindo a entrada no país de “pessoas de origem semita” –, e graças às ambivalências do Estado Novo, a contínua imigração de judeus para o país permaneceu possível.⁷⁴

As constantes atividades cívicas conduzidas pela comunidade judaica carioca ao longo da década de 1940, como o “Baile do Bônus de Guerra” (realizado em abril de 1943), organizado pelo Grêmio Hebreu-Brasileiro e realizado na sede da UNE (União Nacional dos Estudantes) do Rio de Janeiro, são exemplos de como estes imigrantes pareciam gozar de mobilidade social efetiva na então Capital Federal.

Assim, talvez o foco exclusivo sobre a política de restrições à imigração acabe amplificando demais a questão do antissemitismo no Brasil, ou até limitando as múltiplas possibilidades para análises históricas sobre a cultura judaica no Rio de Janeiro na década de 1940. Parece-me que simultaneamente aos investimentos na organização de uma idéia de brasilidade, de uma identidade cultural “brasileira”, houve um esforço em prol da construção de uma identidade mosaica brasileira ou, brasileira e judaica, por parte de alguns imigrantes em diálogo com tais demandas. Tal estratégia, se se quiser, para uma inserção social de determinados traços culturais de suas tradições foi reunida a elementos culturais da sociedade carioca cujo acento, no caso, pedia para a definição de uma cultura “brasileira” – uma vez que, sendo a Capital Federal, partiriam do Rio de Janeiro para o restante do país com um caráter paradigmático. Além disso, em parte, a responsabilidade disso foi do próprio Governo Federal, que exigia a nacionalização das instituições judaicas.⁷⁵

Assim, procurou-se em fontes da própria comunidade judaica na década de 1940 elementos que justificassem a atuação e fundação de centros sionistas no Rio de Janeiro à época. Contudo, as razões que levaram a mobilização das organizações sionistas no Rio, tal como o *Hashomer Hatzair*, ao contrário de parte da trajetória do sionismo como se conheceu na Europa, não me parece ter sido, por exemplo, reflexo de perseguição antissemita – ainda que esse

fantasma não tivesse desaparecido completamente de seus horizontes. Elas faziam parte de estratégias de inserção social que por um lado buscavam canalizar parte do diálogo entre o *Yishuv* e as autoridades brasileiras durante a ditadura varguista e, depois de 1945, centralizar a comunidade em torno de um ideal político, o que, é claro, nunca se concretizou efetivamente.

Contudo, a fundação do movimento juvenil *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro permite amplificar um aspecto das relações entre setores da sociedade brasileira e da comunidade judaica. Este exemplo dá margem para inferir que se a sociedade brasileira durante a Era Vargas (mesmo antes ou depois) fosse eminentemente palco de um antissemitismo de Estado, a construção de expectativas de inserção social por parte dos cidadãos da comunidade judaica seria uma ilusão, pois, assim como em vários países da Europa, eles não poderiam ser funcionários públicos, servir o Exército, serem donos de estabelecimentos comerciais e encontrar inúmeros empecilhos para o ingresso no ensino superior, o que não parece remotamente verossímil.

As teses que denunciam o antissemitismo nas esferas do poder público brasileiro apontam para determinados posicionamentos oficiais que certamente existiram. A importância destes estudos historiográficos é enorme. Porém, acredito ser necessário um equilíbrio na dose em que se atribui peso a tais eventos no cotidiano brasileiro à época, ou um redimensionamento, se se quiser, do lugar central construído para as práticas antissemitas nos estudos judaicos (históricos) brasileiros, até para que se possa mensurar mais cuidadosamente seu impacto e principais seqüelas.

RESUMO

A partir de um estudo sobre o Sionismo, procuro dialogar com a historiografia sobre a presença judaica no Brasil, mormente concentrada sobre as manifestações antissemitas das autoridades governamentais e/ou de intelectuais brasileiros. Defendo que através do estudo das diferentes facetas da atuação sionista, aqui representada pela análise movimento juvenil sionista-socialista *Hashomer Hatzair*, possa-se descortinar um universo mais amplo de possibilidades para a compreensão das muitas estratégias presentes na sociogênese da comunidade judaica do Rio de Janeiro nos anos 1940. Os fios condutores da argumentação e interpretação sobre o antissemitismo não são, é claro, subestimados. Todavia, tal perspectiva não encerra nem esgota as muitas possibilidades dos estudos judaicos no Brasil, sendo apenas uma dimensão dentre muitas possíveis nessa temática ainda tão pouco desenvolvida em termos historiográficos em nosso país.

Palavras-chave – Sionismo-socialista; Antissemitismo; História do Brasil

ABSTRACT

Starting with a study on Zionism, I seek to dialogue with the historiography about the Jewish presence in Brazil, extremely focused on the antisemitic manifestations of the governmental authorities and/or Brazilian intellectuals. I think that after the study of the different aspects of the Zionist activities in Brazil, represented here by the analysis of the Zionist-Socialist youth movement Hashomer Hatzair, it is possible to get to know a wider universe of possibilities and to apprehend many practices and strategies presents in the 1930/40's Rio de Janeiro Jewish community. The train of thought of the works on antisemitism in Brazil are not underestimated here. Nevertheless, such perspective do not close the debate, but offers a singular dimension on it. There are many more possibilities in this thematic field of Judaism in Brazil, yet so little developed in terms of historiographical analysis in this country.

Keywords – Zionist-Socialist; Antisemitism; History of Brazil.

Notas

¹ Artigo intitulado “O Amazonas e o Jordão: dois rios ricos”, de Samuel Malamud. Foi publicado no periódico “Imprensa Israelita”, em dezembro de 1974. O artigo relata a visita, em 1951, de João Café Filho (então vice-presidente brasileiro) a Israel, e de seu encontro com o então presidente israelense Chaim Weizman, mas, principalmente, o artigo é uma recordação das impressões gravadas na memória de Malamud acerca da figura e personalidade de Weizman. Ver: “Coleção Samuel Malamud”, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Jornais”. O artigo foi impresso novamente em _____. *Documentário. Contribuição à memória da comunidade judaica brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992, p. 331-333.

² Os principais textos publicados são: MALAMUD, Samuel. *Relembrando a Praça Onze*. Rio de Janeiro: Kosmos, 1988. MALAMUD, Samuel. *Do arquivo e da memória: fatos, personagens e reflexões sobre o sionismo brasileiro e mundial*. Rio de Janeiro: Bloch, 1983; e MALAMUD, Samuel. *Documentário. Contribuição à memória da comunidade judaica brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

³ Ver Pasta 8 (Diversos), Dossiê nº 5 “Agremiações Israelitas no Rio de Janeiro”, setor Geral (fls. 01-08), Relatório nº 3632, Departamento Federal de Segurança Pública – Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.

⁴ Ver: Pasta 8 (Diversos), Dossiê nº 5 “Agremiações Israelitas no Rio de Janeiro”, setor Geral (fls. 01-08), Relatório nº 3632, Departamento Federal de Segurança Pública – Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.

⁵ Termos de identificação étnica intracomunitária. *Ashkenatz* (pl. *Ashkenatzim*) é a palavra em *iídiche* para “alemão” e, normalmente, refere-se aos imigrantes oriundos da Europa centro-oriental. A diferenças em termos culturais e, portanto, políticos, dos *sefaradim* (“espanhóis”), oriundos da diáspora da Península Ibérica (especialmente da Espanha) e do Norte da África – que deixaram a Península, na maioria dos casos, em fluxos massivos para regiões de destino diferenciadas dos *ashkenatzim*. Essa diferenciação existente no seio da comunidade judaica é importante para os fins de nossa análise, pois, primeiramente, aponta à pluralidade dentro da comunidade judaica carioca e, em segundo lugar, delimita um universo cultural mais específico, pois tanto o sionismo quanto o socialismo analisados a seguir são direcionamentos políticos marcadamente europeus, sendo trazidos obrigatoriamente por imigrantes *ashkenatzim* que, ao se instalarem no Rio de Janeiro, buscaram centralizar uma liderança política para sua comunidade em torno deles, pois se constituíam, neste cenário, como uma maioria, além é claro do desejo de definir um *tonus* de consenso em torno da ideologia sionista para tal comunidade.

⁶ Pasta 8 (Diversos), Dossiê nº 5 “Agremiações Israelitas no Rio de Janeiro”, setor Geral (fls. 01-08), Relatório nº 3632, Departamento Federal de Segurança Pública – Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.

⁷ MALAMUD, *Recordando a Praça Onze...*, p. 20.

⁸ *Ibidem*.

⁹ MALAMUD, Samuel. **Relembrando a Praça Onze**. Rio de Janeiro: Kosmos, 1988. Ver também: MALAMUD, Samuel. **Do arquivo e da memória: fatos, personagens e reflexões sobre o sionismo brasileiro e mundial**. Rio de Janeiro: Bloch, 1983; FALBEL, Nachman. **Manasche: sua vida e seu tempo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

¹⁰ Essa nacionalização muitas vezes não passaria de algumas adaptações feitas dentro das instituições judaicas como, por exemplo, a mudança de seus nomes por equivalentes no idioma português e suas diretorias por nomes tidos por “brasileiros natos”. Ver: CYTRYNOWICZ, Roney. *Cotidiano, imigração e preconceito: a comunidade judaica nos anos 1930 e 1940*. In: GRINBERG, Keila (Org.). **Os judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 303.

¹¹ Para maiores esclarecimentos ver: GRIN, Monica. *Diáspora minimalista: a crise do judaísmo moderno no contexto brasileiro*. In: SORJ, Bila (Org.). **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

¹² GRIN, Monica. *Diáspora minimalista...*, p. 104.

¹³ Há uma quantidade considerável de relatórios e inquéritos de investigações sobre pessoas filiadas a partidos socialistas, comunistas ou com histórico de militância de esquerda durante os anos da Era Vargas, no Fundo DPS do Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.

¹⁴ O Decreto-Lei nº 383, de 18/04/1938, proibia a prática de qualquer atividade de natureza política por parte dos estrangeiros no país. Eles não poderiam organizar, criar ou manter sociedades, fundações, companhias, clubes e quaisquer estabelecimentos de caráter político ainda que tivessem por fim exclusivo a propaganda ou a difusão, entre os seus compatriotas, de ideais, programas ou normas de ação de partidos políticos do país de origem.

¹⁵ “A nova legislação do País fez com que a Sociedade Beneficente interrompesse as suas atividades no setor imigratório. Reconhecida que foi como sociedade brasileira, como de fato é, por despacho do Exmo. Ministro da Justiça, teve a Sociedade de modificar seus estatutos e até mudar sua denominação, para excluir as palavras ‘e amparo aos imigrantes’. Isso, entretanto, não reduziu a sua importância nem o trabalho que vem desempenhando. As novas leis de imigração não permitem a entrada de grandes massas de *estrangeiros*” [grifo meu]. Discurso proferido por Samuel Malamud na comemoração dos 20 anos da Sociedade Beneficente, no Instituto Nacional de Música, em abril de 1940. Este discurso encontra-se na Coleção Samuel Malamud, do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.

¹⁶ Nesse ponto dialogo com as pesquisas de CYTRYNOWICZ, Roney. “Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado Novo e Segunda Guerra Mundial”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, nº 44, 2002.

¹⁷ A carta data de 25 de agosto de 1938, meses, portanto, depois do Decreto 383. Z4/10229, *Central Zionist Archives (CZA)* apud FALBEL, Nachman. **Manasche: sua vida e seu tempo**. São Paulo: Perspectiva, 1996, p. 68.

¹⁸ O grifo é meu. Este é um trecho central do relato de Moshe Kostrinsky, secretário geral do *Ichud Poalei Zion Zeire Zion* – comitê central de Buenos Aires –, enviado ao Executivo de Sionista de Londres em 6 de agosto de 1938. O relato é baseado num relatório elaborado por Leo Halpern (enviado no Brasil do K.K.L., foi também um dos fundadores do *Hashomer Hatzair* na Galícia polonesa e um dos militantes sionistas engajados no teatro *iídiche* na Argentina e no Brasil) e enviado pela Campanha Pró-Palestina Obreira, que se encontrava no Brasil. O relatório foi elaborado em *iídiche* e sua tradução, na íntegra, encontra-se em FALBEL, Nachman. **Manasche...**, p. 69.

¹⁹ FALBEL, Nachman. **Manasche...**, p. 69.

²⁰ CYTRYNOWICZ, *Cotidiano, imigração e preconceito...*, p. 296 et seq.

²¹ Em relatório da Divisão de Polícia Política e Social (D.P.S.), de 1948, sobre a Biblioteca Israelita *Chaim Nachman Bialik* consta que “embora seja uma agremiação de caráter cultural, trata-se da antiga organização da juventude sionista *Hatchya*, dissolvida em 1938, em virtude do decreto nº 383, por ser de caráter político. Posteriormente foi reorganizada sob a denominação acima [Biblioteca Israelita *Chaim Nachman Bialik*], estando atualmente exercendo francamente atividades sionistas”. Relatório DPS – SI – SFP, número 12921, Ref. Mem. Nº 43 da SAE reportando-se a investigações do ano de 1948. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Setor “Informações”, pasta 16 – caixa 907. O relatório foi reutilizado e possui nova datação, 31 de dezembro de 1955.

²² MALAMUD, *Do arquivo e da memória...*, p. 32-33.

²³ Em 5 de abril de 1945, o Ministro da Segurança Interna João Alberto suspendeu a proibição que limitava o sionismo no Brasil a ações culturais e de auxílio aos refugiados judeus da Segunda Guerra Mundial.

²⁴ LEVACOV, Arnaldo. *Hashomer Hatzair no Brasil: nascimento e desenvolvimento da tnuá no Brasil*. Disponível em: <<http://www.hashomer.org.br>>. Acessado em: 23 mar. 2004.

²⁵ Uma destas políticas de restrição foi o “Livro Branco”: política britânica destinada a satisfazer as reivindicações árabes da imigração de 75.000 judeus à região da palestina, distribuídos num período de cinco anos e, posteriormente, a suspensão completa da imigração – salvo acordo com as autoridades árabes. Cf. BAR-ZOHAR, Op. Cit.; e MALAMUD, Op. Cit.

²⁶ LEVACOV, Arnaldo. *Hashomer Hatzair no Brasil: nascimento e desenvolvimento da tnuá no Brasil*. Disponível em: <<http://www.hashomer.org.br>>. Acessado em: 23 mar. 2004.

²⁷ Ibidem.

²⁸ FALBEL, **Manasche...**, p. 73.

²⁹ Trecho de uma carta da *Hanagá Harashbit* do Brasil ao Chile, comunicando o surgimento da *tnuá*. São Paulo, 27 de agosto de 1945.

³⁰ A celebração recebeu Uron e Nachum Mandel, Pinchas Feldman, Amnon Yampolsky, Moisés Glat e Abraão Levandovski da *Hashomer Hatzair*; Aron Lerner, da Organização Sionista (setor São Paulo); Maurício Blaustein, do *Keren Hayessod*; Mordechai Hocherman, do K.K.L.; I. Aizemberg, do *Linke Poalei Tzion* (Obreiros de Sião de Esquerda); Leão Zitman, da Liga Pró-Palestina Obreira; J. B. Friesel, do Clube Macabi; Julio Neuman, da Federação das Organizações Juvenis Judaicas de São Paulo; e o Professor Karolinski, do Irgun Hamorim (Associação de Professores). Revista *Aonde Vamos?*, 13 de dezembro de 1945.

³¹ Ver a correspondência passiva de J. Schneider, de 3 de abril de 1946 e ativa de 10 de abril de 1946, em iídiche. Coleção J. Schneider no Arquivo Histórico Judaico Brasileiro (São Paulo) apud FALBEL, **Manasche...**, p. 77.

³² *Dunam, dönüm, dunum* ou *donum* é uma unidade de área comumente utilizada nas regiões que compunham o Império Otomano e ainda em uso. Equivale a 1000m² ou 0,1 hectares.

³³ FALBEL, **Manasche...**, p. 78. Ver também: Revista *Aonde Vamos?*, 31 de dezembro de 1945.

³⁴ MALAMUD apud LIMONCIC, *Um mundo em movimento...*, p. 270.

Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 17 de março de 1946. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 5. Ver também: Revista *Aonde Vamos?*, de 25 de abril de 1946.

³⁶ A “Liga” se trata da Liga Obreira Sionista com sede em Buenos Aires, Argentina. As relações entre as comunidades judaicas do Brasil e da Argentina eram muito fortes, especialmente no que tange aos militantes sionistas. Eram freqüentes as trocas de jornais, revistas, e o envio e recebimento de dirigentes e emissários sionistas designados para a orientação e divulgação das idéias sionistas. Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 10 de março de 1946. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 4. Ver também: ZOLADZ, Rosza W. Vel. **O resgate de uma trajetória**. Hashomer Hatzair (1946-1952). Rio de Janeiro: Imprimatur, 2000, p. 52.

³⁷ FALBEL, **Manasche...**, p. 79.

³⁸ FALBEL, **Manasche...**, p. 79.

³⁹ Há uma discordância entre as datas de fundação da Revista. Nachman Falbel credits esta como tendo sido fundada em 1943, mas seu ano de fundação, segundo minha leitura, é de 1940. Cf. FALBEL, **Manasche...**, p. 15.

⁴⁰ Este periódico não costumava assinar cartilhas ideológicas, que ficavam por conta e responsabilidade dos autores dos artigos que a compunham. Nachman Falbel assevera que a revista possuía “clara orientação sionista”. Contudo, seu diretor e redator, Aron Neumann, é com freqüência associado a posições políticas de tendência liberal. Ver: FALBEL, Nachman. **Manasche...**, p. 15.

⁴¹ Estes acampamentos, realizados na época das férias escolares, consistiam em viagens nas quais os jovens entravam em contato efetivo com a vida shômrica. Serviam como cursos de aprofundamento na ideologia shômrica, bem como servia de treinamento para a vida no *kibutz*. Eram as partes mais importantes do treinamento dos *chaverim* e

chaverot, pois centravam a parte ideológica do movimento numa base de amizade, camaradagem, namoros etc. Estes encontros serviam como elo de fortalecimento das relações dos jovens entre si e para com o ideal shômrico.

⁴² Revista *Aonde Vamos?*, de 12 de abril de 1945. O nome do artigo é “Impressões da Moxabá de 1945”.

⁴³ Em São Paulo o Diretório *shomer* era composto por Uron Mandel, Paulo Feldman, Nachum Mandel, Moishe Strauch, Ana Illoz, Miriam Wilensky, Noé Feiguelman, Nachum Bergr, Isaac Ostrovsky, Emilio Blay e Isaac Shapiro. No mesmo número, o diretório nacional seria composto por: Nachum Mandel, Moishe Strauch, Ana Illoz, Pola Schwartz, Miriam Wilensky, Luiz Schechtman, Samuel Oksman, Henrique Fégies, Michel Legher, Henrique Rosset e Benjamin Raicher. Conforme o noticiado na revista *Aonde Vamos?*, em 28 de junho de 1945.

⁴⁴ Trecho de uma carta da *Hanagá Harasbit* do Brasil ao Chile, comunicando o surgimento da *tnuá*. São Paulo, 27 de agosto de 1945.

⁴⁵ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 10 de março de 1946. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 4.

⁴⁶ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 17 de março de 1946. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 5.

⁴⁷ A *Moatzá* seria um conselho geral, que tomaria as principais decisões em termos financeiros, políticos, sobre *aliyah*, *Hachsharah*, questões educativas e planejamentos de congressos. Teriam direito ao voto os membros com mais de 17 anos. A *Hanagá* seria mais regional, e seus membros seriam eleitos (ou aprovados) pela *Moatzá*. Seriam os responsáveis pelas *kvutzot* da *Kidmá* e pela direção dos departamentos locais, realizada pelos *menabelim*.

⁴⁸ Após a reunião geral de 5 de maio de 1946, os *chaverim* foram paulatinamente se retirando do diretório. Ver a folha de verso assinada por todos, na ata datada de 5 de maio de 1946 (última reunião oficial do diretório) a 14 de outubro de 1946 (data da última assinatura no livro de atas). Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 6 (verso).

⁴⁹ Trecho selecionado do livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1º de março de 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Fundo DPS, APERJ.

⁵⁰ Sobre a questão dos emissários sionistas ver: BARTEL, Carlos Eduardo. **Os emissários sionistas e o nacionalismo judaico no Rio Grande do Sul (1945-1952)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2006.

⁵¹ FALBEL, Nachman. **Manasche...**, p. 91.

⁵² FALBEL, Nachman. **Manasche...**, p. 91.

⁵³ A tradução para este discurso, em iídiche, de J. Schneider durante a visita do Ministro das Relações Exteriores do Estado de Israel Moshé Sharett pode ser encontrada em FALBEL, Nachman. **Manasche...**, p. 93.

⁵⁴ FALBEL, Nachman. **Manasche...**, p. 90.

⁵⁵ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1º de março de 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 12.

⁵⁶ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 07 de junho de 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 20 (verso)- 21.

⁵⁷ Boletim informativo “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93.

⁵⁸ Ver o comunicado do Departamento de Cultura da OSUB no boletim informativo “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93, p.12.

⁵⁹ São propostas que buscam, além da biblioteca científica, a criação de cursos noturnos de hebraico; tradução e edição de livros publicados em hebraico e iídiche para o português; divulgação de livros em hebraico e iídiche para que a juventude tome conhecimento dos dois idiomas; comemorações literárias de datas tradicionais; criação de lugares de reunião para o debate entre jovens e adultos sobre as questões sionistas etc. Ver o comunicado do Departamento de Cultura da OSUB no boletim informativo “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93, p.12.

⁶⁰ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1º de março de 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 13.

⁶¹ Relatório de atividades da OJSUB, ver no boletim informativo “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93, p. 14-15.

⁶² *Shekalim* é o plural de *shekel*, antiga unidade de peso e valor. O *shekel* foi adotado pelos sionistas como um símbolo da contribuição em prol da causa sionista. Ele seria comprado pelos sionistas e em troca estes teriam o direito de voto na eleição do presidente da OSM. Depois da Independência de Israel, o *shekel* tornou-se a moeda nacional israelense. Boletim informativo “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93, p. 10.

⁶² Comunicado do Comitê Central do Shekel, assinado por J. M. Karakushanski. Ver: Boletim Informativo “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93, p.10.

⁶³ Comunicado do Comitê Central do Shekel, assinado por J. M. Karakushanski. Ver: Boletim Informativo “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93, p.10.

⁶⁴ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 10 de março de 1946. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 4.

⁶⁵ *Kinuss*: foi designado o chaver Glat para ir a São Paulo. O mesmo deverá informar a *Moatzá*, sobre o trabalho aqui realizado, afim de que [sic] a juventude fosse para o *kinuss* unida em torno de um só programa. E obter da *Moatzá* instruções sobre as condições em que poderíamos participar do *kinuss*, dada a relutância da OSUB em conceder a juventude o número de delegados que ela solicitava, bem como o direito ao voto. “*Assefá da Hanagá Hamcomit*”, Rio de Janeiro, 08 de abril de 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361, p. 14 (e verso).

⁶⁶ No momento presente, uma publicação desta natureza é de vital importância porque há uma necessidade de alertar a opinião pública judaica e de esclarecê-la sobre tudo que acontece em nosso movimento emancipador, a fim de evitar julgamentos prematuros, atos ou atitudes e impedimentos que sejam dadas interpretações errôneas a determinados acontecimentos que podem desviar os nossos passos para caminhos que nos levariam em direção oposta ao interesse coletivo. Ver: Nota do Editor, “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93, p. 1.

⁶⁷ “Trabalhadores de Sion de Esquerda” – Partido político pró-Israel de tendência socialista.

⁶⁸ Curso organizado pela Associação Judaica (A. J.) para a formação de jovens treinadores (*madrichim*). O curso consta de 2 períodos. O primeiro, de 6 meses, inclui aulas teóricas e práticas sobre a organização de movimentos juvenis, além da especialização para instrutores de jovens sionistas. O segundo, também de 6 meses, seria um “estágio” num *kibutz*. Ali, o futuro *madrich* – que poderia escolher o *kibutz* de sua preferência – viveria e trabalharia ao longo de seis meses, a fim de ter um contato real com a vida em *Eretz* Israel.

⁶⁹ Ver: Nota do Editor, “A Voz Sionista”, em 31 de mar. 1948. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 99, p. 15.

⁷⁰ Nota do Editor, “A Voz Sionista”, em 16 de maio 1948. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 100, p. 23.

⁷¹ Em 26 de agosto de 1948, foi publicada uma nota na Revista “Aonde Vamos?” intitulada: “Crise entre a ‘Unificada’ e o Clube Chaim Weizmann”. Nesta nota, assinada pelo corpo editorial da revista e informava uma enorme briga que teria acontecido em 17 de agosto na Assembléia Geral do Clube Chaim Weizmann do Rio de Janeiro. A “Aonde Vamos?”, mostrou-se enormemente descontente e criticou severamente a posição da Unificada Sionista (OSUB) e seu secretário geral, Samuel Malamud, pelas divergências que se estabeleciam entre a “Unificada” e o Clube Chaim Weizmann. Ver: Revista “Aonde Vamos?”, 26 de agosto de 1948.

⁷² CYTRYNOWICZ, *Cotidiano, imigração e preconceito...*, p. 300.

⁷³ Lesser defende que levando em consideração as questões concernentes à construção da imagem pública destes imigrantes (uma imagem étnica *hifenizada*), será possível compreender como esta dialoga com identidade nacional brasileira, pois os imigrantes foram firmes na construção de espaços dialéticos para as negociações sobre identidade nacional e seu lugar (enquanto grupos étnicos) nesta. Ao examinar o universo étnico e cultural brasileiro, Lesser procura ir além da dicotomia negros/brancos, que parece reger o entendimento brasileiro acerca das questões étnicas no país. Assim, segundo seu entendimento, pretende analisar como os encontros culturais puderam dar origem aos discursos identitários étnicos que constituiriam a sociedade brasileira. LESSER, Jeffrey. **Negotiating national identity: immigrants, minorities and the struggle for ethnicity in Brazil**. Durham & London: Duke University Press, 1999.

⁷⁴ LIMONCIC, *Um mundo em movimento...*, p. 273.

⁷⁵ Há claras menções das intenções governamentais de aculturação de alguns judeus quando da separação e qualificação dos grupos étnicos. Os judeus da Europa oriental seriam, pois, “mais apegados as suas tradições religiosas e cívicas e constituem elementos mais dificilmente assimiláveis”. Já os judeus “alemães”, “trata-se de elementos que sofreram os efeitos da civilização ocidental, cultos e mais assimiláveis do que o primeiro grupo, sendo

também cumpridores mais obedientes das leis brasileiras [...]”. Ver: Pasta 8 (Diversos), Dossiê nº 5 “Agremiações Israelitas no Rio de Janeiro”, setor Geral (fls. 01-08), Relatório nº 3632, Departamento Federal de Segurança Pública – Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ).

Um Suspiro Idichista no Sionismo: Argumentações a Favor e Contra o Ídiche nos Periódicos Sionistas de Língua Alemã *Die Welt e Ost und West* (1899-1902)

Barbara Odebrecht Weiss

Introdução

Desde o princípio do movimento sionista, datado do final do século XIX, a língua hebraica foi proposta como um elemento capaz de traduzir o renascimento do sentimento nacional judaico¹. A associação entre sionismo e renascimento do hebraico – uma língua que então se cultivava, mas não se falava – deu-se em um contexto em que as variantes do ídiche constituíam a língua materna da maioria dos judeus em um vago “leste europeu”². Embora sendo uma língua cujas variantes abarcavam milhões de falantes, sofria então de um grande desprestígio, em especial na Europa Central e nas regiões que viviam sob influência cultural dos dois polos de língua alemã: O Império Austro-húngaro e o Império Alemão.

Para judeus e não judeus nas áreas de língua alemã, o ídiche materializava desde a *Haskalá*, como se chamou a Ilustração Judaica cujo epicentro foi a Berlim do século XVIII, o obstáculo de um projeto de integração à sociedade alemã. Moses Mendelssohn (1729-1786), a figura-chave do movimento, propôs que os judeus falassem alemão ou hebraico, mas dispensassem o ídiche. Como consequência, nas províncias centrais dos referidos impérios (bem como depois progressivamente no território alcançado pela germanização), o ídiche, antes presente em sua variante ocidental, vinha sofrendo um progressivo abandono pelos judeus alemães. Passou-se rapidamente ao alemão padrão (*Hochdeutsch*) em cerca de meio século a partir do final do século XVIII, quando então esta língua se tornou o símbolo da “aculturação” e do “esclarecimento” deste grupo. Para os antissemitas, indispostos com o movimento de ascensão e integração dos judeus nas sociedades de língua alemã, mesmo vestígios tênues de ídiche confundiram-se com a incapacidade dos judeus de abandonarem sua fidelidade étnica para se tornarem alemães e constituiu, portanto, um alvo constante de vigília, ataque e impiedosa difamação³. O processo que promoveu a língua alemã entre os judeus na Europa Central, mas em seu início também o hebraico, influenciou na percepção que se tinha no “leste europeu”, onde o

ídiche foi visto por aqueles que portavam os ideais da *Haskalá* como uma língua pouco compatível com os almejados esclarecimento e modernidade.

A mesma voga que questionou o projeto assimilacionista, visto como um engodo pelo sionismo, também levou a uma significativa reação simbólica em favor do ídiche, especialmente no leste europeu. Cada qual a sua maneira, e entendendo diferentemente o que seria a assimilação, idichismo e sionismo eram “antiassimilacionistas” e propunham a valorização da originalidade e especificidade judaica. A luta pelo hebraico e a reação do ídiche levaram a uma “*Guerra das Línguas*”⁴ no interior do judaísmo.

Antes que o sionismo se associasse em definitivo ao hebraico e o bundismo⁵ tomasse para si a causa ídiche, o movimento sionista tomou parte no embate linguístico judaico na medida em que abrigou o debate em torno de qual língua deveria ser a língua escolhida para associar-se ao projeto de uma nação judaica refundada na Palestina. Neste momento, um breve suspiro, o ídiche chegou a ser cogitado e defendido para este fim. Um capítulo deste embate foi levado a cabo pela imprensa sionista em língua alemã que, gozando de liberdade impossível no Império Czarista e sendo um dos focos de difusão do sionismo, tornou-se um fórum ao qual não apenas judeus alemães em sentido mais estrito acorriam, mas também aqueles oriundos das periferias orientais dos Impérios Alemão e em especial Austro-Húngaro e mesmo dos demais países do leste europeu onde havia forte presença de judeus ashkenazitas.

O presente artigo cobre as disputas levadas a cabo no breve período de 1899 a 1902, quando a causa ídiche alcançou o seu pico nos órgãos sionistas de língua alemã *Ost und West* (publicação editada por David Trietsch e Leo Winz) e *Die Welt* (semanário fundado por Theodor Herzl antes mesmo no Primeiro Congresso Sionista). De suma importância neste período, estes órgãos congregavam opiniões divergentes de todas as colorações no aspecto da questão linguística. Frequentemente os colaboradores de ambas as publicações coincidem, e mesmo editores de uma publicação redigem artigos na outra. Por meio da apreciação de alguns artigos chave proponho dar uma amostra da dinâmica entre rejeição e defesa do ídiche nesta imprensa, que foi também um dos palcos da tensa relação entre o sionismo e a assimilação, bem da relação entre o sionismo e a introjeção de valores antisemitas. Dos anos de 1899 e 1901 são apresentados dois artigos representativos do discurso de rejeição ao ídiche, sendo o primeiro de argumentos mais difundidos, o outro de argumentos mais sofisticados. Entre os anos de 1901 e 1902 concentra-se a reação do ídiche, analisada a partir de quatro artigos também exemplares.

A controvérsia em torno do ídiche nos periódicos sionistas

Embora redigido em um período anterior ao da reação que o idichismo esboçou no interior do movimento sionista alemão, o artigo de B. Tag ao semanário *Die Welt* em 1899, intitulado “O jargão”⁶ é ilustrativo da detração que o ídiche sofreu muitas vezes no campo sionista. Neste artigo salta à vista, sobretudo, a impiedosa desclassificação do ídiche. Esta, por sua vez, remete a um severo discurso judeu acerca de si mesmo que pode ser interpretado como uma introjeção de estereótipos antisemitas.

Tag considera o ídiche inadequado para preencher funções ditas elevadas ou eruditas de uma língua. Esta inaptidão não é, para o autor, meramente circunstancial. Estaria, antes, ligada ao caráter específico da língua. Enquanto nas outras línguas, a piada nasce de uma intenção, e está subordinada a uma capacidade pessoal, em ídiche ela acontece como que por acaso. Mas se, do contrário, busca-se exprimir algo sério, não se pode obter sucesso, pois a língua se esquivava. No teatro ídiche, por exemplo, as cenas dramáticas levariam o povo às gargalhadas. A inadequação do ídiche derivaria de sua própria existência tortuosa, que espelharia a condição judaica na diáspora e sua decadência moral. Nas palavras do autor:

“(o ‘jargão’) é de um caráter incômodo, nervoso. A grave miséria, as aventuras e acasos em meio aos quais veio a se constituir fizeram dele o que ele é hoje: um palhaço entre as línguas⁷.”

Mas o que seria o ‘desenvolvimento tortuoso’ do ídiche senão a expressão da trajetória dos judeus europeus? Tag ecoa em seus enunciados o sentimento de inferioridade atribuído a uma trajetória que foge de uma evolução ‘normal’ levada a cabo pelos países da ‘Europa civilizada’. Ao lado da associação à ‘anormalidade’, é igualmente clássica outra associação proposta. Segundo ela, o ídiche estaria atrelado a tudo o que simboliza ‘o atraso’, sendo que, em meio aos judeus, o atraso é identificado com os ortodoxos que foram refratários às mudanças propaladas a partir de fora do shtetl. Na visão do autor, somente os judeus ortodoxos, acreditam que o ‘jargão’ (*Jargon*) é uma ‘língua como qualquer outra’, ‘uma língua deveras judaica’ quer dizer, criada pelo povo. Inferre-se a partir desta linha de raciocínio que do ponto de vista de uma posição esclarecida o ídiche não deve ser considerado uma língua judaica. O ídiche em si é considerado pelo autor como antitético aos princípios iluministas e à educação baseada nestes princípios, tal como fora elaborada na Alemanha da Era das Luzes, *Bildung*. Nas palavras do autor: “Onde o princípio de *Bildung* encontrou acolhida, o jargão passou ao plano de fundo⁸.”

Antevendo a vontade por autonomia que virá associada ao ídiche como consequência do despertar nacional judaico, Tag levanta um tema que se repetirá muitas vezes nos jornais: do valor relativo do ídiche, como uma arma tática. Ele afirma que a *intelligentsia* repudia o ídiche, mas reconhece nele um meio de chegar ao povo. A despeito da utilidade que possa ter, “o jargão não ficará”, brada Tag. E inaugura assim o antagonismo explícito entre o ídiche e o hebraico em periódicos sionistas de língua alemã.

O linguista e militante sionista Heinrich Loewe pode ser considerado como um portador dos princípios esclarecidos defendidos por Tag, na medida em que via a língua hebraica como saída legítima para o povo judeu, em contraste com o ‘anômalo’ ídiche. Tido como o judeu alemão que mais lutou pela causa da língua hebraica, Loewe formou-se em letras orientais pela Universidade de Berlim. Foi aluno da *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, escola que congregou a nata intelectual do judaísmo alemão, sob a ideia de incorporação na sociedade alemã na condição de cidadãos alemães de fé mosaica. Dissidente dos propósitos de seus mestres, Loewe chegou a fundar em Berlim clubes de incentivo à língua hebraica que já possuíam uma conotação nacional antes mesmo do I Congresso Sionista e é, portanto, considerado um importante ‘proto-sionista’ alemão.

Em seu artigo intitulado ‘Quem fala o jargão?’ ao semanário *Die Welt* em 1901, Loewe faz uma clara referência aos ideais do *Wissenschaft* quando afirma que tradicionalmente a ligação dos judeus alemães com a sua terra ancestral – a Palestina – era estabelecida por meio do estudo da história judaica. Por ora este estudo substituía a língua hebraica, esta sim um atestado robusto de ligação com a terra ancestral. Loewe revela seu desejo de que paulatinamente o primeiro fosse substituído pelo segundo em terras alemãs, emulando, o entusiasmo que segundo Loewe os judeus do leste europeu expressavam pelo hebraico.

A língua bíblica, ancestral, que traz para o quotidiano a ligação com a pátria remota, contrapõe-se a um ídiche que, em consonância com o artigo anterior, possui mero valor tático. Chamado de ‘pseudolíngua nacional’, o ídiche estaria para o hebraico como um espantalho enfeitado (*aufgeputzte Vogelscheuche*) está para uma animada menina (*munteres Mädchen*). Sua função, portanto, seria apenas de espantar pássaros (ainda mais) nocivos. Mas, segundo o autor, uma vez que tenha cumprido sua missão, deve ser descartado.

Apesar do valor inferior atribuído por Loewe ao ídiche, o hebraísta se opõe veementemente à detração desta língua. Loewe vê a relação entre o desprezo do entorno não judeu ao ídiche e a conseqüente incorporação deste desprezo pelos judeus. E condena, nesta linha, que se continue a chamar o ídiche de jargão, com base em três motivos. Primeiramente,

por se tratar de um nome genérico, não específico (*Jüdisch*, *Jiddisch* ou *Yiddish*, significam literalmente “judaico”). Segundo, porque a palavra já coincide com um xingamento. E, por último, porque a aceitação de um xingamento deixaria clara a subserviência judaica.

O autor, que curiosamente não vê no abandono obrigatório do ídiche uma introjeção de valores antissemitas/antijudeus, elabora em um sentido específico a questão da ‘anormalidade’ do ídiche. Concentra-se menos na trajetória descontínua, errante e sofrida do que na inautenticidade que a língua revela por possuir uma base alemã. Eis porque o ídiche oferece limites como uma ‘língua tática’ o ídiche que represente uma barreira à assimilação. Eis porque nunca deixará de ter uma status ambíguo, já que: “(...) nunca nos esqueceremos de que eles mesmos (os vários dialetos chamados de jargão) formam um pedaço de imitação do entorno, quer dizer, de assimilação⁹.”

Pela grande semelhança percebida com o alemão, o ídiche não pode ser de fato, como Tag já havia deixado entrever, uma língua deveras judaica. Não sendo uma língua judaica, deveria o ídiche ser tratado como um dialeto alemão? Loewe responde negativamente a esta questão, alegando que um estrangeiro não pode falar um dialeto. O dialeto, falado por outrem, equivaleria à própria definição de jargão. Todas as línguas já adotadas pelos judeus, com exceção do hebraico, são por ele classificadas como jargões. Este, aliás, é um termo muito recorrente para designar o ídiche na imprensa sionista e não sionista de então. É interessante notar que, no discurso de Loewe, a existência comprovadamente antiga destas línguas ou dialetos, chamadas por ele de jargão, que inclusive por vezes cristalizam características arcaicas de suas línguas-base, não fala a favor de sua natividade. Elas continuam a ser línguas faladas por estrangeiros.

Embora Loewe não utilize explicitamente a terminologia cara ao filósofo e linguista romântico Johann Gottfried Herder (1744-1803), está claramente subjacente ao seu texto a ideia de que o nexos ‘autêntico’ de um povo com uma língua se dá em relação à língua que ele desenvolveu em terra própria. Na concepção tomada de Herder há uma identidade estreita entre povo e língua ou nação e língua. Um povo que não fala sua própria língua é um povo que vive uma existência falseada, não vive a sua própria natureza. O ídiche é uma língua ‘pseudonacional’, pois ela foi imitada do inimigo, adotada com subserviência mesmo depois da expulsão. Portanto, para Loewe, mais do que a rejeição contemporânea ao ídiche, a adoção de uma base linguística alemã seria uma sinal irrefutável de subserviência. A rejeição ao ídiche não é, portanto, rejeição a si mesmo, mas ao outro que se confunde consigo mesmo.

No mesmo ano da publicação do texto de Loewe, ergue-se a primeira voz substancial a favor do ídiche. No artigo intitulado ‘*O jargão juden-alemão e sua literatura*¹⁰’ à revista *Ost und West*

Fabius Schach, nascido na Lituânia e radicado na Alemanha, se apresentou como um decidido defensor do ídiche no campo sionista que veio para inverter a lógica organicista de Herder, apropriada por Loewe. O autor desenha um panorama do desenvolvimento da literatura ídiche, bem como da situação atual de sua imprensa. Para ele, o ídiche teria passado muito tempo em uma função secundária, ou seja, como tradução dos textos sagrados para as mulheres e os ‘párias intelectuais’ (*geistige Parias*) da sociedade. Seguiu-se um período romântico de literatura profícua, porém medíocre que, no entanto, desembocou em Mendele M. Sforim, em cujas obras “a alma do povo judeu ri e chora, geme e grita em júbilo¹¹.”

Apesar de reconhecer as mazelas ainda presentes no ídiche, o que equivale a apontar sua inadequação como língua culta, este é um artigo elogioso. Para Schach, a *intelligentsia* judeu-russa peca ao recorrer ao hebraico como principal língua escrita, bem como quando acredita “que uma língua é algo tal qual um vestido, do qual se pode despir¹².” O epíteto da organicidade atribuída via de regra ao hebraico pelos hebraístas cabe, segundo Schach, ao ídiche. Ele comenta:

Quando se estipula que a única língua de um provável futuro Estado judeu deva ser obviamente o hebraico, então isto é uma visão seca, racionalista e sem aprofundamento psicológico. Uma língua não pode ser feita, ela tem de florescer como tudo o que é orgânico¹³.

Para Schach é orgânica prioritariamente a língua que se desenvolve historicamente com um povo e não aquela que foi produzida por ele em seu solo. É mais fácil, argumenta Schach, transformar o ídiche, língua viva, em uma língua culta, do que transformar o hebraico, de quem diz que está morto, em uma língua viva. O papel dos intelectuais é ‘descer ao povo’ para então refinar a língua. Schach baseia-se explicitamente no modelo alemão, lembrando que mesmo o dramaturgo Gotthold E. Lessing (1729-1781), considerado um dos pais do classicismo alemão, cogitou escrever um romance em francês por acreditar que faltavam ao alemão os meios linguísticos adequados.

Enquanto neste artigo de 1901 Fabius Schach indica desejar a autonomização do ídiche como língua, em outro artigo, datado do ano seguinte e intitulado ‘A questão estrangeira na Alemanha’¹⁴, o autor acaba por aproximar o ídiche e alemão quando se debruça sobre uma questão específica, não diretamente voltada à construção do futuro Estado judeu. Como parte do projeto de ‘renascimento cultural’, que pode ser entendido também como um projeto de empoderamento e positivação da identidade judaica, os sionistas tomavam então muitas iniciativas no próprio espaço alemão, dentre as quais constava o projeto de mudar a visão que os

judeus alemães tinham dos *Ostjuden*. Schach denuncia a atitude dos judeus alemães (não-sionistas) em relação aos *Ostjuden* na mesma linha que se tornou depois clássica na historiografia. Os judeus alemães teriam interesse em ajudar os judeus orientais apenas como forma de livrar-se deles. Ajudavam-nos ‘até o próximo porto’, para usar uma expressão de Barkai (1998). Neste contexto, os alunos orientais que vem à Alemanha para buscar formação universitária ganham atenção especial de Schach.

Interessante é como Schach articula então língua e pertencimento. No começo do artigo, o autor diz haver laços de sangue entre *Deutschjuden* e *Ostjuden*, que são, no entanto, menos importantes do que a história conjunta de sofrimento. Malgrado estas considerações, o núcleo da argumentação do autor para dissuadir os judeus alemães a considerarem seus correligionários como uma ‘ameaça estrangeira’ é afirmar a germanidade destes últimos, baseado no argumento linguístico.

Eu o expresso com plena consciência: estes proletários do leste são geralmente mais alemães do que os bôeres¹⁵ e os holandeses. Eles entendem nossa língua, também nós os entendemos, já que eles falam alemão. Um alemão ruim, distorcido, porém alemão. Sim, eles foram por séculos guardiões da cultura alemã nos países eslavos. Eles conservaram o alemão como preciosa tradição de geração em geração¹⁶.

Vê-se que, neste artigo, Schach, tem a posição mais radical de aproximação do alemão para o ídiche. A sua visão do ídiche como alemão distorcido, que é clássica, aqui se reverte para o bem. Aquilo que os antissemitas (e muitos sionistas) veem com horror é para ele um motivo de aproximação. Quão longe da Palestina estão as considerações de Schach é perceptível por meio de outros argumentos, que evocam o entrelaçamento entre judaísmo e germanidade no leste europeu.

Dever-se-ia tornar sua estadia na Alemanha o mais agradável possível. Eles podem ser depois os melhores representantes da cultura alemã em seu país natal, pois eles têm a agradecer a Alemanha o mais importante de tudo: sua formação. Disto conclui-se que é inteligente e educado demonstrar-lhes amor e não evocar neles nenhuma amargura¹⁷.

Em todos os momentos Schach está de acordo com a herança europeia. E 1901 ele chega mesmo a fazer questão da adoção do alfabeto latino para escrever o ídiche, como forma de expressar a desejável proximidade com o contexto europeu. Acreditando que muito se emprestará das línguas europeias até que o ídiche alcance o status de língua de cultura, Schach

não vê nisto um problema. Se em 1901 a concepção que vê no ídiche uma ‘língua escada’, quer dizer, uma língua de transição, está ultrapassada para ele, curiosamente é nesta função, que possibilita rapidamente passar para o alemão, que Schach viria a apostar um ano mais tarde, quando defendeu que os judeus orientais não destoavam da paisagem das instituições de ensino superior alemãs. Crescente autonomia, semelhança e continuidade com o ambiente alemão, e europeu por extensão, não parecem contraditórios para o defensor do da organicidade do ídiche. Ou então o seu discurso molda-se muito facilmente aos seus propósitos imediatos.

No mesmo ano do texto de Fabius Schach a respeito da ‘questão estrangeira’, Berdyczewski publica dois artigos¹⁸ em *Die Welt* que formam um conjunto e que ecoam as posições de Schach publicadas em *Ost und West*. Berdyczewski, que nasceu como filho de rabino na Ucrânia, então Império Russo, dedicou sua vida à literatura, especialmente em hebraico, mas também em ídiche e em alemão. Mirando o público falante de alemão, Berdyczewski escreve para explicar por que acredita que a literatura ídiche suplantou a literatura hebraica, do ponto de vista de quem põe em dúvida o seu próprio *métier*.

O autor recorre ao discurso mais corrente entre os defensores do ídiche, que associam esta língua à vida, enquanto o hebraico estaria longe dela. Há, no entanto, um matiz especialmente interessante no discurso de Berdyczewski. Para ele, vida da qual o ídiche se aproxima emergiria de uma virtude gestada por uma ausência: a ausência de história (que é como o autor percebe a história do ídiche, que parece recente se comparada à história hebraica, datada de tempos longínquos). O autor contraria a lógica dos defensores do hebraico, que costumam acusar a história da diáspora como um peso a ser abandonado, em contraste com o período pré-exílio, que encerra toda a história positiva. Ao contrário disso, identifica a herança que pesa com a história ‘hebraica’. Continuada na diáspora, esta se resumiria a disputas teológicas estéreis. Ele refere-se à dedicação à literatura hebraica como um desperdício, como quando diz que o expoente da literatura ídiche, Mendele Mokher Sforim “desperdiçou o começo de sua vida escrevendo em hebraico”.

Não obstante o ídiche estar ‘do lado da vida’, Berdyczewski prenuncia a sua provável ‘morte’, cuja ameaça estaria levando Mendele a traduzir toda a sua rica obra para o hebraico ‘*como que para proteger-se* (do esquecimento)’. O autor conta com uma possível vitória do hebraico no futuro Estado judeu, bem como com o desaparecimento do ídiche em meio às línguas, e tanto mais em meio ao alemão. Embora um entusiasta da literatura e, por consequência, da língua ídiche, Berdyczewski expressa a cisão vivida pelos judeus de orientação nacionalista neste período, optando por conceder a cada língua a sua parcela de ‘naturalidade’, ou, se quisermos nos

ancorar mais explicitamente em Herder, de organicidade. Sobre o hebraico, diz: “*mesmo se não se ocupa dele em anos, emerge com força de dentro de nós, porque é uma força autônoma, que sem nossa intervenção vive e prospera*”¹⁹.” O que seria aquilo que prospera e vem de dentro, mesmo sem intervenção, senão aquilo com o que se tem uma relação ancestral, (quase) natural?

Já o ídiche teria nascido da força do desejo das mulheres judias de falar ‘de coração para coração’ com Deus, enquanto os homens, ‘vestidos com um velho manto azul’, se enterravam em letras incompreensíveis. No contexto da língua materna, diz o autor, adorar a Deus não é uma obrigação, mas uma *naturalidade*, ‘*como é natural ouvir a voz de sua mãe*’. Estrangeiros em meio à paisagem europeia, os judeus sempre estiveram acompanhados das paisagens sagradas de sua religião. E a língua da qual o povo judeu se utiliza para se comunicar de fato com Deus é o ídiche e é este o fator decisivo para definir a língua mais próxima dos judeus, independente da propalada ‘falta de autonomia linguística’. A proximidade do ídiche com o alemão, que o desqualifica na visão dos hebraístas, é resgatada por Berdyczewski mais uma vez como um fato que fala a favor da proximidade benéfica entre judeus e alemães. O autor conclui o seu texto com o seguinte trecho:

Que o jargão se chame entre nós de ‘Jüdisch’ (judaico), que a maioria (dos judeus) em sua cândida ingenuidade acreditam que Moisés, Abraão e todos os pais judeus o falaram, é muito revelador. Quão fundo esta língua penetrou em nós manifesta que todos nós estamos muito mais próximos da cultura germânica do que da eslava ou da romana, que os judeus produziram em língua alemã muito mais do que em qualquer uma outra.²⁰

À semelhança do que ocorre no texto de Schach, ídiche e alemão se fundem e acabam por revelar, em pleno campo sionista, a intimidade entre judeus e alemães. Na perspectiva do poeta e literato, o alemão ‘estrangeiro’ na visão dos hebraístas foi ‘domesticado’ pela religião judaica, que constitui ainda o marco mais significativo da separação entre os dois grupos. E a “camada ídiche/alemã” da história judaica predominou sobre a anterior na constituição do judeu.

O último dos artigos dedicados detidamente à questão linguística em 1902 provém da pena de Nathan Birnbaum (ou Nosn Birnboym, como se autodenominaria em ídiche). Nascido em Viena em 1864, foi um dos ‘três grandes nomes’ do início do movimento sionista, ao lado do incontestado Herzl e seu companheiro Max Nordau. Birnbaum foi uma figura jornalística de grande expressão, responsável pela publicação de ‘*Selbstemanzipation*’, periódico ‘proto-sionista’ que faz referência ao manifesto escrito pelo médico Leon Pinsker (1821-1891), natural do então Império Russo e inspirador do círculo dos ‘Amantes de Sião’ de Odessa. Durante sua atividade

jornalística, Birnbaum cunhou os termos ‘sionismo’ e ‘*Ostjudentum*’ (judaísmo oriental), que vieram a pautar os debates futuros (GELBER:2002:219). Na fase anterior ao congresso sionista, Birnbaum havia se empenhado, assim como Heirich Loewe, porém a partir de Viena, na divulgação e promoção do hebraico no espaço de língua alemã.

Sob o pseudônimo de Mathias Acher, Birnbaum veio a publicar em *Ost und West* o artigo intitulado ‘*Hebraico e judaico*’²¹ em que defende o ídiche como a língua principal para os judeus ashkenazitas e para o sionismo. O autor inicia o artigo agradecendo à publicação por poder expressar-se a respeito da questão linguística para o público ocidental para logo em seguida alfinetar a revista, afirmando que ela “*tem sido contraprodutiva no afã de esclarecer sobre a questão*”. Depois procede a um sistemático combate da pecha de língua feia e desagradável então atribuída ao ídiche e, de quebra, rejeita a ideia de ‘anormalidade’ de uma língua acidentada. Como exemplo, traz a comparação com o inglês²² que, segundo ele, pode ser também considerada uma língua feia, bem como ‘um arremedo’ (*Gemengsel*) de palavras devido a sua origem múltipla. Nem por isso, argumenta, o inglês deixa de ser a língua de duas poderosas nações (*Kulturnationen*, o que denota que não são nações de segundo escalão civilizacional). Aqui, o termo *Jargon* (‘jargão’) é usado no contexto de exprimir a posição dos detratores do ídiche, enquanto para promovê-lo Birnbaum opta pela palavra ‘*Jüdisch*’, que é a pronúncia alemã de ‘*yiddish*’ ou ‘ídiche’. Analogamente à língua inglesa, o ídiche, cujo maior componente é o alemão, formaria para Birnbaum uma língua coerente. Em suas próprias palavras:

É verdade: a maior parte das palavras vem do alemão e também a flexão é alemã. Quase todos os outros vocábulos, notadamente quase todas as designações para conceitos da vida espiritual elevada são hebraicos. Também a construção da frase é em parte hebraica. Finalmente palavras eslavas e de outras línguas tem um peso considerável. Mas todos estes rios e riachos que fluem de diversas partes do mundo unem-se para formar uma correnteza poderosa e una. A constituição linguística do ídiche é uma única, antes não existente. O espírito judaico é um espírito novo, consistente²³.

Para Birnbaum é uma questão de lógica que o ídiche e não outra seja a língua do futuro Estado judeu. Se, em um primeiro momento, o hebraico havia sido um instrumento de ilustração entre os intelectuais judeus, agora o ídiche cumpriria o mesmo papel, porém entre o povo. Além da certeza de que o ídiche cumpriria com sucesso a função de língua culta, Birnbaum apoia-se no prognóstico de um Estado judeu eminentemente ashkenazita, o que por sua vez desafia a utopia hebraísta que prevê um lar para acolher judeus de todas as regiões do mundo em que eles estejam presentes. Contrariando mais uma vez um argumento comumente levantado pelos

hebraístas, para Birnbaum, é o hebraico ao invés do ídiche que então ganharia um significado circunstancial, ‘estratégico’, já que de fato é a única língua que poderia representar também o ‘pequeno número’ de judeus não aschkenazitas e deveria, portanto, ter reservado para si um status minoritário e simbólico no futuro Estado judeu.

Para o autor, o fato de o ídiche ter sido formado na diáspora (*Golus*), em nada o impede de continuar a se desenvolver em um contexto diferente, não diaspórico. Note-se que o autor se distancia do paradigma herderiano que atravessa os textos precedentes com base em exemplos linguísticos concretos e importantes (como os Estados Unidos), mas que costumaram ser surpreendentemente pouco trazidos à discussão. Birnbaum não vê nada de herético em transplantar para a Palestina uma língua que não foi desenvolvida nela, que não tem uma relação ‘espiritual’ ou ‘ancestral’ com a terra. De maneira análoga, é o gênio judaico do passado recente e do presente que interessa a ele e no qual está calcada a defesa resoluta da autonomia do ídiche. É como se o ídiche, compreendido como uma ‘mistura coerente’ mais do que como ‘alemão judaico’, desse ele mesmo conta das várias camadas do passado judaico, incorporando inclusive o hebraico.

Manifestações a favor do ídiche no interior da imprensa sionista em língua alemã ocorrem ainda pouco depois de 1908, ano em que ocorre o que chamo de ‘guinada hebraica’. Tornam-se, porém, cada vez mais raros. Como as preliminares do seu texto apontam, Birnbaum já via em 1902 que o movimento sionista tendia a não aceitar o ídiche. Este fato é condizente com o desenvolvimento do (proto-) sionismo no Império Russo, onde desde cedo nasceu atrelado ao hebraico na perspectiva de muitos intelectuais e agitadores. Diante desta resistência sionista que não foi dirimida mesmo no período em que se debateu abertamente a questão na imprensa de língua alemã, e que se alinhava a toda uma perspectiva de resgate do passado remoto, bem como da desvalorização do presente, o sionista vienense acabou por mudar de foco e viria a fundar o movimento autonomista judaico já em 1903. O autonomismo, tal como o sionismo, rejeitava a assimilação, mas se centrava na autonomia política dos judeus em território europeu. Havia contiguidade entre o autonomismo e sionismo em alguns casos (como para aqueles que esperavam atingir a autonomia política para depois emigrar para a Palestina) ou com o bundismo (movimento socialista judeu). Em 1908 Birnbaum²⁴ seria o arquiteto do Congresso de Czernowitz, que proclamaria o ídiche como *uma* das línguas nacional-judaicas.

Palavras Finais

Hoje se encontra amplamente disseminada a percepção segundo a qual renascimento da língua hebraica e projeto sionista teriam sido sempre faces de uma mesma moeda. A leitura da imprensa sionista alemã, notadamente destes dois veículos que primaram pela exposição do debate, revela ter havido, ao menos no escopo temporal tratado, tentativas contundentes de fazer frente ao binômio hebraico-sionismo, tal como proposto pelos hebraístas. Os motivos do fracasso da proposta ídiche no interior do debate sionista em alemão podem ser entendidos a partir de uma leitura já clássica que salienta o alinhamento entre a rejeição da condição judaica humilhante em tempos de ataques antisemitas e o desejo de elaboração de uma nação genuína e original (em parte a partir dos pressupostos românticos, ou, mais especificamente herderianos), que encontraram na ‘restauração’ ou ‘reinvenção’ da língua hebraica seu símbolo.

O eminente sociolinguista e amante do ídiche, Joshua Fishman (1981) (que não concentra seus estudos no campo de língua alemã), dá um grande peso ao ‘descompasso’ temporal entre o idichismo, e mesmo o bundismo ou o autonomismo e aquilo que se propunha na Europa naquele momento histórico. Seria possível dizer que – mesmo tendo o sionismo comportado um belo debate democrático em seu princípio – o sentimento de urgência do qual estava impregnado não permitiu o desenlace pleno de uma ideia mais nova, não tão arraigada. A escolha do hebraico pelo sionismo esteve mais consonante, portanto, com o imaginário dos nacionalismos europeus, bem como, mais consonante com a ideia que não judeus faziam dos judeus²⁵.

Chama a atenção que os idichistas que se aventuraram no campo sionista traziam muitas vezes elaborações sofisticadas e inclusive argumentos baseados na pesquisa linguística, que são até hoje pouco conhecidos ou aceitos pelo grande público, que tende antes a raciocinar a partir de concepções românticas. Os exemplos trazidos neste artigo deixam entrever também que o discurso em torno da defesa do ídiche associado ao sionismo se encontrava possivelmente em uma fase mais inicial, pois seus porta-vozes não estavam unificados em torno de uma linha argumentativa comum. Politicamente um discurso propositivo mais heterogêneo tende a ser também menos eficiente. Como estabelecer uma relação entre ídiche com o alemão, que ao mesmo tempo tornasse interessante o fomento do ídiche, mesmo na Palestina, parece ter sido uma questão de difícil equação neste período. Entre os autores apresentados apenas Birnbaum superou este dilema ao desvencilhar-se do alemão para tecer seu discurso sobre o ídiche. Apenas para logo em seguida abandonar o sionismo.

RESUMO

Quando, no último quartel do século XIX, o Movimento Sionista surge na Europa Central e do Leste, o ídiche não era bem visto, tanto por judeus quanto por não-judeus. O hebraico, por sua vez, mesmo que não falado por séculos, emerge como poderoso símbolo do despertar na Nação. Nadando contra a corrente, alguns militantes sionistas de fala alemã acreditavam que o ídiche era a língua certa para a Nação renascida na Palestina. Artigos contra e a favor do *ídiche* apareceram na imprensa sionista alemã, nos seus dois de seus mais importantes jornais, *Ost und West* e *Die Welt*. O presente artigo tem como objetivo apresentar e discutir os argumentos prós e contra o *ídiche* trazidos pelos autores que publicaram nesses jornais no período crucial de 1899-1902, quando o confronto entre as duas línguas atingiu seu ápice em meio ao sionismo de fala alemã.

Palavras chave: Ídiche, Imprensa Sionista, Sionismo Alemão

ABSTRACT

When, in the last quarter of the XIX century, the Zionist Movement arouse in Central and Eastern Europe, the Yiddish language had a low status among Jews and non-Jews. The Hebrew language in its turn, even though not spoken for centuries, emerged as a powerful symbol for the reawakening of the nation. Swimming against the stream, some German-speaking Zionist militants believed Yiddish was the right language for a re-born Nation in Palestina. Both articles opposing and favoring Yiddish appeared in the German-speaking Zionist press, notably in two of its most important vehicles, *Ost und West* and *Die Welt*. The present paper aims to present and discuss the pro and contra Yiddish arguments brought about by authors who wrote to these publications in the crucial period of 1899-1902, when the confrontation between the two languages achieved its peak amidst German-speaking Zionism.

Keywords: Yiddish, Zionist Press, German Zionism

Notas

¹ De maneira sucinta é possível afirmar que Viena e Odessa (hoje Ucrânia, então Império Russo) formaram os mais importantes polos sionistas nas duas últimas décadas do século XIX. Para uma história do papel do Império Austro-Húngaro na gestação da moderna ideia do sionismo, ver GAISBAUER (1988).

² É importante levar em consideração a imprecisão do termo “leste europeu” quando se trata de abordar a clivagem entre “judeus alemães” e “os demais judeus ashkenazitas”. Wolff (1994), por exemplo, analisa as implicações simbólicas de um “vago leste europeu”, descrito a partir de um “ocidente” mutável e pouco generoso. Em relação à questão linguística, segundo Weinreich, no ano de 1897, precisamente o ano de inauguração do Congresso Sionista em Basileia, 97,96% dos judeus vivendo no Império Russo afirmavam ser o ídiche sua língua materna (apud GROSSMAN:2000:24). Mesmo para discussões posteriores neste mesmo artigo, faz-se necessário ter em mente que ao final do século XIX os judeus ashkenazitas respondiam por quase 90% de todos os judeus no mundo (KARADY: 2000:17) e que o subgrupo dos judeus alemães representava apenas 1,25% da população alemã na primeira metade do século XIX, momento a partir do qual seu peso demográfico em relação ao total de judeus e ao total de alemães apenas declinou (GROSSMAN: 2000:75). A ínfima significância demográfica deste grupo contrastava, porém,

como o peso simbólico que haviam adquirido ao longo do tortuoso processo de incorporação à nação alemã.

³ Compare-se VOLKOV: 2001: 92-93.

⁴ ‘*A Guerra das Línguas*’ foi o termo cunhado por Asher Ginzberg, o maior expoente da imprensa hebraica do primeiro quartel do século XX. Ginzberg, que entrou para a História sob o seu pseudônimo de Achad Ha Am (‘Um do Povo’, em hebraico) referia-se no artigo de mesmo nome publicado em 1910 em seu periódico *Ha Shiloach* (‘O Envio’ em hebraico) à disputa entre o ídiche e o hebraico para tornar-se língua nacional judaica. Já para o autor Hillel Halkin (2002) a *Guerra das Línguas* tem o sentido empregado neste artigo: de disputa entre o ídiche e o hebraico aproximadamente de 1890 a aproximadamente 1940 para se tornar a língua prioritária do judaísmo em vários pontos do globo, abarcando movimentos como sionismo, mas também bundismo, autonomismo e mesmo grupos fora destes movimentos.

⁵ O bundismo foi um movimento fundado em 1897 no Império Russo, no mesmo ano, portanto, do Primeiro Congresso Sionista. Com o nome completo de ‘*Algemeyner Yidisher Arbeiter Bund*’ ou ‘Federação Geral dos Trabalhadores Judeus’ em ídiche, foi um importante componente da social-democracia russa. O Bund reivindicava a autonomia cultural judaica. Mesmo depois de sua autodissolução em 1921 seu legado continuou a influenciar a esquerda judaica em todo o mundo. A princípio o Bund não tinha uma relação privilegiada com o ídiche, mas ambos passaram a associar-se ainda no começo do século XX.

⁶ No original, ‘Der Jargon’. In: *Die Welt*, número 7, 1899. Infelizmente não foi possível levantar a história de vida, filiação e nome original do autor, que escreveu sob o pseudônimo de V. Tag. Ainda que Tag não seja proveniente do leste europeu, com apoio na bibliografia é possível afirmar que ele representou uma opinião clássica dos judeus ilustrados desta porção europeia.

⁷ „Er ist von lässigen, zerfahrenen Charakter; Die böse Noth, Die Abenteuer und Zufälle unter denen er geworden, haben ihn zu dem gemacht, was er ist, zu einem Clown unter den Sprachen (...)“

⁸ Tradução minha de: “Wo einmal das Prinzip moderner Bildung Aufnahme gefunden hat, dort tritt der Jargon immer mehr im Hintergrund.“

⁹ „Freilich werden wir nie vergessen, dass sie selbst (Die verschiedenen Jargon’ gennante dialecte) ein Stück historischer Angleichung an die Umgebung, dass heisst, Assimilation, bilden“.

¹⁰ ‘Der Deutsch-jüdische Jargon und seine Literatur’ in: *Ost und West*, número 3, 1901.

¹¹ Tradução minha de: “In seinen Werken lacht und weint, ächzt und jauchzt die Jüdische Volksseele“.

¹² Tradução minha de: „Sie glaubten (Die Intelligenz), auch eine Sprache leicht wie ein Kleid ablegen zu können“.

¹³ Tradução minha de: „Wenn man es als selbstverständlich voraussetzt, dass die Sprache der Zukunft in einem etwaigen zukünftigen jüdischen Staatswesen nur die Hebräische sein kann, so ist das eine trockene, rationalistische Auffassung ohne psychologische Vertiefung. Eine Sprache kann nicht gemacht werden und muss gedeihen wie alles organische“.

¹⁴ ‘Die Ausländerfrage in Deutschland’. In: *Ost und West*, número 5, 1902.

¹⁵ O autor refere-se à franca simpatia que os alemães expressaram pelos bóeres durante a guerra que ficou conhecida como ‘Guerra dos Bóeres’, na África do Sul.

¹⁶ Tradução minha de: „Ich spreche es mit vollem Bewusstsein aus: diese jüdische Proletarier des Ostens sind meistens mehr deutsch als die Buren und die Holländer. Sie verstehen unsere Sprache, und auch wir verstehen sie, denn sie sprechen ja deutsch, ein schlechtes, verdorbenes, aber doch deutsch. Ja, sie waren Jahrhunderte die Hüter der deutschen Kultur in den slavischen Ländern, sie haben das Deutsch als teure Tradition von Generation auf Generation bewahrt.“

¹⁷ No original: „Man sollte ihnen daher den kurzen Aufenthalt in Deutschland möglichst angenehm machen. Sie können nachher die besten Träger der deutschen Kultur in ihrem Vaterlande werden, denn sie haben Deutschland das Höchste zu verdanken, ihre Bildung. Es ist daher klug und vornehm, wenn man ihnen Liebe erweist und keine Bitterkeit in ihnen hervorruft“ (pg. 311).

¹⁸ Trata-se dos artigos ‘Über Jargonliteratur’ (‘A respeito da literatura em jargão’) in: *Die Welt*, número 14, de 1902 e de sua continuação ‘Weiteres über die Jargonliteratur’ (Mais a respeito da literatura em jargão) in: *Die Welt*, número 26 também de 1902. O segundo artigo pode ser lido como uma continuação do primeiro.

¹⁹ Tradução minha de: „das Hebräische aber taucht nicht unter, und wenn man jahrelang sich nicht damit beschäftigt, wächst es doch gewaltig in uns aus, weil es eine Macht für sich ist, die ohne unser hinzuthun sich fortlebt und gedeiht.“

²⁰ Tradução minha de: “Dass der Jargon bei uns ‘Jüdisch’ heisst, dass die meisten in ihrer frommen Naivität glauben, dass Moses, Abraham und alle Väter jüdisch geschprochen haben, lässt doch tief blicken. Wie weit diese Sprache in uns gedrunge ist, lässt auch schon das bekunden, dass wir alle der germanischen Cultur viel näherstehen, als der slavischen und romanischen, dass die Juden in der Deutschen Sprache viel mehr geleistet haben, als in irgend einer anderen.“

²¹ No original: “Hebräisch und Jüdisch”. In: *Ost und West*, número 7, 1902. Traduzo ‘jüdisch’ por ‘judaico’ para sublinhar o significado da denominação ainda não muito comum no campo sionista, em contraste com os mais recorrentes “Jüdisch-deutsch” (judeo-alemão) e Jargon (que traduzo por jargão, para manter a especificidade histórica da palavra, mas que poderia ser traduzido por “dialeto”). “Jüdisch” equivale ao ‘ídiche’ de hoje. .

²² A mesma estratégia argumentativa é usada por Harshav no começo de seu livro ‘O significado do ídiche’ (1993).

²³ Tradução minha de: „Es ist wahr: der grösste Teil der Wörter stammt aus dem Deutschen und die Flexion ist deutsch . Fast alle übrigen Vokabeln, namentlich fast alle Bezeichnungen für die Begriffe des höheren geistigen Lebens sind hebräisch, auch der Satzbau ist zum Teil hebräisch; schliesslich nehmen slavisch und anderssprachige Wörter und Eigentümlichkeiten einen beträchtlichen Raum ein. Doch Alle diese Flüsse und Bäche, die aus verschiedenen Weltgegenden herniederfließen, vereinigen sich zu einem mächtigen, inhaltlichen Strom. Das Sprachbild des jüdischen ist ein eigenes, früher nicht dagewesenes, der Geist des Jüdischen ist ein neuer, einheitlicher.“

²⁴ Birnbaum apresenta uma trajetória ímpar, que vai de cofundador do sionismo e depois do autonomismo até à conversão à ortodoxia judaica e a negação da modernidade que impulsionou os seus passos anteriores. Mesmo durante esta última fase jamais abandonou a causa ídiche, que passou a ver como um instrumento de resistência ao mundo moderno, precisamente o oposto do que fez no artigo aqui tratado. Para uma análise de seu movimento no contexto da ‘Guerra das Línguas’, ver: FISHMAN:1981:9-10.

²⁵ Questão esta abordada, entre outros, por VOLKOV:2001.

Fonte Primária

Os periódicos sionistas digitalizados que foram base para este trabalho encontram-se no sítio www.compactmemory.de. A referência específica dos artigos analisados consta nas notas de rodapé. A grafia da transcrição corresponde ao original em alemão que é, portanto, datado.

Bibliografia

BARKAI, Avraham. *Hoffnung und Untergang. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.* Hamburgo: Christians, 1998. (tradução minha: Esperança e derrocada. Estudos sobre a história judaico-alemã dos séculos 19. e 20.).

BRENNER, Michael. *Geschichte des Zionismus.* Munique: Beck, 2002. (trad. minha: história do sionismo).

FISHMAN, Joshua A. (org.) *Never say die! A thousand years of Yiddish Life and Letters*. Hague: Mouton, 1981.

GAISBAUER. *Davidstern und Doppeladler*. Viena: Böhlau, 1988. (trad. minha: Estrela de David e dupla águia).

GELBER, Mark H. Die Begriffe der jüdischen und der deutschen Kultur und ihre Differenzierung in der frühen deutsch-zionistischen Presse. In: **NAGEL, Michael** (org.) *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung: Deutsch-jüdische Zeitungen und Zeitschriften von der Aufklärung bis zum Nationsozialismus*. Hildesheim, Zurique, New York. Georg Olms Verlag, 2002. (Tradução minha do título do livro: os conceitos da cultura judaica e alemã e a diferenciação entre elas na jovem imprensa sionista alemã).

GROSSMAN, Jeffrey A. *The Discourse on Yiddish in Germany: from the enlightenment to the second empire*. Rochester: Camden House, 2000.

HALKIN, Hillel. (2002) *The Great Jewish Language War Yiddish vs. Hebrew*. Disponível em: <http://www.commentarymagazine.com/archive/digitalarchive.aspx?st=advanced&By=Hillel%20Halkin>. Acesso em 17.11.2008

HARSHAV, Benjamin. *O significado do Ídiche*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.

KARADY, Victor. *Los judíos en la modernidad europea. Experiencia de la violencia y utopía*. Madri: Siglo XIX de editores de España, 2000.

VOLKOV, Shulamit. *Das Jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays*. (Tradução minha: O projeto judeu da modernidade. Dez ensaios.) Munique: Beck, 2001.

WOLFF, Larry. *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization in the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

Observações Preliminares sobre a Literatura Enóquica

Encontrada no Oásis de Turfan *

Vicente Dobroruka

1. Introdução

A figura de Enoch apresenta um fascínio todo especial, que deve ter sido ainda maior no período formativo do judaísmo (aprox. 300 AEC - 100 EC); tal encanto gerou um *corpus* literário considerável, mas que, em última análise, revelou-se um “beco sem saída” teológico para o futuro do judaísmo, especialmente após o sucesso da pregação paulina e do fracasso das insurreições de 67, 115 e 132 EC.

Do lado fascinante, temos uma origem curiosa e bastante curta: Enoch aparece apenas duas vezes na Bíblia hebraica, que os cristãos chamariam de Antigo Testamento. Em Gn 5:18-24, lemos:

Quando Jared completou sessenta e dois anos, gerou Henoc¹. Depois do nascimento de Henoc, Jared viveu oitocentos anos e gerou filhos e filhas. Toda a duração da vida de Jared foi de novecentos e sessenta e dois anos, depois morreu.

Quando Henoc completou sessenta e cinco anos, gerou Matusalém. **Henoc andou com Deus.** Depois do nascimento de Matusalém, Henoc viveu trezentos anos e gerou filhos e filhas. Toda a duração da vida de Henoc foi de trezentos e sessenta e cinco anos. **Henoc andou com Deus, depois desapareceu pois Deus o arrebatou.** [grifos meus]

Temos aqui o cerne da lenda em torno de Enoch e o núcleo em torno do qual seu ciclo apocalíptico seria constituído: ele vive menos do que os demais patriarcas antediluvianos, mas 365 é um número perfeito (o número de dias do ano solar); e duas vezes diz-se que Enoch caminhou com Deus (Gn 5:22 - אחרי את־האלהים הנוך ויתהלך - ou seja, esteve na presença divina, algo raro, perigoso e tabu). Ao final da passagem diz-se que ele não apenas andou com Deus, mas que foi arrebatado por Ele -

(אלהים: אתו כִּי־לָקַח וַאֲיַנְנוּ אֶת־הָאֱלֹהִים הַנוּךְ וַיִּהְיֶה)

A outra passagem bíblica em que Enoch é mencionado é 1Cr 1:3:

Origem dos três grandes grupos - Adão, Set, Enosh, Cainã, Malaleel, Jared, Henoc, Matusalém, Lamec, Noé, Sem, Cam e Jafé.

Aqui temos apenas uma repetição da genealogia anterior. A tradição enóquica deve ter surgido a partir da “exegese extravagante” de Gn 5, ou seja, da segunda genealogia bíblica (7 gerações, também um número simbolicamente perfeito; a outra genealogia, de Gn 4:1;2-17-22 fala em 5 gerações)².

As duas matrizes da apocalíptica judaica estão representadas, portanto, por Daniel (que faria carreira longa no cristianismo com uma produção apocalíptica imensa e ainda maior e mais bem preservada que a enóquica³) e por Enoch - na “exegese extravagante” que daria como frutos iniciais o texto que seria conhecido como *Livro etiópico de Enoch* (por ter sido preservado em etiópico) e os fragmentos da caverna 4 de Qumran entre os Manuscritos do Mar Morto⁴. Textos posteriores que seguiram o filão das “viagens” de Enoch junto a Deus incluem o misterioso *Apocalipse eslavônico de Enoch* (2En⁵) e o erroneamente denominado *Apocalipse hebraico de Enoch* (3En)⁶.

Além desses textos relativamente completos, há referências importantes no texto cristão *Apocalipse de Elias* (ApEl), em duas oportunidades: não por acaso, em ambas (ApEl 4:7; 5:32) Enoch terá papel ativo no final dos tempos, e virá juntamente com Elias em ambas as passagens (lembramos que Elias também insere-se numa tradição de “arrebatamento” por oposição à morte (2Rs 2:1: “**Elias é arrebatado ao céu e Eliseu lhe sucede** - Eis o que aconteceu quando Iahweh arrebatou (בהעלות) Elias ao céu no turbilhão...”).

Na literatura rabínica, após o séc.III EC encontramos referências judaicas novas a Enoch somente no Talmud da Babilônia (*Bereshit Rabbah*); naturalmente, os *targumim* também falam de Enoch sem acrescentarem muito à exegese corrente.

2. Enoch fora da tradição judaica

Com tudo o que foi dito acima, é de se supor - com alto grau de certeza - que Enoch gozou por muito tempo de imensa popularidade, e que esta diminuiu apenas em função do desinteresse dos textos enóquicos pela lei mosaica⁷, ponto fulcral do judaísmo emergente da crise de 67 EC.

Tal popularidade explica-se apenas se levarmos em conta elementos fora do judaísmo exílico (suas origens antiquíssimas, a numerologia associada a Enoch etc.) e, após o séc.I EC, se estudarmos a *apropriação* da figura de Enoch por outras tradições religiosas.

Para o primeiro tema, a origem mesopotâmica da figura de Enoch parece inquestionável: a assimilação pelos judeus da figura de Enmeduranki, rei lendário sumério e que apresenta várias semelhanças com Enoch, é notória⁸.

Enoch aparece sempre como personagem ligado às viagens ao Além; a “exegese extravagante” de que falei acima diz respeito precisamente a esse ponto. 1En, por ser o texto enóquico mais antigo conhecido em sua forma completa (mas ao mesmo tempo que apresenta várias camadas redacionais e problemas de datação), é notável também por relacionar-se a outro mitema encontrado por todo o Antigo Oriente Próximo - o dos anjos rebeldes que mantêm intercurso com as filhas dos homens. Novamente, o texto de Gn 6 é curto, inconclusivo e propenso à exegeses fantásticas.

Quando os homens começaram a ser numerosos sobre a face da terra, e lhes nasceram filhas, os filhos de Deus viram que as filhas dos homens eram belas e tomaram como mulheres todas as que lhes agradaram. Iahweh disse: ‘Meu espírito não se responsabilizará indefinidamente pelo homem, pois ele é carne; não viverá mais que cento e vinte anos’. Ora, naquele tempo (e também depois), **quando os filhos de Deus se uniam às filhas dos homens e estas lhes davam filhos, os Nefilim habitavam sobre a terra; estes homens famosos foram os heróis dos tempos antigos.**

A “maldade” dos anjos e de seus descendentes não fica clara, em absoluto, em Gn 6; sabe-se apenas que foi suficiente para fazer Deus destruir a Criação por meio do Dilúvio. Mas em 1En 6-9 sua maldade é esmiuçada e constitui-se, de certo modo, em “mito criador”: ao ensinarem certas artes aos homens, os anjos rebeldes tornaram-se os geradores não apenas dos “Gigantes” (seus filhos com as mulheres), mas também os promotores da cultura frente à natureza.

Todavia, há uma outra ligação entre Enoch e os textos maniqueus: no *Compêndio (Kitāb al-Fibrīst)*, do fim do séc.X EC, Ibn al-Nadīm, temos um longo discurso sobre o maniqueísmo que foi endossado pelas descobertas mais recentes de textos dos próprios maniqueus. Al-Nadīm discute Gn 2-4 (lembramos da outra genealogia, na qual Enoch - talvez outro de mesmo nome - é filho de Caim) justificando ter sido um dos “anjos” (ال صنديد) quem levou Eva a seduzir Adão. Isto relaciona-se com as artes de sedução ensinadas pelos mesmos em 1En 7:1-2:77 - “E

eles [os anjos corruptos] ensinaram [às mulheres] encantamentos e feitiços, e lhes mostraram como cortar árvores e raízes”⁹.

Enoch, em 1En 13-15 tenta interceder pelos anjos caídos em desgraça, sem sucesso; mas esta é apenas uma das 5 seções de 1En, e apenas parte da tradição enóquica de viagens ao Além. Enoch não obtém sucesso em sua tentativa de interceder pelos pecadores em desgraça (como também ocorre noutra apocalipse judaica, o *Quarto livro de Esdras* ou 4Ezra), mas estabelece um vínculo duradouro com a angelologia do Antigo Oriente Próximo e, através dos “Gigantes”, tanto com a cosmogonia judaica como com a maniqueísta.

Todavia, este artigo dedica-se a um uso menos conhecido, mas muito instigante da figura de Enoch - sua apropriação nos fragmentos maniqueus de Turfan.

3. Os fragmentos de Turfan e sua relevância para o estudo da história das religiões

O oásis de Turfan, ao norte da China atual e na parte norte do que viria a ser chamado de “Rota da Seda”, constituiu desde princípios da era cristã importante ponto de apoio aos viajantes na rota supracitada. Durante o Período Tang (618-907 EC) foi especialmente importante o intercâmbio comercial com os mercadores sogdianos (em sua maioria seguidores do mazdeísmo), e os uígures estabeleceram, ao menos entre suas elites governantes, o maniqueísmo como religião oficial ao governarem Turfan no séc.IX EC.

O grosso das inscrições de Turfan (cujas escavações principais ocorreram entre 1902-1914) data dos sécs.IX-X¹⁰; em grande medida são versões de outros textos em siríaco, mas alguns são originais ou provêm de outras fontes que desconhecemos.

Quanto aos judeus, sua atividade proselitista no centro da Ásia é fascinante e bem conhecida; já em At 2:9 se falava em judeus na Pérsia. A história do reino dos khazares, o único Estado judeu após a queda do Templo em 70¹¹, tornou-se também popular com o trabalho de Arthur Koestler¹².

4. Enoch no maniqueísmo

O peso do maniqueísmo na região foi imenso e, entre as várias opções soteriológicas sincréticas oferecidas pelo Oriente após o séc.II EC, o maniqueísmo afigura-se como uma das melhor sucedidas: perdurou como religião por pelo menos 1.300 anos¹³, da costa do Atlântico até a costa do Pacífico. Entre os locais onde o maniqueísmo encontrou solo mais fértil para sua

propagação, encontra-se o centro da Ásia, até a invasão mongol provavelmente a região com maior variedade religiosa no mundo¹⁴.

Uma biografia de Mani (216-276 EC) seria despropositada aqui¹⁵. O que importa no escopo deste artigo é relacionar os fragmentos enóquicos de Turfan ao sistema apocalíptico maniqueu; neste sentido espero também contribuir para a discussão em torno da autenticidade da “lista de apocalipses” maniqueus¹⁶. Quanto à utilização inadvertida do nome de Enoch por parte dos maniqueus, é uma hipótese que também pode ser descartada: quer se trate de uso efetivo (i.e. com conhecimento de causa do texto bíblico de Gn 5) ou apenas da inserção numa linhagem “simbólica”, a presença de Mani entre os fragmentos de Turfan não pode ser confundida com a de qualquer outra divindade ou “herói” apocalíptico¹⁷.

Um dos problemas mais sérios referentes ao uso de Enoch pelos maniqueus diz respeito à língua original: a esse respeito, a análise de Henning é sintomática do que se sabia do maniqueísmo antes da descoberta do *Codex Mani*:

É notável que Mani, criado numa província persa na qual passou a maior parte de sua vida, e cuja mãe pertencia a uma família parta famosa, não tenha feito uso da tradução mitológica iraniana. Não se pode mais duvidar que os nomes iranianos como Sām, Narīmān, etc., que aparecem nas versões persa e sogdiana do ‘Livro dos Gigantes’ não surjam na edição original, escrita por Mani em siríaco¹⁸.

O peso dessa afirmação deve ser levado em conta quando se pensa que tanto o maniqueísmo quanto o budismo mostram-se bem representados pelos textos partos em Turfan¹⁹, bem como por textos em sogdiano das três grandes religiões missionárias na área²⁰, já que na área o sogdiano era a *lingua franca*.

Mas o primeiro fragmento enóquico a ser analisado aqui não está em sogdiano, mas em túrquico: trata-se do TM423d, parte do “Livro dos Gigantes” composto (aparentemente) por Mani e que depende claramente do Enoch judaico. Enoch é citado aqui como um “Buda” (*burxan*), quando o usual para maniqueus da área seria o túrquico *frīšti* ou o *pahlavi frēstag* (ambos significando “mensageiro” ou “apóstolo”)²¹. Outra transposição interessante é a que diz respeito ao Monte Hermon na Palestina, aqui “transplantado” para a Ásia Central (torna-se o Monte Kögman). O termo deve ter vindo diretamente do siríaco ou do grego (não há versão parta para esse texto²²), o que torna a transposição direta do “budato” para Enoch ainda mais interessante.

De modo geral a evidência documental para Enoch em Turfan é muito fragmentária - mas as referências são suficientes para relacioná-lo de modo inequívoco ao tema dos “Gigantes”.

O fr.B (na organização proposta por Henning e na de Bang²³), de origem uigur, refere-se a Enoch, “filho de Virōgdād” (i.e. Baraq’el, cf. 1En 6:7), nos seguintes termos:

[pág.1]: ‘Ó filho de Virōgdād, teus negócios são lamentáveis [?]. Mais do que isso [não] deves ver Não morra prematuramente agora, mas volte rapidamente deste ponto’. E novamente, além dessa voz, ouvi a voz de Enoch, o apóstolo, vinda do sul, sem, no entanto, vê-lo. Chamando-me pelo nome com carinho, falou. E daí para baixo [vacat] [...].

[pág.2]: [...] ‘pois a porta fechada do Sol²⁴ irá se abrir, a luz do Sol e seu calor descerão e incendiarão tuas asas²⁵. Você vai queimar e morrer’, ele disse. Tendo ouvido essas palavras bati minhas asas e ganhei os ares rapidamente. Olhei para trás: a aurora [vacat], e com a luz do Sol surgiu detrás dos montes Kōgman. E novamente uma voz veio do alto. Trazendo a ordem de Enoch, o apóstolo, ela dizia: ‘Eu te chamo, filho de Virōgdād²⁶, [vacat], eu sei [vacat] a sua direção [vacat] [...].

O trecho lembra fortemente, se não for propriamente uma releitura, a negativa quanto à intercessão de Enoch em favor dos anjos caídos após 1En 15; todo o episódio renderia frutos na teologia maniquéia uma vez que, na perspectiva de Mani, nada de mal poderia vir de Deus, e portanto o episódio da queda dos anjos é especialmente propício a especulações teológicas²⁷.

Um trecho ainda mais fragmentado, mas que faz referências igualmente claras ao tema dos *nefilim* e da intercessão enóquica de 1En, é o fragmento “D” de Henning, em *pahlavi*:

[vacat] fora [vacat] e [vacat] à esquerda [vacat] leu o sonho que vimos. Então Enoch assim [vacat] e as árvores que brotaram, esses são os Egrēgoroi e os gigantes nascidos das mulheres. E [vacat] sobre [vacat] tirou [vacat] sobre [vacat] [...].

Aqui vemos novamente o tema dos gigantes nascidos das mulheres e ainda o dos *Egrēgoroi* (“vigilantes”), aos quais Mani refere-se em aramaico no texto acima (boa parte do vocabulário *pahlavi* consiste de “arameogramas”, i.e. palavras escritas em aramaico, mas lidas em persa - p.ex. מלך, “rei”, lido como *shab* em persa). No caso, para “demônios”, os “vigilantes” de 1En denominados de εγρηγοροι (deduz-se pelos textos cópticos), temos o aramaico ܩܘܠܐ, i.e., “terror” ou, pelo contexto, que inspira terror.

O acréscimo dos *Egrēgoroi* aos *nefilim* pode ser explicado em termos da confusão no uso da linguagem feita por Mani: *nefilim* é etimologicamente distinto de *nefāl* (ἐκτρωμα), “aborto”. Numa fórmula de abjuração maniquéia gigantes e “abortos” são referidos conjuntamente, daí a possível duplicidade dos termos.

Por fim, no fragmento TiiS20, em escrita sogdiana e conteúdo semelhante ao da *Kephalaia*, temos uma referência a *Šahmīzād* (talvez *Semyaza*, um dos anjos caídos por quem Enoch tenta interceder em 1En 8:3) e sua prole - um deles, *Ohya* tem sua tradução para o sogdiano, “*Sābm*, o gigante”; seu irmão é *Ahya*, em sogdiano *Pāt-Sābm* [“o que está com *Sābm*?]. Referências esparsas são encontradas também no fr. Q em cóptico referindo-se ao “sábio Enoch” e numa homilia recolhida por Polotsky, de modo ainda mais fragmentário, aos “[...] anos de Enoch [...]”²⁸.

Os fr. M299a e M625c também tratam de Enoch num contexto maniqueu com coloração budista: o termo túrquico *burxan xonug* significa, nesses fr., “profeta Enoch” (*pablavi bunug*).

Por fim, deve-se levar em conta a relação desses fr. da Ásia Central não apenas com 1En, a versão mais completa do mitema judaico, mas também com os fr. em aramaico da caverna de Qumran.

Os fragmentos aramaicos de 4Q (caverna 4 de Qumran) compõem-se de 11-15 fr., dos quais nenhum trata do chamado “Livros das parábolas” (1En 37-71)²⁹. Esses pedaços de texto, juntos, correspondem a quase 50% do texto etiópico ou grego de 1En³⁰. De todo modo, por mais tardia que se pretenda a datação dos textos enóquicos ligados a 1En, ao final do séc.II EC sua tradição já estava bem estabelecida - e com divulgação ampla, o que torna ainda mais fácil sua apropriação por Mani.

Convém ainda lembrar que a filiação estabelecida no fr. TiiS20 vincula-se de modo claro a outros fragmentos dos Manuscritos do Mar Morto: um trecho de 6Q8 e, também, de 1Q23, 1Q24 e 2Q26 - uma citação “velada” aos “gigantes” parece manifestar-se no *Documento de Damasco*, este bem conhecido antes mesmo da descoberta dos Manuscritos do Mar Morto (CD 2:18).

Para uma visão mais abrangente da edição dos fr. da caverna 4 ligados explicitamente ao tema dos “gigantes”, cf. o artigo de Milik que os relaciona de modo claro aos fragmentos de Turfan³¹. O ponto principal da argumentação é que a Antigüidade atestada pelos fragmentos aramaicos limita a “originalidade” dos textos enóquicos de Turfan, mas não a “exegese extravagante” que deles se faz novamente - só que desta vez, com viés maniqueu.

Como último paralelo, lembremos da passagem de Jorge Syncelos, em sua *Cronografia*: a punição que irá abater-se sobre os gigantes e seus filhos encontra paralelo virtualmente idêntico no fr. I de Henning³².

Conclusão

O uso de Enoch na tradição maniquêia atestada em Turfan não pode deixar de interessar ao estudioso do judaísmo oriental: se o futuro da literatura enóquica mostrou-se comprometido duplamente pelo desinteresse pela lei mosaica, de um lado, e de outro, por sua apropriação pelo cristianismo nascente, os fragmentos de Turfan revelam uma utilização extravagante, mas não incoerente em relação à doutrina maniquêia.

Mani reconhecia três líderes religiosos como seus antecessores diretos, segundo o testemunho de Al-Bīrūnī em sua *Cronologia: Zoroastro, Buda e Jesus*³³. A comparação com textos maniqueus como a *Kephalaia* torna tal questão fora de dúvida, mas é preciso levar em conta que, além de sua posteridade cristã, Enoch teve ampla utilização na cosmogonia maniquêia, tanto em função do tema da queda dos anjos como no da genealogia de Seth - ou seja, reencontramos numa escala da “Rota da Seda” alguns fios do tecido (mal) entrelaçado entre Gn 4-6.

RESUMO

Este artigo trata de aspectos menos conhecidos do “herói apocalíptico” Enoch, na forma em que ele se manifestam em alguns fragmentos encontrados no oásis de Turfan, na Ásia Central. Enoch mostra-se aqui, talvez mais do que noutros textos (muito antigos, como os de suas origens sumérias, ou talvez posteriores aos fragmentos de Turfan, como o *Apocalipse eslavônico de Enoch* - 2En), personagem apto à apropriação sincrética por excelência. Muito do Enoch maniqueu, nos fragmentos de Turfan, diz respeito à sua associação com Buda ou mesmo com Jesus; tal fato nos aponta para a extrema versatilidade da pregação missionária maniqueia, em especial na Sogdiana, onde os uigures (ou pelo menos seus líderes) converteram-se ao maniqueísmo. Outro aspecto que o Enoch dos fragmentos de Turfan nos ajuda a determinar é aquele relacionado à extrema variedade de religiões encontradas ao longo da chamada “Rota da Seda” até a invasão mongólica e, talvez, até o séc.XV EC. De região no planeta com maior variedade religiosa (e de combinações improváveis entre elas, como o maniqueísmo associado a religiões locais - o budismo e o taoísmo entre elas) transformou-se na região mais uniformemente islamizada. O Enoch encontrado nos fragmentos é ainda o personagem semítico e desenvolvido nos apocalipses judaicos (notadamente nos fragmentos aramaicos dos Manuscritos do Mar Morto), mas traduzido para uma linguagem mais apta ao proselitismo.

Palavras-chave: Judaísmo helenístico, Literatura apocalíptica, Sincretismo religioso na Antigüidade

ABSTRACT

This article deals with less known aspects of the “apocalyptic hero” Enoch, as he appears in the Turfan fragments. Turfan, an oasis in Central Asia, provides a lot of information regarding the possibilities of syncretistic appropriation of Enoch by other religious missionaries, retaining his versatility throughout - from Sumerian origins to texts arguably later than the Turfan fragments, like the *Slavonic apocalypse of Enoch*, or 2En. Enoch remains a character most apt to syncretistic appropriation. Much of that story is told us by the Turfan fragments, which displays associations with Buddha and even Jesus` crucifixion with *nirvana*; this points us to the extreme versatility of Manichaean missionary activity, especially in Sogdian where the Uighurs (or their leaders, for that matter) converted to Manichaeism. Another aspect to be taken into account in the Enochic fragments from Turfan is that related to the extreme variety of religions to be found alongside the so-called “Silk Road” up to, and possibly after, the Mongol invasion. From the region on Earth displaying the most astonishing religious diversity it became the most uniformly Islamicized. The figure of Enoch, as found in the Turfan fragments, is still the Semitic character found and developed in the Aramaic fragments in the Dead Sea Scrolls, but translated into a language more prone to proselytism.

Keywords: Hellenistic Judaism, Apocalyptic literature, Religious syncretism in Antiquity

Notas:

* Para as citações bíblicas utilizei a Bíblia de Jerusalém (São Paulo: Paulus, 1985), cotejada com os trechos em grego do software *BibleWorks* 7.0. Para os textos clássicos utilizei as edições da Loeb Classical Library e, para a única referência aos Manuscritos do Mar Morto, a edição inglesa de Geza Vermès. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin, 1997. As demais fontes encontram-se listadas conforme aparecerem ao longo do capítulo. Os pseudepígrafos em geral foram citados a partir da edição de James H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983-1985. Vol.1 (OTP 1).

¹ Peço desculpas pela dupla utilização de “Henoc” e “Enoch”: a primeira grafia tornou-se mais comum na língua portuguesa, sem que eu veja aparente sentido nessa transliteração. Todavia, ao citar textos bíblicos em português mantive o termo tal como aparece, mas usarei “Enoch” no restante do artigo. Obviamente, trata-se do mesmo personagem (הנוך).

² James VanderKam. *Enoch, a Man for All Generations*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995. P.1.

³ Lorenzo DiTommaso. *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*. Leiden: Brill, 2005; James VanderKam. *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1984 e principalmente Stephen B. Reid. *Enoch and Daniel. A Form Critical and Sociological Study of Historical Apocalypses*. Berkeley: BIBAL, 1989.

⁴ Para o texto etiópico utilizei a tradução de Ephraim Isaac. “1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch (Second Century B.C. - First Century A.D.) em OTP 1 cotejada com a edição crítica de Michael Knibb. *The Ethiopic Book of Enoch: a New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Oxford / New York: Oxford University Press, 1978 (2 vols.); para os fragmentos dos Manuscritos do Mar Morto, além da edição de Vemès, cf. Józef T. Milik. *The Books of Enoch: Aramaic fragments of Qumrân Cave 4*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

⁵ “Misterioso”, pois todo tipo de autoria e datação já foi proposto para o texto - não se pode provar se é de origem cristã ou judaica, e para sua origem cogitou-se de tudo, da própria Rússia do séc.XIV EC até a Alexandria do séc.II AEC. Uma boa introdução aos muitos problemas colocados pelo texto de 2En encontra-se em Francis I. Andersen. “2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch (Late First Century A.D.). A new translation and introduction” in: OTP 1.

⁶ O “Livro da ascensão do Rabi Ishmael”, nome verdadeiro de 3En, raramente é utilizado para referir-se ao texto, possivelmente por razões comerciais - já que Enoch também desempenha um papel preponderante nesse texto, torna-se mais “natural” inseri-lo num “ciclo enóquico” que inclui 1 e 2En. Tal confusão deliberada teve início com a edição de Hugo Odeberg. *3 Enoch; or, The Hebrew book of Enoch*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

⁷ VanderKam, op.cit., “Preface”.

⁸ Wilfred G. Lambert. “Enmeduranki and related matters” in: *Journal of Cuneiform Studies* 21, 1967.

⁹ John C. Reeves. “Manichaica Aramaica? Adam and the magical deliverance of Seth” in: *Journal of the American Oriental Society*, 119, (3). 1999. P.433. Cf. ainda Werner Sundermann. “Mani’s *Book of the Giants* and the Jewish books of Enoch: a case of terminological difference and what it implies” in: Shaul Shaked e Ammon Netzer (eds.). *Irano-Judaica III*. Jerusalém: Bem-Zvi Institute, 1994. Pp.40-48.

¹⁰ Foltz, op.cit. p.68.

¹¹ Isso se não contarmos a “conversão” da casa real de Adiabene de que fala Josefo nas *Antigüidades judaicas* 20.15-97. Todavia, a região parece ter recaído sob o controle sassânida em pouco tempo. Ao mesmo tempo, Josefo fala da conversão da *casa real*, o que faz supor uma grande quantidade de judeus na região, mas assemelha-se mais ao episódio dos uigures com o maniqueísmo do que propriamente com a criação de um Estado judeu independente, como o reino dos khazares.

¹² Arthur Koestler. *Os khazares. A 13ª. tribo e as origens do judaísmo moderno*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2005.

¹³ Sam Lieu. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Manchester: Manchester University Press, 1985. P.6. Em comunicação privada, o Prof. Lieu comentou o achado de documentos policiais datados do começo do séc.XX e ligados à “Revolta dos Boxers” em que ainda se encontram queixas contra os maniqueus remanescentes, e apresentam queixas quanto à destruição da propriedade privada durante a revolta.

¹⁴ Tal variedade acompanhava, de modo geral, a chamada “Rota da Seda”; sua transformação na região uniformemente islâmica que é hoje ocorreu paulatinamente e mais pelas vantagens comerciais decorrentes da conversão ao Islã do que em função das guerras sucessivas. A atividade missionária acompanhava o comércio de longa distância, tanto com relação a cristãos, maniqueus, judeus, budistas ou muçulmanos (sendo estes os principais grupos religiosos ao longo da rota). Cf. Richard Foltz. *Religions of the Silk Road*. New York: St. Martin’s Griffin, 1999. Pp.62; 89-94 e Kato Kyuzo. “Cultural exchange on the ancient Silk Road” in: *Senri Ethnological Studies* 32, 1992. O próprio Mani teria alegado, no fragmento de Turfan M5794, que sua religião seria melhor do que as antecessoras já que incluiria os seus aspectos positivos (cf. Hans J. Klimkeit. “Jesus entry into *Parinirvāṇa*: Manichean identity in Buddhist Central Asia” in: *Numen* 33, 1986. P.226).

¹⁵ Uma introdução excelente ao tema e à biografia de Mani é a obra de Michel Tardieu. *Le Manichéisme*. Paris: P.U.F., 1981.

¹⁶ David Frankfurter. “Apocalypses real and imagined in the Mani Codex” in: *Numen* 44: 60-73, 1997. A ausência de uma citação historicamente localizável do “Apocalipse de Enoch” citado por Mani no códice de Colônia levou Frankfurter a interpretar a referência enóquica, neste caso, não em termos literais, mas em termos de “linhagem profética”. É uma idéia promissora e inteligente mas que, em todo caso, não se choca com o tema deste artigo que é a referência *efetiva* a Enoch entre os fragmentos de Turfan.

¹⁷ Cf. Werner Sundermann. “Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos” in: *Altorientalische Forschungen* 6, 1979 e ainda Peter Bryder. “Problems concerning the spread of Manichaeism from one culture to another” in: Gernot Wiessener e Hans J. Klimkeit (eds.). *Studia Manichaica*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1992.

¹⁸ Walter B. Henning. “The Book of Giants” in: *Bulletin of the School for Oriental and Asiatic Studies* 11, 1943. P.52. O siríaco foi também a língua mais utilizada pelos missionários cristãos ao longo da “Rota da Seda”; cf. também a análise dos monumentos nestorianos chineses feita por Yoshiro Saeki. *The Nestorian Documents and Relics in China*. Tóquio: The Academy of Oriental Culture, Tokyo Institute, 1937.

¹⁹ Hans J. Klimkeit. “Christians, Buddhists and Manichaeans in Medieval Central Asia” in: *Buddhist-Christian Studies* 1, 1981. P.46.

²⁰ Olaf Hansen. “Die buddhische Literatur der Sogdier” in: *Handbuch der Orientalistik*. Vol.1. Leiden / Köln: Brill, 1968. Pp.83-90; do mesmo autor, “Die christliche Literatur der Sogdier”, na mesma obra, pp.91-99 e a tese de doutorado de Martin Schwartz. “Studies in the texts of Sogdian Christians”. Ann Arbor: University of California Press, 1967.

²¹ O contexto da frase é: “No sul ouço a voz do Buda Enoch” (*birdin singar xonuğ burxan ünin işidim*); cf. Hans J. Klimkeit. “Der Buddha Henoch: Qumran und Turfan” in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 32 (4), 1980. P.367. Cf. ainda o verbete em David N. MacKenzie. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University Press, 1971.

²² Henning, op.cit. p.55.

²³ Willi Bang. “Manichäische Erzähler” in: *Le Muséon* 44, 1931. Pp.xliv; 13-17.

²⁴ Em 1En 72 há 180 portas a leste, cada uma das quais abre-se para que o Sol passe por ela a cada manhã - boa parte de 1En é dedicada ao funcionamento e explicação dos fenômenos celestes, como a origem da chuva, da noite etc.).

²⁵ Podemos ter aqui uma leitura do mito de Ícaro (mas o fragmento é muito curto para qualquer conclusão mais séria a esse respeito) ou simplesmente a retomada de um tema que reapareceria em 3En, mais apropriadamente chamado de *Livro da ascensão do Rabbi Ishmael*, em que Enoch literalmente transfigura-se em fogo. Cf. Anthony J. Saldarini. “Apocalypses and apocalyptic in Rabbinic literature and mysticism” in: *Semeia* 14, 1979. Pp.187-205 e James R. Davila. “The Hekhalot literature and shamanism” in: *SBL Seminar Papers*, 33. 1994. Pp.767-789.

²⁶ Referência estranha, já que anteriormente a “voz” refere-se a Enoch na terceira pessoa; todavia, deste trecho em diante temos praticamente só lacunas.

²⁷ Cf. Reeves, op.cit.

²⁸ Hans-J. Polotsky. *Manichäische Homilien*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1934. No.68.

²⁹ A discussão acerca da relação entre o uso maniqueu e os fragmentos de Qumran está esquematizada no artigo de Józef T. Milik. “Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân” in: *Harvard Theological Review*, 64 (2/3). 1971.

³⁰ Idem, p.335.

³¹ Józef T. Milik. “Turfan et Qumran, livre des Géants juif et manichéen” in: Hartmut Stegemann (org.). *Festgabe für K.G. Kubn*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971 e para bibliografia mais atualizada, John C. Reeves. “An Enochic motif in Manichean tradition” in: Alois van Tongerloo e Søren Giversen. (eds.). *Manichaica Selecta*. Louvain: International Association of Manichaean Studies, 1991 e do mesmo autor, *Jewish Lore in Manichean Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions*. Cincinnati: Hebrew Union College Press 1992.

³² Milik, “Problèmes”, p.368.

³³ Cf. o testemunho de Al-Bīrūnī com o começo da *Kephalaia*, em que Mani fala de seus “antecessores” Jesus, Zarades (i.e. “Zoroastro”) e Buda. Abraham V.W. Jackson. “Traces of Biblical influence in the Turfan Pahlavi fragment M. 173” in: *Journal of the American Oriental Society*, 56 (2), 1936. Pp.199 ss. e ainda a edição de Hugo Ibscher. *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1940 e Carl Schmidt e Hugo J. Polotsky. *Ein Mani-Fund in Ägypten: Originalschriften des Mani und seiner Schüler*. Berlin: Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Walter de Gruyter, 1933.

O Rei Asmoneu e a Cornucópia: Reflexões em Torno do Diálogo entre Judaísmo e Cultura Helenística nos Séculos II e I¹a.e.c.

Italo Diblasi Neto

O estudo dos encontros culturais entre diferentes civilizações, nas ciências sociais, vem ganhando notoriedade nas últimas décadas muito em função da atualidade do tema, tendo em vista os inúmeros processos de globalização que vivemos em nossa era, caracterizada pela dificuldade em compreender espaços de atuação, delimitações de fronteiras culturais, e suas extensões na vida em sociedade. Tais aspectos, no entanto, não são exclusividade da contemporaneidade, mas acompanham as sociedades humanas desde a antiguidade.

Este artigo, que se apresenta em tons ensaísticos, versa em torno destas questões, e se propõe a revisitar o tema das interações culturais entre as experiências judaicas e helênicas no marco temporal que se convencionou chamar “Período Helenístico²”, mais especificamente no tempo de transição do século II para o século I³, na região Sírio-Palestina.

O problema inerente aos diálogos entre a cultura judaica e outros povos, pelo menos no que diz respeito à antiguidade, passa pela tendência que aos poucos vem sendo derrubada no meio acadêmico – mas que ainda se faz presente – de se ver as experiências judaicas como monolíticas, considerando a existência de um judaísmo que se apresenta como um bloco homogêneo⁴. Neste contexto, tenho a pretensão de, com este artigo, relativizar certos lugares-comuns de autores tais como Waldbaum (1997, p.12) que supunha uma "ausência de qualquer tipo de evidência para um complexo contexto cultural grego na Síria e Palestina".

Para isto, a proposta que ora apresento consiste num estudo de caso a partir de moedas cunhadas pelo rei judeu Alexandre Janeu, em inícios do século I a.e.c.. Trata-se de uma série de moedas que apresentam um elemento cultural tipicamente helênico, circulando nas mãos de populações de judeus que, como defenderei, quer sugerir que do ponto de vista cultural, parece haver "aberturas" para diálogo entre o judaísmo e o helenismo, muito embora politicamente tais relações tenham sido marcadas (pelo menos em boa parte da História) por conflitos.

Ao pensar esta questão, lanço mão de uma série de perspectivas teóricas advindas da antropologia, e da sociologia da cultura, centradas em autores como Marshall Sahlins e Homi

Babbha, intelectuais que, cada um a sua forma, dedicaram obras ao estudo dos encontros culturais, e os reflexos destes encontros nas realidades sociais de determinados grupos, passando pela noção de formação de identidades.

Atenho-me, portanto, a questões de ordem cultural relativas ao tema, não estando preocupado com discussões relativas às tensões políticas do recorte temporal que analiso. Ponto já tão explorado por densa historiografia.

Além da documentação arqueológica, que configura o *corpus* imagético de análise, utilizo-me dos livros apócrifos de Macabeus 1 e 2⁵, e obras do autor judeu Flávio Josefo, como documentação escrita para pensar o contexto em que se inserem as moedas analisadas.

É preciso observar, de antemão, que o papel social da moeda, transcende seu uso prático. A moeda transmite ideologia e propaganda, e é, antes de tudo, um eficaz meio de comunicação. Basta lembrarmos que para populações analfabetas, as imagens e símbolos são fundamentais na compreensão de mensagens.

Na antiguidade, os diferentes tipos de discursos presentes em moedas ultrapassavam os limites geográficos do poder que as emitia e definia ideologicamente não só um povo, mas também a civilização a que este pertencia (CARLAN, 2007, p.36). A moeda, como documento, pode informar sobre os mais variados aspectos de uma sociedade. Tanto político e estatal, como jurídico, religioso, mitológico, estético. Sendo no terreno das idéias políticas e as propagandas (CARLAN, 2007, p 37).

A moeda é, também, um elemento do cotidiano, simples, circulatório, pouco sujeito a análises de historiadores, muito embora possa apontar questões que documentos escritos muitas vezes não alcançam. Daí a idéia de utilizá-las para estudo de caso neste ensaio. Antes de submetê-las a análise, porém, é necessário fazer conhecer o rei que as cunhou, bem como o contexto em que este está inserido. O rei judeu da dinastia dos asmoneus que os escritos antigos chamam de Alexandre Janeu.

Este artigo encontra-se dividido em três partes fundamentais. (1) Pequena contextualização da dinastia asmonéia, da conjuntura de cunhagem das moedas, e vida do rei Alexandre Janeu; (2) Exposição dos pressupostos teóricos que assumo para pensar a questão inerente a diálogos culturais; (3) Análise do *corpus* documental propriamente dito, tendo por fim algumas conclusões que, longe de definitivas, buscam trazer novos questionamentos ao debate acerca do tema.

1. A Dinastia dos Asmoneus e o Rei Alexandre Janeu.

Os Asmoneus, dinastia que governou o reino de Israel entre os anos de 140-37 a.e.c, como um estado independente, estabeleceu-se sob a liderança de Simão Macabeu, duas décadas depois de seu irmão Judas Macabeu ter derrotado os selêucidas, durante o episódio que ficou conhecido como a revolta dos Macabeus em 165 a.e.c. (2 Mac, 15:31-34).

A dinastia asmonéia teria concentrado o poder em suas mãos durante 103 anos, antes de serem sucedidos pela casa real de Herodes em 37 a.e.c. Sua importância política foi tamanha, que mesmo Herodes, o Grande, casou-se com uma princesa asmonéia. Mariamne, segundo consta no primeiro livro da Guerra dos Judeus, de Flávio Josefo.

Alexandre Janeu, Rei da Judéia de 103 a.e.c. a 76 a.e.c., e filho de João Hircano, herdou o trono de seu irmão Aristóbulo I, tornando-se Rei e Sumo-Sacerdote (JOSEPHUS, Jewish Antiquities, 14:191-194). Janeu parece ter se casado com a viúva de seu irmão, Salomé ou "Shelomit", também conhecida como Salomé Alexandra. Ele e sua viúva, que veio a se tornar rainha regente após sua morte (JOSEPHUS, Jewish Antiquities, 13:398-404) tiveram um impacto substancial sobre o posterior desenvolvimento do judaísmo. Segundo consta, Janeu expandiu o Reino Asmoneu estabelecendo limites na cidade de Gamla em 81 a.e.c, a capital do que é agora a Cidade de Golã.

Sob a denominação de Rei Yannai, ele aparece como um tirano perverso na talmud, refletindo seu conflito com o grupo dos fariseus. Entre as conquistas de Alexandre Janeu estão as regiões oeste da Samaria, a Galiléia e o norte da Transjordânia (JOSEPHUS, Jewish Antiquities, 13:394-397). Também na costa mediterrânea, os judeus empreenderam conquistas das cidades de Raffah, e Gaza, após longo cerco (JOSEPHUS, Jewish Antiquities, 13:361-364), sob o comando de Alexandre Janeu. É, portanto, num contexto de conquistas territoriais, disputas políticas, e fronteiras culturais abertas que as moedas que serão analisadas foram cunhadas.

Não se pode esquecer que grande parte dos conflitos relatados nos livros de Macabeus 1 e 2 se dão em razão de tendências internas do Judaísmo favoráveis à introdução do helenismo no território palestino, perpassando o episódio em que Jerusalém se torna modelo de cidade grega com instituições tais como ginásio, teatro e o fim da prática da circuncisão (1Mac, 1:15).

Quando estas moedas são cunhadas, estamos duas décadas depois de tais conflitos em que a cultura helênica se dissemina na palestina, e como se verá, elementos culturais gregos estão presentes no dia-a-dia da vida local.

2. Fronteiras Culturais e Fluides Identitárias: Questões Teóricas.

As reflexões que ora apresento neste artigo estão amparadas, do ponto de vista teórico, em pesquisas de dois autores anteriormente citados: Homi Bhabha e Marshall Sahlins, que desenvolveram trabalhos que tomam por base diferentes formas de experiências culturais sendo constantemente reavaliadas através do contato com culturas outras.

O primeiro destes pensa em sua obra “O Local da Cultura” (1998), dentre outras questões, a emergência de identidades formadas a partir da interseção entre diferentes culturas. Para Bhabha (1998, p.20), é na emergência dos interstícios - a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença - que as experiências intersubjetivas e coletivas, o interesse comunitário ou o *valor cultural* são negociados. Na obra deste autor, o termo “diferença” assume os “entre-lugares”, que compreendem os espaços intersticiais de produção de significados.

É nesta noção forjada por Bhabha, que engloba um espaço de subjetivação na confluência dos lugares (ou espaços) sociais de diferentes grupos/culturas, que quero pensar a possibilidade de elementos culturais helênicos estarem inseridos num contexto identitário judaico. Isto porque, nas palavras do autor (1998, p.20), os “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação no ato de definir a própria sociedade.

Os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performativamente. A articulação social da diferença é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos *hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica* (Bhabha, 1998, p.21, ênfase minha). Estas elaborações de Bhabha devem estar na mente dos leitores deste artigo, para a possibilidade de interpretação de signos presentes na documentação que será analisada.

Estamos assim imersos em tempo integral neste movimento de traços, experiências, marcas e percepções que nos constituem, individual e socialmente, por meio de mecanismos de transformação e de reprodução cultural. E é através destes processos que quero aqui apontar

para a possibilidade de que elementos culturais helênicos tenham sido realocados em meio ao universo cultural judaico, sendo a recíproca verdadeira.

Aliado a isto, algumas noções de Sahlins devem também ser expostas. Para ele (2008, p.28), o grande desafio da antropologia histórica é saber não apenas como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a própria cultura é reordenada. É pertinente a observação de André Chevitaese e Gabriele Cornelli (2003, p.26) de que “uma ocupação militar ou uma dominação do espaço econômico-financeiro não esgotam a possibilidade de uma autonomia relativa de outros espaços culturais”.

A mais fundamental definição de Sahlins (1990, p.7), no escopo deste artigo, afirma que a cultura é historicamente *reproduzida e alterada* na ação. Estando, portanto, em constante movimento. Desta forma, alterações constantes têm lugar quando falamos de diferentes culturas se contrapondo, e isso, como quero sugerir com este estudo de caso, se reflete, inclusive em moedas.

Os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais submetem as categorias culturais a riscos empíricos (SAHLINS, 1990, p.9). Assim, do contato entre diferentes experiências culturais, a própria cultura – em seus termos simbólicos – está constantemente em reavaliação e transformação. É através destas perspectivas teóricas que este ensaio quer ser lido.

3. Interpretando signos, apontando caminhos.

A documentação material, me parece, deve ser sempre encarada como um enigma a ser decifrado. Tal como Carlo Ginzburg (1989, p. 150) concebera, estão nos indícios, nos detalhes muitas vezes negligenciados, porém bastante reveladores, grande parte das conclusões que buscamos.

A utilização de moedas nas pesquisas em História não é nenhuma novidade. Até hoje, diversas sucessões reais puderam ser estabelecidas⁶ a partir do uso da iconografia monetária, bem como diversos estudos sobre propaganda e legitimação de reis e imperadores surgem no meio historiográfico, alguns destes estudos muito bons.

O tipo de análise que ora proponho foge, de certa forma, destas concepções apresentadas. Mais do que a mensagem que o comunicador intencionara passar nas moedas cunhadas (a propaganda, a apologia), interessa-me investigar os elementos culturais incorporados – muitas vezes sem intenção política – e facilmente negligenciáveis, no entanto, extremamente

reveladores. Toda uma concepção de mundo, e ordenamento de categorias culturais pode ser vislumbrada nos elementos que muitas vezes nos escapam aos olhos (e isto não se restringe a moedas ou sequer à cultura material, mas vale pra qualquer tipo de documentação).

Como apontava Robert Darnton (1986, p.XV), “analisando o documento onde ele é mais opaco, talvez se consiga descobrir um sistema de significados estranhos. O fio pode até conduzir a uma pitoresca e maravilhosa visão de mundo”. Pode se ler uma cidade da mesma maneira como se pode ler um conto popular ou um texto filosófico. O método de exegese pode variar, mas em cada caso, a leitura é feita em busca do significado – o significado inscrito pelos contemporâneos no que quer que sobreviva de sua visão de mundo.

Assim, opto por centrar minha análise no conteúdo presente nestas moedas me voltando para uma lógica de ordem cultural, deixando de lado os tradicionais métodos muito eficazes em extrair informações relativas à propaganda real e análises deste tipo. As moedas que ora apresento encontram-se listadas e descritas em diversos catálogos (visto que muitos exemplares desta série de moedas circulam pelo mundo). Obtive acesso a elas através de um catálogo *online*, cujo endereço eletrônico encontra-se citado na bibliografia ao fim deste artigo.

Optei por utilizar quatro exemplares de moedas desta série, embora um número maior delas estivesse presente no citado catálogo. Assim o fiz para que o trabalho não se alongasse ainda mais, já que ao que me parece, as colocações que quero pontuar estão satisfeitas com as moedas que agora apresento:



Imagem 1. Primeira Moeda da Série da Cornucópia⁷

(código no catálogo: “hendin 473”)

Local de Cunhagem: Judéia.

Referência: <http://www.judaea.chimehost.net/main/index.html>⁸

Descrição: *Anverso*: Inscrição em hebraico "Yehonatan, o Sumo Sacerdote e o Conselho dos Judeus", cercada por uma grinalda. *Reverso*: Cornucópia dupla adornadas com laços, e uma romã no centro.

Esta primeira moeda já revela em seu reverso aquilo que motivou a escrita deste ensaio: a presença da cornucópia. Um elemento tipicamente grego, associado à idéia de fertilidade (como a Romã representa na cultura judaica). Aqui, ambas aparecem juntas, e pensando sob as perspectivas teóricas previamente explicitadas, uma primeira análise sugere a incorporação de um elemento cultural helênico em meio à cosmologia judaica.

Este padrão se mantém nas outras moedas da série em questão:



Imagem 2. Segunda Moeda da Série da Cornucópia

(código no catálogo: "hendin 474.2")



Imagem 3. Terceira Moeda da Série da Cornucópia

(código no catálogo: “hendin 474.1”)



Imagem 4. Quarta Moeda da Série da Cornucópia (código no catálogo: “hendin 475”)

Nota-se, com facilidade, que a descrição da primeira moeda se repete nas outras, sendo que as moedas “3” e “4” apresentam cunhagem irregular (o que era comum na antiguidade), e danos à estrutura respectivamente, o que faz com que a cornucópia dupla apareça pela metade. A romã, no entanto, permanece no meio.

A Cornucópia, cuja etimologia no latim: cornu copiae ou "corno da abundância", de cornu ou "chifre" e copiae - "abundância, muitos recursos, posses", é um símbolo antigo da cultura grega (ele consta na Cosmogonia, de Hesíodo, datada do século VIII a.e.c.) representativo de fertilidade, riqueza e abundância. Na mitologia greco-romana era representada por um vaso em forma de chifre, geralmente com frutas e flores em seu interior.

O seu significado provém da cabra Amaltea que na mitologia grega amamentou Zeus enquanto bebê, numa caverna do Monte Ida, em creta. Seu chifre foi quebrado acidentalmente

por Zeus, que em remorso devolveu-a seu chifre, porém com poderes. Pelo fato de estar associado ao amamentar de um deus, o símbolo representava, para os gregos, a fertilidade feminina.

Observa-se, portanto que: (1) A cornucópia faz parte de um padrão cultural grego antigo, que remonta à criação dos próprios deuses; (2) O símbolo está ligado a um universo cultural/religioso tipicamente **politeísta**.

A idéia de que uma divindade possa ser amamentada por uma cabra, e que a esta é conferida poderes sobre seu chifre é qualquer coisa muito distante das concepções religiosas judaicas (por mais que as pensemos estas concepções como plurais). Este detalhe é um indício (nos termos de Ginzburg) que não pode passar batido às vistas do cientista social que se depara com um objeto deste valor.

Assim, um historiador mais atento haveria de se perguntar: porque então este elemento está sendo reproduzido em moedas numa sociedade de judeus, sob as ordens de um rei judeu? Um símbolo que, como já visto, não lhe tem significações pré-estabelecidas, e cuja origem é “estrangeira”.

Ora, algumas hipóteses podem ser levantadas. Todas elas voltadas mais a levantar novas questões do que respondê-las de forma propriamente dita.

É preciso lembrar que tais moedas estão delimitadas temporalmente no Período Helenístico, momento da história em que o helenismo expandiu-se pelo oriente⁹ e estabeleceu novas fronteiras culturais (sempre fluidas), dialogando intensamente com outras experiências culturais.

Desta forma, a partir dos contatos entre gregos e judeus nas regiões da Palestina e Judéia sob o domínio selêucida, uma série de categorias culturais foram apropriadas sob uma perspectiva de “mão-dupla”, ou seja, caracterizando as culturas como sistemas abertos, tanto o universo helênico quanto o judaico está em constante transformação decorrente deste embate.

Como apontava Marshall Sahlins (1990, p.7), a cultura é alterada historicamente na ação, o que implica uma transformação estrutural, pois a alteração de sentidos muda as relações entre categorias culturais, havendo um tipo de “mudança sistêmica”.

Assim, independentemente da relação politeísta que a cornucópia evoca, através de um processo de interações culturais, este símbolo (ou elemento, para os mais céticos) parece ter encontrado articulação na região da palestina, sendo apropriado pela cultura judaica e associado à Romã. O que indica que tanto este rei que cunhou os dois elementos juntos, quanto a população

em meio a qual estas moedas circularam, conheciam o significado de fertilidade da cornucópia (pois a associou a seu próprio símbolo de igual significado), e adotou-a em sua própria ordenação simbólica.

Toda manifestação oficial (e a cunhagem real de moedas faz parte deste tipo de manifestação) é dotada de discurso, e discursos pressupõem significação. Nenhuma cunhagem é arbitrária, de modo que tudo o que é representado nestas moedas (o próprio discurso) está presente no imaginário do receptor da mensagem (no caso a população do reino de Israel). Se a cornucópia está representada nesta série de cunhagens, ela tem significado pra quem estará lidando com estas moedas. E se este significado é – *a priori* – estrangeiro, mas se incorpora ao universo cultural local, estamos no cerne da questão que busco trazer para debate com este artigo: a interação entre as culturas em questão.

Não se pode afirmar se as populações da Palestina chegaram a conhecer as origens da simbologia da cornucópia, ou as narrativas míticas gregas de onde elas vêm, e isto me parece, na verdade, irrelevante, pois o significado em si lhe foi apropriado. Tal como aponta Clifford Geertz (2008, p. 10) a cultura é, em tempo, a representação de sistemas entrelaçados de signos interpretáveis. E a interpretação de signos estrangeiros, muitas vezes acompanhada de resignificação em moldes próprios já pressupõe esta interação entre culturas.

É certo que a análise específica da cornucópia corresponde a um estudo de caso bastante pequeno, um microcosmo, mas que aponta para algo maior em nível estrutural. A aplicação empírica destes conceitos teóricos já havia sido testada por André Chevitarese e Gabrielle Cornelli (2003, 2007), em outros estudos de caso que apontam na mesma direção que sigo aqui: deparar-se com diversas ocorrências de diálogos culturais entre gregos e judeus no mundo helenístico, o que mostra que em nível “macro”, estas experiências de fato estabeleceram “negociações”.

Não tenho outra saída, portanto, senão concordar com a proposição de Edward Said (2007, p.74), cuja percepção sutil traz conclusões definitivas: “A história de *todas* as culturas é a história do empréstimo cultural”. E esta cultura, que é síntese de estabilidade e mudança, passado e presente, diacronia e sincronia (SAHLINS, 1990, p.180), pode ainda nos dizer muito mais do que estamos buscando nela.

Este ensaio é, portanto, uma pequena tentativa de dar sentido investigativo à própria cultura – em toda sua abstração – enquanto estrutura ordenada simbolicamente. Assim, tal como concebera Sahlins, as relações culturais *são* objeto histórico, e os diálogos entre as experiências

culturais judaicas e helênicas podem ser determinantes na compreensão da complexidade que compõe o mundo mediterrânico dos últimos séculos antes da era comum.

RESUMO

Este artigo objetiva revisitar um tema que é, ainda hoje, significativamente problemático no meio historiográfico: as interações culturais entre as experiências judaicas e helênicas durante o período em que a região da Palestina foi território, ora integrante do Reino Selêucida – ora fronteira direta deste. Através de um pequeno estudo de caso de moedas cunhadas pelo rei judeu Alexandre Janeu, no início do século I a.e.c., pretendo apontar alguns caminhos a pensar a questão, através das percepções teóricas de Homi Bhabha e Marshall Sahlins.

Palavras-Chave: Judaísmo, Helenismo, Numismática.

ABSTRACT

This article aims to revisit a discussion that is still very problematic between scholars: cultural interactions between Judaism and Hellenism in Hellenistic Period, in which the Palestinian region became part of the Seleucid Empire. Through a small study of case of the coinage of Jewish king Alexander Jannaeus, from the beginning of the first century b.c.e., I appoint some paths to rethink the question, based on some theoretical perspectives from Homi Bhabha and Marshall Sahlins.

Key-Words: Judaism, Hellenism, Numismatic.

Notas

¹ O rei em questão neste artigo governou Israel entre os anos de 103-76 a.e.c., estando, portanto, situado na transição do século II para o século I. Optei desta forma, por situar ambos os séculos no título, embora o século II não seja de fato analisado, já que apenas três anos relativos a ele encontram-se no recorte estabelecido.

² Período comumente delimitado temporalmente entre a morte de Alexandre, o Grande em 323 a.e.c., e a morte de Cleópatra em 30 a.e.c.

³ Todas as datas contidas neste artigo referem-se ao período antes da era comum (a.e.c.), exceto casos em que eu explicito o contrário.

⁴ Lee Levine, em sua obra “Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?” problematiza este ponto de vista de um judaísmo monolítico, propondo novas interpretações. Não irei me ater nesta discussão, mas a obra encontra-se devidamente citada na bibliografia deste artigo.

⁵ Tais livros não fazem parte do corpus sagrado de obras do judaísmo, e também não são reconhecidos por igrejas protestantes, por isso são apócrifos. A igreja ortodoxa aceita estes livros como sagrados, assim como a apostólica romana.

⁶ A região da Bactria (atual Afeganistão) é exemplo claro disto, visto que a grande maioria dos reis gregos que reinaram na região entre os séculos III e I a.e.c., só vieram a ser conhecidos através da surpreendente quantidade de moedas escavadas na região.

⁷ O título “Série Cornucópia” não é padronizado no catálogo, mas criado por mim para facilitar a compreensão do uso neste artigo.

⁸ A referência para todas as outras moedas aqui apresentadas é também este catálogo.

⁹ Esta nota quer lembrar que, como ressalta Edward Said (2007), o termo “oriente” é uma construção. Aqui, tomo como tal, todo o mundo conhecido a partir da Ásia Menor, muito embora no período Romano, a própria Hélade já fosse considerada oriente.

Bibliografia

Documentação Escrita:

A Bíblia de Jerusalém. 5ª ed. São Paulo: Paulinas, 1991.

JOSEPHUS. *The Jewish War*. 6ª ed. London: Harvard University Press, 1990.

JOSEPHUS. *Jewish Antiquities*. 6ª ed. London: Harvard University Press, 1993.

Catálogo de Moedas:

Judean Coins Archive (<http://www.judaea.chimehost.net/main/index.html>)

Obras Teóricas e Historiografia Específica:

BHABBHA, H. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BURKE, P. *Hibridismo Cultural*. Vale do Rio dos Sinos: Unisinos, 2003.

CARLAN, C.U. *Arqueologia Clássica e Numismática: O Uso das Fontes*. In: Boletim da Sociedade Numismática Brasileira, N°61, pp. 67-75.

CHEVITARESE, A.L. “Fronteiras Culturais no Mediterrâneo Antigo: Gregos e Judeus nos Períodos Arcaico, Clássico e Helenístico”. In: *Politeia – História e Sociedade*. Vitória da Conquista, Edições UESB, 2004, v. 4, n. 1, pp. 69-82.

CHEVITARESE, A.L. e CORNELLI, G. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo – Ensaio sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo*. Rio de Janeiro: Ottoni, 2003.

DARNTON, R. *O Grande Massacre de Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GINZBURG, C. *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HENGEL, M. *Judaism and Hellenism : Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period.* SCM Press, 1974.

LEVINE, L. *Judaism and Hellenism in antiquity: conflict or confluence?* University of Washington Press, 1998.

MOMIGLIANO, A. *Os Limites da Helenização: A Interação Cultural das Civilizações Grega, Romana, Céltica, Judaica e Persa.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.

ROMANOFF, P. *Jewish symbols on Ancient Jewish Coins.* New York: American Israel Numismatic Association, 1971.

SAHLINS, M. *Ilhas de História.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SAID, E. *Orientalismo: O oriente como invenção do Ocidente.* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WALDBAUM, J. *Greek in the East or Greek and The East? Problems in the definition and recognition of Presence.* Bulletin of the American School of Oriental Research, 293, pp.53-66, 1994.

Ruína, Tempo Vivo e Holocausto: a Potência da Memória em Walter Benjamin¹

Sonia Kramer

Este texto trata de memória, rememoração, reminiscência e alegoria em Walter Benjamin. No que refere ao aporte teórico-metodológico, o texto se baseia nos ensaios “O Narrador” e “Sobre o Conceito de História” e em trechos de depoimentos gravados que mostram acontecimentos - sem distinguir entre os grandes e os pequenos - peças do passado no presente, ínfimas possibilidades de inquietar o futuro. Voltando-se criticamente à narrativa e verdade, o foco está em uma memória narrada a contrapelo. Na direção contrária aos estudos que tratam do silêncio e da impossibilidade de narrar daqueles que sobrevivem situações-limite, onde o esquecimento é ressaltado por ocupar o lugar da lembrança, o texto acentua a potência da memória que traz ecos de vozes que foram emudecidas e faíscas que arrancam a tradição ao conformismo que quer apoderar-se dela. A experiência de relatar o passado e compartilhá-lo como citação torna-se possibilidade de uma educação onde liberdade e acolhimento de todas as opções políticas e expressões humanas configuram-se como ética e onde o inacabamento da história é entendido como condição para mudar o futuro.

Escavar e escovar: uma leitura das Teses sobre o Conceito de História

A tese 7, do texto “Sobre o conceito de história”, leva a pensar que assim como a cultura não é isenta de barbárie (Benjamin, 1987a, p. 225), não o é tampouco o processo de transmissão da cultura. Para Walter Benjamin a transmissão da cultura (ou seja, a educação) não é isenta de barbárie, em afinidade com Adorno, de que para educar depois de Auschwitz é preciso educar contra a barbárie. Nas palavras do autor, “*qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita*” (Bauman, 1995, p. 119). Os despojos no cortejo triunfal são restos de uma sociedade que se destruiu e aniquilou os outros nos campos de concentração.

Como desviar-se? O materialista histórico se desvia dela (da barbárie) na medida em que consegue cumprir sua tarefa de escovar a história a contrapelo (Benjamin, 1987a, p.225). Há conciliação entre o inacabamento da vida e a possibilidade de interferir nos caminhos da história (Jobim e Souza e Kramer, 2009, p.9)?

Na tese 8, Benjamin afirma que “*a tradição dos oprimidos ensina que o estado de exceção é a regra*” (1987a, p. 226). Posso aproximar esta afirmação da prática de meu pai (como tantos que viveram e atravessaram situações-limite e processos desumanos) de contar sempre a história por ele vivida, a contrapelo. Exemplos disso seriam, de um lado, o modo com que sempre respondia à pergunta “*onde estão os tefilim?*”² reiteradamente feita por familiares ou amigos em cerimônias ou ritos religiosos, dizendo que “*ficaram em Treblinka*”, onde nunca esteve e onde sabia ter morrido sua mãe. Sua doçura, meiguice, seu sorriso constante combinado a um forte “*que não aconteça nunca mais*” - também muito repetido em conversas formais e informais, acrescentando ao mote político um “*com ninguém*” - nos ensinaram a sentir a dor do outro.

A tradição dos oprimidos faz da exceção a regra. Ter sobrevivido ao genocídio foi exceção, neste caso positiva, pois afirmou a vida, tendo atravessado a morte nos campos de extermínio (o verdadeiro estado de exceção). Mas meu pai foi/é exceção também em outro sentido. Explico: muitos trabalhos, pesquisas, relatos históricos evidenciam que a maioria dos sobreviventes se constitui no silêncio, nunca contando o que tinham vivido. Chialé³, ao contrário, sempre falou muito, e o lugar de sua fala era o lugar do narrador, que partilhava sua experiência e expressava sentimentos, conhecimentos e valores aprendidos na coletividade. Aqui dois são os pontos de destaque: ter sempre contado; e ter uma narrativa que tratava dos outros que o ajudavam, que lhe davam comida por ser mais jovem e ter mais chance de escapar, que lhe ensinavam estratégias para sobreviver e contar. Cumpre então esta missão, palavra dada pelo outro: sobreviva para contar. Para que nunca mais se repita “*é preciso que todos saibam*”.

Cabe considerar em relação à questão alguns aspectos. Em primeiro lugar, não falar é a regra que corresponde a viver o estado de exceção, enquanto negar a regra significaria contar o que em geral não é contado: o narrador, segundo Benjamin, tem a faculdade de intercambiar experiências do mundo exterior e do mundo ético, mesmo quando estão em baixa e “*sofreram transformações que antes não julgaríamos possíveis*” (1987a, p.198). Em segundo lugar, no que se refere à rememoração do Holocausto, a maioria se cala (a regra é se calar). Mas é possível viver na

direção contrária ao estado de exceção? É isso que significa (sobre)viver? E para quê sobreviver ao horror a não ser para contar?

Lembremos que para Benjamin, “*os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer*” (1987a, p. 224-225), o que significa que a mudança do futuro está conectada à mudança do passado. A tese 6 começa justamente dizendo que “*articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo.*” (1987a, p. 224-225). Não é o inimigo aquele que faz calar o outro, perseguindo-o, discriminando, liquidando, aniquilando? O perigo consiste na eliminação e no silêncio imposto a toda e qualquer expressão da diferença (deficientes físicos e mentais, homossexuais, grupos étnicos, culturais e religiosos). Na contramão da narrativa, diluindo a experiência humana, vão sendo impressas marcas de indiferença que agem também “*como a mão do oleiro na argila do vaso*” (Benjamin, 1987a, p. 205)? Reside igualmente aqui o estado de exceção?

Tais reflexões podem contribuir para que se torne possível compreender o lugar da fala de meu pai, os diversos sentidos do seu conteúdo e para pensar o lugar de onde é tecido este texto, narrativa de alguém que fala como professora, mulher, intelectual, filha de sobrevivente.

Na mesma direção da tese 7, em que o filósofo fala dos despojos chamados bens culturais carregados no cortejo triunfal da modernidade (p. 225), na tese 9 a história é retratada como tempestade, regra, norma histórica, progresso, cadeia de acontecimentos, “*catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés*” (p.226). Esse anjo da história, cujas asas não podem ser fechadas, deve mover-se contra o progresso.

Para a tese 10, no momento em que os adversários do fascismo foram mortos, derrotados ou traídos, três aspectos da mesma realidade são mencionados: a obtusa fé no progresso dos políticos; sua confiança no apoio das massas; sua subordinação servil. (p.227).

Nas teses 12 e 13, Benjamin volta a tratar do sujeito do conhecimento histórico: descendentes liberados e antepassados escravizados - os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer etc.. A social democracia desaprendeu a pensar nos antepassados escravizados, só sabe se alimentar dos descendentes liberados e tem uma visão de futuro como progresso (1987a, p. 227), sem vínculo com a realidade, que marcha num tempo homogêneo e vazio. Aos filhos de sobreviventes, bem como aos que se opõem a que haja escravos, oprimidos, excluídos, descendentes liberados, a nós cabe o compromisso de mudar o passado, como tarefa histórica, a contrapelo da direção esperada, contra o fatalismo que considera que as coisas aconteceram

como deveriam acontecer, são como deveriam ser, irão se desencadear linearmente como as contas de um rosário.

Na direção contrária à regra, à norma, à ordem do progresso, a origem é o alvo. Diz o autor na tese 14: “*A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’*” (1987a, p. 229). Tempo denso da experiência vivida, oposto ao tempo homogêneo que aprisiona – como aprisionou Sísifo - este salto de tigre é, para Benjamin, o salto dialético da revolução. Mas, para educar contra a barbárie, não se faz necessário este salto de tigre, salto dialético na educação, nos processos de formação humana e de transmissão da cultura? Como romper a cadeia de ruínas que constitui a transmissão da cultura e fazer explodir o continuum da história a não ser escutando narrativas, aprendendo com a história, com uma educação que assegure conhecimento do mundo e reconhecimento do outro?

Não por acaso, a tese seguinte (15) trata justamente do conhecimento e sua historicidade, conhecimento como relâmpago, constelação, fulguração, reminiscência tal como ela – repito - relampeja no momento de perigo (p.224). As teses 15 e 16 propõem fazer explodir o continuum da história, o que implicaria saltar pelos ares o tempo presente que não é transição, mas um agora. O pensamento perpassa veloz, pára no tempo e se imobiliza, imagem dialética (Muricy, 1999); dialética do instante, oportunidade revolucionária de lutar por um passado não oprimido, vendo na educação sua possibilidade utópica. (Benjamin, 1987a, p.231). A este “agora”, o autor se refere, na tese 18, como modelo messiânico que abrevia num resumo a história de toda a humanidade e coincide rigorosamente com o lugar ocupado no universo pela história humana (p.232).

Entender este “agora” como dialética imobilizada, configuração cristalizada, ideia-imagem, mônada, permite considerar o campo de concentração como um “agora” que, rememorado, é capaz de revelar a verdade do presente e as possibilidades do futuro.

O método do filósofo assim se configura: na obra, o conjunto da obra; no conjunto da obra, a época; e, na época, a totalidade do processo histórico é preservada e também transcendida. No Apêndice 1 o presente de novo é citado como um “agora” (p.232), sendo o tempo passado nem vazio nem homogêneo. Jejuar, reminiscência da história de meu pai, poderia ser um “agora” em que se infiltraram traços do messiânico, a versão profana do estado de exceção? “*Ninguém da nossa família deve jejuar. Já jejei por toda a nossa descendência, por todas e todas as*

gerações”. Não jejuar no Dia do Perdão se tornaria emblemático de uma vida reconstruída a contrapelo. Método, enfim, é desvio.

O Apêndice 2 fala ainda de passado, presente, futuro: passado que é reminiscência; presente que não é transição, é agora; futuro que é a porta estreita por onde pode penetrar a qualquer momento o Messias. Mudar o presente, que não é transição, significa mudar o futuro (abrir estreitamente a porta?) e significa mudar o passado (os mortos não estarão em segurança enquanto o inimigo vencer) para que nunca mais se repita. Ou, como ouvi meu pai dizer, para o rabino, na cerimônia religiosa de falecimento de uma de suas irmãs, anos atrás, diante da constatação de que não havia dez pessoas - o mínimo exigido para um ato religioso judaico – de modo claro, alto, tranqüilo: “*contem os mortos*”.

Escavar e recordar: ruínas de um depoimento

Sobreviver ao trauma não é jamais tarefa simples e não se reduz a escapar da morte. Pois como sobreviver, conservando a dignidade, a ética e a moral de um ser humano em um meio que os desumanizava? Kupferberg, indaga: “*como construir uma narrativa, um passado que escapou àquele que o vivenciou, um domínio sobre a real causa do trauma, quando nos ghettos e nos lagers o sujeito se viu reduzido à condição de coisa?*” (2010, p. 111). Tal ética – destruição da falsa ordem e construção de novo espaço mnemônico – situa assim a memória em uma perspectiva que se coloca contra o perigo do esquecimento e de encobrir a narrativa que apresenta o triunfo dos vencedores (Seligmann-Silva, 2008).

Todorov (1997), analisando a vida moral nos campos, daqueles que encaravam o extremo face a face, mostra como, nem heróis nem santos, eram pessoas comuns que mantinham sua dignidade em meio e apesar da fragmentação, da despersonalização e da resignação.

“*Não há heroísmo em sobreviver*”, ouvi de meu pai em muitas celebrações, frente a relatos ufanistas. “... e não precisamos que tenham pena de nós.” “*E como se sobrevive?*”, perguntei a ele em uma ocasião. A resposta “*por intuição*” se entrecruzava aos muitos sentidos da frase “*nem herói, nem vítima*”, por ele tantas vezes repetidas. Contudo, esta reflexão pode talvez levar a uma trilha perigosa, porque longe de tentar compreender, nesse texto, os porquês – seja de calar ou falar, silenciar ou testemunhar e sobreviver ao trauma contando, seja de manter valores éticos apesar

de – o objetivo é registrar o processo de rememoração e os sentidos escovados nos depoimentos e na escuta.

Em 1997, a Fundação Spielberg colheu depoimentos de sobreviventes do Holocausto em várias partes do mundo. Ao todo foram ouvidas cinquenta mil pessoas. Os trechos comentados a seguir foram retirados do depoimento de meu pai.⁴ Antes, vale registrar um episódio que marcou o momento da pesquisa: ainda que sempre tivesse contado muito sobre a guerra e a Shoah (em todas as refeições, todos os dias na semana) ele e quase todos seus amigos sobreviventes, moradores da cidade do Rio de Janeiro, se recusaram inicialmente a dar depoimentos para os pesquisadores da Fundação, o que me deixou intrigada e mobilizada.

“Como e por que – perguntava a mim mesma e a ele também – se durante toda sua vida seu motivo foi contar, agora que a oportunidade se apresenta a decisão é não contar!?” Num segundo momento, os possíveis entrevistados sugeriram que o presidente da Sherit Hapleitah (Associação dos Sobreviventes) falasse em nome dos outros. Em conversa com a coordenadora da pesquisa, ponderei se mais do que esquecimento ou desejo de não lembrar a questão não seria de legitimidade: quem se outorgava o direito de perguntar? Quem teria ou tem o direito de ouvir? Por que agora? E o que será feito com o material colhido, com as palavras, as peças, os fatos narrados? Depois de idas e vindas, a Fundação decidiu preparar o presidente da Associação para ser o entrevistador. Todos então, homens e mulheres, concordaram em dar seus depoimentos.

Chialé: narrador e colecionador

Para Benjamin, na modernidade *“as experiências estão deixando de ser comunicáveis. (...) A arte de narrar está definhando porque a sabedoria - o lado épico da verdade - está em extinção.”* (1987a, p.200-201). Mas Chialé sempre narrou. Falar da guerra, depois da guerra era sua condição de vida, sua prática, sua ética. Inúmeras vezes, indagava se amigos da escola, estudantes da universidade ou colegas de trabalho *“sabiam”*. O verbo na sua indagação se tornara intransitivo, não sendo preciso explicitar o que, de quem ou de quem *“sabiam”*.

A lucidez de seu depoimento à Fundação Shoah, a organização de seu pensamento, a lembrança de datas, nomes, endereços e situações foi comentada por todos os que assistiram ao vídeo e considerada como indício de que sobrevivera àqueles longos anos sem perder a consciência, como foi o caso de muitos que, estraçalhados pelos que passavam, foram

submetidos a uma desorientação brutal (Gagnebin, 2008, p. 13). *O cronista é o narrador da história*” diz Benjamin no mesmo ensaio *O Narrador* (1987a, p. 209). E continua, na tese 3 de *Sobre o Conceito de História*: *“O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história”*. (1987a, p.223). Nunca me foi difícil compreender este fragmento, porque os pequenos acontecimentos cotidianos eram atravessados pelos grandes acontecimentos da Shoah. O cotidiano se fez história ao vivo.

Mas como trazer a narrativa de meu pai, insinuando o horror sem explicitá-lo? Suas falas seriam como peças de uma coleção; seu processo, como mostra o filósofo, o de escavar e recordar: *“Quem pretende se aproximar do próprio passado soterrado deve agir como um homem que escava. Antes de tudo, não deve temer voltar sempre ao mesmo fato, espalhá-lo como se espalha a terra, revolvê-lo como se revolve o solo”*. (1987b, p.239). Das dezenas de páginas transcritas do depoimento, mostro – neste texto - poucos pedaços deste solo escavados.

O solo e os fatos espalhados na rememoração misturam-se aos sentimentos de então. Meu pai nasceu em Ostrovic, a 170 km de Varsóvia *“Quando estourou a guerra eu tinha 14 anos. Fiquei alegre porque ia ver uma guerra de verdade. Mas pouco tempo depois, cinco ou seis meses, vi o que era uma guerra de verdade. De seis da noite até de manhã, por exemplo, ninguém podia ficar na rua. Eles matavam quem saísse na rua (...) Senti muito medo.”*⁵

Os “fatos” (aspas colocadas como em Benjamin) seriam apenas como camadas entregues à exploração cuidadosa do narrador.

“A guerra estourou no dia 1º de setembro de 1939, sexta-feira. Lembro do dia. Na quinta-feira de noite entraram uns três tanques. Observaram para ver se ninguém atirava e no dia seguinte vieram tanques de todos os lados, cercando a cidade. Entraram e colaram nas paredes, em polonês e alemão, avisos de que quem saísse de noite ia ser morto. Logo depois começaram os trabalhos forçados. Meu pai teve a barba arrancada. Ele tinha barba grande, de religioso. Então resolveu se consultar com o rabino. Quando voltou para casa, guardou a barba num papel e guardou no armário. Quando morresse, deveríamos colocar a barba no túmulo.”

A barba arrancada de meu avô - que não conheci e que nunca teve um túmulo - habitou meus sonhos e indignação de adolescente. Hoje são como alegoria da intolerância e do aniquilamento. *“Quando começaram as deportações, ninguém sabia o que eram. Falava-se em Treblinka, mas ninguém sabia o*

que era Treblinka, Oswiecim⁶. Diziam que estavam matando nesses lugares, mas ninguém acreditava. Como poderia haver crematórios e câmaras de gás? Não entrava na nossa cabeça que se matava assim desse jeito”.

A seguir, trabalho escravo:

“Para não me acontecer nada, minha família fez minha carteira de trabalho e eu só tinha 16 anos. Fizeram a carteira como se eu tivesse 18, porque só aceitavam trabalhadores [na fábrica] com mais de 18 (...) Saí de casa com um pedaço de chálá [pão judaico], só para ir trabalhar de noite e voltar no dia seguinte. Quando cheguei na praça, vi muitas pessoas, todo mundo com mala, sacos de roupa, e eu com a roupa do corpo. A cidade estava às escuras porque desligaram a luz. Desligaram tudo e nós fomos para a fábrica.”

Gueto:

“Depois da deportação para Treblinka, em 1942, fizeram três ruas em volta do cemitério. Era isso que pertencia ao gueto. Quando voltamos da fábrica, depois de duas semanas, já entramos no gueto. Minha antiga casa era perto desse gueto e eu fui ver. Já tinha uma família de não-judeus morando lá. A nova dona da casa até falou ‘pode levar o que quiser’. Mas eu não levei nada, só pensei que alguém ainda poderia estar vivo, alguém poderia ter se escondido, mas não tinha mais ninguém.”

“Fatos” - nada além de camadas que apenas à exploração mais cuidadosa entregam aquilo que recompensa a escavação.

“Nesta época já se falava em Auschwitz, em polonês; Oswiecim. E ninguém acreditava. Falavam que era o lugar em que colocavam pessoas na câmara de gás e depois queimavam os corpos. Mas ninguém acreditava, não entrava na nossa cabeça. Agora, depois de tantos anos, todos já se acostumaram com isso, que bateram, mataram e colocaram nas câmaras de gás... Mas no começo, ninguém acreditava. Como é que poderiam matar tantas pessoas por nada?”

O sentimento de não acreditar, revolvida a terra e espalhado o solo, retornava na entoação do narrador como se ainda não possível crer, embora as pessoas tivessem se acostumado. As atrocidades tornaram-se fatos. *“Ficamos no gueto, depois eles me cortaram da fábrica. Passei a ser ilegal. No começo de 1943, morávamos no gueto e eles construíram alojamentos perto da fábrica, para aqueles que trabalhavam lá. Iam liquidar o gueto”.*

O depoimento dá voltas – método é desvio; a faísca do tempo intenso da memória traz mais uma vez os destroços:

“em 1941, antes do gueto, ainda morava em casa e meus pais ainda estavam vivos. Falaram que ia ter um discurso para curiosos que quisessem escutar; não disseram o que era. Quando chegamos, fomos cercados, levados até a estação de trem e para Lublin, Rua Lipova, número 7. De lá, nos mandaram para Belzec⁷. De lá mandavam trabalhadores para onde precisavam de operários. A gente cavava e construía uma estrada.”

A escavação aqui não se constitui em metáfora ou alegoria. Escavar era o trabalho escravo. No relato, a memória do que viria depois resignificava o que tinha sido vivido antes. *“Belzec não era um campo como Auschwitz. Dormíamos em alojamentos, era tudo no chão, não tinha cama ou beliche, nada disso. Belzec depois virou campo de extermínio, mas quando estive lá, era só cavar e consertar a estrada.”*

Imagens desprendiam-se de suas conexões mais primitivas ficavam como preciosidades nos sóbrios aposentos de um entendimento tardio, como torsos na galeria do colecionador. (Benjamin, 1987b, p.239). *“Chamaram o nome de ‘Rosemberg’ e eu corri. Vi que ele não estava e disse ‘eu estou aqui’. Como ninguém se apresentou, eu era o Rosemberg. Liquidado o gueto em 1943, meu pai ficou no alojamento em Ostrovic, na fábrica “barracas grandes, 400 em cada barracão, beliches de três. E lá fiquei até junho de 44, quando nos levaram para Auschwitz”.*

Quando chegaram em Auschwitz, o trem ficou parado a noite toda e eles no trem. Foram alojados no campo, no lugar de dois mil ciganos levados para o crematório. Número no braço B5.000. Assinaram papéis se declarando comunistas.

“eu nem sabia o que era comunista naquela época... E deram o uniforme listrado. (...) Assinamos muitos papéis. Não sei por que para sermos mortos precisávamos assinar tantos papéis”, comenta com crítica e ironia fina. Campo de ciganos, arame farpado, nosso barraco, “Em que se trabalha aqui?”. Aqui ninguém trabalha; aqui se morre queimado. A gente pensava que ele estava louco, que estava há muito tempo lá e enlouqueceu. “Como não se trabalha aqui?”. “Não estão sentindo cheiro?”, respondeu. “Está maluco?”, perguntei. Infelizmente, logo depois, a gente soube que era crematório mesmo. Ficamos nesse campo por duas semanas.”

Sua pergunta *“Por que não bombardearam Auschwitz, iam salvar muito mais gente?!”* fica sem resposta do entrevistador. Quem a poderia responder? De Auschwitz foi levado para Buna (a fábrica), depois Oranienburg e Flossenbürg - de onde a lembrança traz restos de sopa e vinte e cinco chicotadas. *“Fiquei deitado e me levaram como se puxa um couro não corticado, uma pele”* (...). *E de lá, em cada lugar em que estive só pensava ‘tenho que sair daqui, não sei se em outro lugar vai ser pior, mas tenho que sair daqui’.* De Flossenbürg para Leonburg, perto de Stuttgart, onde *“fiquei com febre, muita*

febre. De Leonburg nos levaram para Meldorf, perto de Munique”. Quem dirigia era sempre a Gestapo. De lá, para Munique “*porque os americanos bombardearam a estação de trem de Munique e os trilhos saíram do lugar. Nos levaram para consertar. Achei um pedaço de carne e ficava com ela o dia inteiro porque fazia saliva. Cheguei a guardar para o dia seguinte. Estou me lembrando disso agora, tanto tempo não lembrava*”. Se é útil avançar em escavações segundo planos, é também indispensável a enxadada cautelosa e tateante na terra escura. (Benjamin, 1987b, p.239).

Abril. No trem para Dachau durante quatro dias. “*Pelo dia 25 ou 26 de abril de 1945 vimos casas com bandeiras brancas penduradas, como se fosse uma capitulação. Uma casa tinha, a outra não*”. Soldados gritavam “*Friede, friede*”: a guerra acabou. Mas ainda morreram muitos. Calor e sede insuportáveis. “*Deus nos mandou uma chuva, ainda bem. Como as paredes dos vagões eram feitas de tábuas horizontais, ficamos de lado porque a água corria e pegamos as gotas para beber*.” Não vai acontecer nada porque a guerra acabou. Isso foi do dia 30 de abril para o dia 1º de maio. “*Estávamos livres*.”

Meu pai não completou a viagem até Dachau, de onde ninguém saía. Foi a Dachau em 1970, quando conseguiu juntar dinheiro para uma viagem internacional, porque queria seguir aquela estrada até o fim. A origem era o alvo?

Em 1945, de Dachau para Munique. Dois anos ainda na Alemanha e um na França, até 1947. Nome para a Cruz Vermelha, família no Brasil. “*E comecei a receber cartas (...). Em 1946, meu irmão mandou uma chamada para vir para o Brasil, mas a imigração estava fechada e não me deixariam entrar [três irmãs e dois irmãos vieram para o Brasil nos anos 20, antes da segunda guerra]*.” Mas de veio e entrou. Ficou morando na casa de uma das irmãs até casar. “*Eu trabalhava vendendo na rua como ambulante. A diferença que eu vi aqui no Brasil! Meus sobrinhos estudavam sempre com colegas não-judeus. Era como se fossem irmãos. O Brasil nos aceitou como se fôssemos brasileiros. Era como dia e noite. Até hoje, graças a Deus, nunca senti anti-semitismo nenhum, nunca senti isso*”.

Ao final do depoimento, Chialé mostra fotos: do seu pai e mãe (retrato que as irmãs tinham de antes da guerra); sua com a mãe e as duas irmãs que morreram nos campos; duas irmãs que vieram morar no Brasil, ainda na Polônia, acompanhadas do irmão; com amigos que estiveram com ele no vagão; uma foto de 1945, quando a guerra acabou, com parte dos que estiveram com ele no campo de concentração e outros que passaram a guerra escondidos, indo ao cemitério; sobreviventes depois da guerra, com crianças que ficaram escondidas, também indo ao cemitério; foto do seu irmão que saiu da Polônia em 1937; ele com a esposa – minha mãe – , filhas, genros, netos e sobrinho que apresenta para a câmera.

Sentido da vida, moral da história? Em cada peça desta coleção a totalidade se revela. Descontextualizadas, as cenas e trechos falam desse narrador e colecionador de histórias, discos, CDs, músicas, piadas, anedotas, cartas, que sempre gostou de cantar e dançar, amante da vida. Sua experiência lhe ensinou que se sobrevive por intuição; se vive movido por afeto e se mantém a lucidez caminhando, cuidando da saúde, lendo, estudando e jogando.

De família chassídica (ortodoxos que no leste europeu professavam a religião com alegria, música e dança), inserida na cultura idish, polifônica, plurilíngue destrocada naqueles anos, ele se tornou homem da cidade; de apátrida, naturalizado brasileiro, vibrante com o futebol e o carnaval. Ligado no mundo, vários noticiários de rádio ou televisão e jornais em português e em idish eram/são freqüentes na sua casa.

Para ele a família sempre foi tudo. Minha mãe, as filhas (minha irmã e eu) e sobretudo os netos. “*Quem tem netos não tem o direito de sentir tristeza*” escutei muitas vezes esta declaração de amor aos netos aprendido da sua mãe. Segundo seus relatos, minha avó - que eu não conheci - chorava sempre por ter netos de papel: sabia que os tinha pelas cartas enviadas do Brasil para a Polônia muito antes da guerra.

Inquietações, mais que conclusões

“*Minhas recordações estão imersas no vermelho*”, diz Elias Canetti (1987, p. 11), no livro autobiográfico “A língua absolvida: história de uma juventude”. A memória da infância é, para ele, uma imagem que tem cor. Também para Proust, ao falar Sobre a Leitura, “*o que as leituras da infância deixam em nós é a imagem dos lugares em que as fizemos*”. (1989, p. 24). E poderíamos continuar com a cortina branca de Pasolini (1990), a janela do filósofo Walter Benjamin, que separava seu mundo burguês e o de fora ou o armário que guardava, na linha enrolada e na dobra do vestido, a tradição de uma cultura que se desmanchava em ruínas (1987b).

Minhas recordações estão imersas em azul: uma letra B, maiúscula, e um número 5000 estiveram presentes, também entre sorrisos e sabedoria, histórias da tradição judaica contadas entre piadas e personagens inventados. Um contador de anedotas, centro das atenções em reuniões, casamentos e festas de aniversários, que se alternavam com livros, idas ao teatro, televisão, cinema, e também documentários sobre campos.

A história produzia inquietações: por que a humanidade permite que o desenvolvimento científico e tecnológico, ao invés de redundar na melhoria da vida das pessoas, contribua para excluir, escravizar e eliminar aqueles considerados diferentes? Haveria espaço para uma educação a contrapelo? (Kramer, 1993). Aos poucos, compreendi que nazismo e ideia de progresso da modernidade são complementares, não antagônicos.

Por outro lado, muitos intelectuais, filósofos e artistas, perseguidos e subjugados por sua posição política e sua relação com a arte, se perguntavam como seria possível contar, depois. Pensadores e artistas de diferentes matizes políticos e ideológicos - comunistas, socialistas, humanistas, frankfurtianos, surrealistas (representantes do último instantâneo da inteligência européia, diria Benjamin no ensaio de 1929) - se indagavam sobre como seria o mundo e a educação das pessoas “após Auschwitz” (Adorno, 1995) e como conseguiriam contar o que viam e viviam. No livro “A escrita ou a vida”, Jorge Semprun rememora um diálogo entre intelectuais italianos, franceses e espanhóis de esquerda, quando se encontravam confinados no campo de concentração de Buchenwald durante a segunda guerra mundial. Perplexos com o que assistiam, se indagavam sobre como seria possível contar:

“Imagino que haverá uma quantidade de testemunhos⁸... Eles valerão o que valer o olhar da testemunha, sua acuidade, sua perspicácia. E, além disso, haverá documentos. Mais tarde, os historiadores recolherão, reunirão, analisarão uns e outros: farão obras eruditas. Onde tudo será dito, anotado.. Onde tudo será verdade... salvo que faltará a verdade essencial, a qual nenhuma reconstrução histórica jamais poderá alcançar, por mais perfeita e onicompreensiva que seja. Os outros o olham, balançando a cabeça, aparentemente serenados ao verem que um de nós [um deles] consegue formular os problemas com tanta clareza. - O outro tipo de compreensão, a verdade essencial da experiência não é transmissível... Ou melhor, só o é pela escrita literária.(...) Pelo artifício da obra de arte, é claro!” (Semprun, 1995, p. 126).

Para esses intelectuais - que com angústia se perguntavam como contar de modo que fatos, imagens, cheiros, horrores não os fizessem parecer fictícios ou inventados - a consciência da verdade só poderia vir com a arte, a produção e a expressão estéticas, e não com relatos científicos ou documentos. Segundo eles, só seria possível contar aos outros, para que acreditassem nos relatos como verdade, com literatura, arte, linguagem e imagem artísticas. Como em Benjamin, os relatos deveriam ser como ruínas, peças da galeria de um colecionador.

Meu pai, como muitos, não acreditava no que via, não podia crer nas evidências, no cheiro, na fumaça. Não podia aceitar. Este descrédito impregnou a ele e a muitos dos que

durante aqueles anos foram sujeitos a trabalho escravo, perderam suas famílias, mas não a dignidade, nem a humanidade nem a capacidade de não acreditar. Não acreditar significa então não aceitar um destino pré-determinado e anunciado: campo de extermínio, “*aqui não há trabalho*”. Levados à última condição humana, pesando menos de trinta quilos, despossuídos, mantiveram-se humanizados não acreditando, não aceitando. Não acreditar no que se via é comumente citado como ingenuidade daqueles que se estariam entregando à morte. No âmbito desta reflexão, no entanto, parece indício de sua humanidade preservada, de sua esperança de viver.

O nazismo produziu da cultura, destroços. Trabalho escravo e eliminação. Milhões não vistos como pessoas, trucidadas: deficientes, homossexuais, ciganos, judeus, mortos nas câmaras de gás e nos fornos crematórios. Experiências científicas com mulheres. A crítica de Benjamin à modernidade e à ideia do progresso (1987a) pode ser cotejada com a de Bauman (1989) para quem somente a modernidade poderia ter produzido uma indústria de morte.

O Holocausto não foi um problema judeu ou um fato da história dos judeus, mas “*nasceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização e no auge do desenvolvimento cultural humano, e por essa razão é um problema dessa sociedade, dessa civilização e cultura.*” (Bauman, 1989, p. 12). Produto de um choque de fatores - emancipação do Estado político; monopólio de violência e controle social; desmantelamento de fontes não políticas de poder e das instituições de autogestão social (p. 16); conciliando fordismo (produção em série), taylorismo (administração científica) e burocracia estatal (“estou apenas cumprindo ordens”), numa hedionda indústria da morte - só a modernidade poderia engendrar este horror. A racionalidade prevaleceu e orientou esta indústria, não foram monstros ou loucos.

Por outro lado, para Bauman “*A importância atual do Holocausto está na lição que ele traz para toda a humanidade*” (1989, p. 236), dada a facilidade com que a maioria das pessoas, colocadas numa situação em que não existe boa escolha “*arranja uma justificativa para escapar ao dever moral (ou não consegue aderir a ele) adotando os preceitos do interesse racional e da autopreservação. Em um sistema em que a racionalidade e a ética apontam em sentidos opostos, o grande perdedor é a humanidade*” (p. 236). Mas “*o mal não é todo-poderoso. Pode-se resistir a ele.*” (Bauman, 1989, p. 236). E conclui: “*A coisa mais cruel da crueldade é que desumaniza suas vítimas antes de destruí-las. E a mais dura das lutas é continuar humano em condições desumanas*” (1989, p. 237).

Continuar humano - ousar dizer - é impedir o apagamento do que há em mim do outro e de como somos constituídos pelos outros. Talvez aqui resida também o sentido alegórico de recusar-se a acreditar no que se vê. Ler o depoimento de meu pai – “*não se podia acreditar*” - como alegoria é perceber sua resistência à perda das relações de respeito e reconhecimento de si no outro, perpetrada pelo aniquilamento e pela tentativa de destruir uma cultura, uma língua, uma história, um modo de vida, valores e coletividade que a constituíam. Pedaco de uma sociedade que sequer ingressou na modernidade, o contexto em que vivia, foi destroçado pela Shoah que destrói a própria humanidade. A memória aguda revelava o inverossímil, verdade que não podia ser verdade. “*Ninguém acreditava, não entrava na nossa cabeça. Agora, depois de tantos anos, todos já se acostumaram com isso.*” Constatação ou acusação, devo discordar dele e, a contrapelo, dizer que ainda hoje, para muitos, não é possível se acostumar.

À representação abstrata e vazia do tempo histórico como uma sucessão infinita de pontos interligados por sua ordenação cronológica, Benjamin opõe o reconhecimento de que “*a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo vazio e homogêneo, mas um tempo saturado de ‘agoras’*” (Benjamin, 1987a, p.229). A história não obedeceria ao desenvolvimento progressivo e contínuo do tempo, mas se daria a partir da emergência das origens, concebidas por Benjamin como saltos e recortes que quebram o movimento linear e rotineiro, evolucionista, progressivo, da história oficial.

O tema e o enfoque deste texto se enraízam no entendimento de que “*existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente.*” (Benjamin, 1987 a, p. 223). A rememoração do passado serve, assim, à desmistificação do historicismo que vê a história como um continuum, como progresso. Romper com essa perspectiva supõe apresentar o passado na ótica dos vencidos. Dessa forma, a volta ao passado não é/foi feita para conhecê-lo, mas para, servindo-se dele, *colocar o presente numa situação crítica.* (Konder, 1988, p 22).

Remexer em histórias conhecidas; ouvir de novo músicas nunca esquecidas; separar fotografias e anotar no verso nomes, datas e acontecimentos; ler cartas e postais escritos em idish, “*nada superava o prazer de mergulhar a mão em seu interior tão profundamente quanto possível. E não apenas pelo calor da lâ. Era “tradição” enrolada naquele interior que eu sentia na minha mão e que, desse modo, me atraía para aquela profundidade.... Tudo o que era guardado a chave, permanecia novo por mais tempo...*”

Contudo, vale explicitar que meu propósito ao escavar, recordar e escovar não é – como não o era para o filósofo - “*conservar o novo e sim renovar o velho*”. (Benjamin. 1987b, p.124)

A ilusão e a privação do melhor, “*de quem só faz o inventário dos achados e não sabe assinalar no terreno de hoje o lugar no qual é conservado o velho*” (Benjamin, 1987b, p.239) mostra-se assim tão importante quanto não distinguir entre os grandes acontecimentos e os pequenos. Porque os pequenos acontecimentos da tragédia individual eram/são grandes acontecimentos da tragédia humana; porque os pequenos ecoam/vam os grandes; porque cada pequeno acontecimento individual é/era um grande acontecimento.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo refletir sobre os conceitos de memória, rememoração, reminiscência e alegoria, centrais para Walter Benjamin. Do ponto de vista teórico-metodológico, o texto se baseia nos ensaios O Narrador e Sobre o Conceito de História e em trechos de depoimentos gravados em vídeo, que mostram acontecimentos - sem distinguir entre os grandes e os pequenos - que se constituem como peças do passado no presente, ínfimas possibilidades de inquietar o futuro. Pensando criticamente sobre narrativa e verdade, nesta apresentação o foco está em uma memória narrada a contrapelo. Na direção contrária às pesquisas que tratam do silêncio e da impossibilidade de narrar daqueles que sobrevivem situações-limite, onde o esquecimento é sempre ressaltado por ocupar o lugar da lembrança, este trabalho acentua a potência da memória que traz ecos de vozes que foram emudecidas e, simultaneamente, faíscas que arrancam a tradição ao conformismo que quer apoderar-se dela. A experiência de relatar o passado e a de compartilhá-lo como citação torna-se possibilidade de uma educação onde a liberdade e o acolhimento de todas as opções políticas e expressões humanas configuram-se como ética e onde o inacabamento da história é compreendido como condição para mudar o futuro.

Palavras-chave: Walter Benjamin; memória e verdade; relatos de sobreviventes do Holocausto

ABSTRACT

The objective of this article is to reflect about the concepts of memory, remembering, reminiscence and allegory, which are central in Walter Benjamin theory. Concerning the theoretical-methodological approach, the text is based on the essays “The Storyteller” and “Theses on the concept of history” as well as on fragments from a videotaped interview that show numerous events – not distinguishing between the large and the small ones – that constitute pieces from the past in the present, tiny possibilities of disquiet the future. Thinking critically about narrative and truth, this presentation focuses on a memory narrated against the grain. In the opposite direction of research that deal with the silence and with the impossibility of telling of people that survive extreme situations, where forgetting occupies the place of remembering, this article highlights the potency of memory, echoes of muted voices, sparks that pluck tradition from conformism that wants to seize her. The experience of telling the past and sharing it as a quote become possibility of an education where freedom and host of different political options and diverse human expressions compose an ethics, and where incompleteness of history is understood as a condition to changing the future.

Keywords: Walter Benjamin; memory and truth; Holocaust survivors narratives.

Notas

¹ Trabalho apresentado no III Seminário Internacional Políticas de la Memória “Recordando a Walter Benjamin”, mesa temática “Memória e Verdade em Walter Benjamin”. Buenos Aires, outubro 2010. Agradeço à Josy Fischberg pela transcrição da entrevista gravada em vídeo de Szyja Kramer, cujos fragmentos são citados neste texto.

² Com raiz na palavra *tefilá* (“prece”, em hebraico), são duas caixinhas de couro presas a tiras, que contêm um pergaminho com os quatro trechos da Torá (Pentateuco) em que se baseia seu uso. Em português, filactério.

³ Meu pai se chama Szyja, nome que em português o fez passar por várias situações engraçadas como ser chamado de Dona Szyja. Em idish pronuncia-se Chia, daí o apelido, na forma do diminutivo: Chialé.

⁴ Kramer, Szyja. Transcrição do Depoimento em vídeo “Survivors of Shoá” (1’55”), 9 de Julho, 1997. Versão Integral, Rio de Janeiro; Idioma: Português. A entrevista tinha a seguinte distribuição de tempo: meia hora de relato sobre a vida antes da guerra; uma hora sobre a guerra e a deportação; meia hora sobre a vida depois da guerra e a migração para o Brasil. Nos minutos finais, a família foi chamada para ser apresentada. O material se encontra nos arquivos do Museu do Holocausto em Washington e no Yad Vashem, Jerusalém. O objetivo era traduzir, editar e tornar o material acessível em museus virtuais.

⁵ Este trecho e os seguintes estão em K, S Transcrição do Depoimento em vídeo “Survivors of Shoá” (1’55”) feito no dia 9 de Julho, 1997. Versão Integral, Rio de Janeiro; Idioma: Português.

⁶ Oswiecin em alemão é Auschwitz. O município no sul da Polônia tem hoje cerca de 43.000 habitantes, a sessenta quilômetros a sudoeste de Cracóvia. O nome alemão Auschwitz é um referente claro aos campos de extermínio de Auschwitz-Birkenau, construídos nesta localidade pela Alemanha nazista durante a Segunda Guerra Mundial.

⁷ O campo de Belzec ficava à sudoeste do Distrito de Lublin, perto de Belzec, pequena vila de uma linha de trem em Lublin-Lviv. No início dos anos 40, os alemães criaram campos de trabalho no distrito, fortificações na fronteira com a União Soviética, desmontados em outubro de 1940. O campo de extermínio foi criado para a morte de judeus, ao lado de uma estrada de ferro, a 400 metros da estação de trem de Belzec e 50 metros à leste da linha de trem Lublin-Lviv. Trabalhadores de Belzec construíram câmaras de gás e barracas, de novembro de 1941 a fevereiro de 1942.

⁸ A questão da verdade do testemunho e do lugar da testemunha tem sido analisada por muitos autores. Escapa aos objetivos do presente texto – que focaliza os conceitos de narrativa e história - debater esta questão. Uma importante análise pode ser encontrada, entre outros, em Agamben (2008).

Bibliografia

ADORNO, Theodor. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1989.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas I, Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987a.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas II, Rua de Mão Única.* São Paulo: Brasiliense, 1987b.

CANETTI, Elias. *A língua absolvida: história de uma juventude,* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GAGNEBIN, Jean-Marie. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz.* São Paulo: Boitempo, 2008, p. 9-17.

JOBIM e SOUZA, Solange e KRAMER, Sonia. (orgs). *Política, cidade e educação: itinerários de Walter Benjamin.* Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2009.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia.* São Paulo: Campus, 1988.

KRAMER, Sonia. *Por entre as pedras: arma e sonho na escola.* São Paulo: Ática, 1993.

KRAMER, Szyja. *Transcrição do Depoimento em vídeo “Survivors of Shoá” (1’55”), 9 de Julho, 1997.* Versão Integral, Rio de Janeiro; Idioma: Português.

KUPFERBERG, Marylink. Zonas de silêncio e segredo familiar: a transmissão interrompida. In: SCHWEIDSON, Edelyn. *Memória e cinzas - Vozes do silêncio.* Campinas: Perspectiva, 2009.

MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética. Imagem e pensamento em Walter Benjamin.* Rio de Janeiro: Relume Lumará, 1999.

PASOLINI, Pier Paolo. *Os jovens infelizes: antologia de ensaios corsários.* São Paulo: Brasiliense, 1990.

PROUST, Marcel. *Sobre a leitura.* Campinas: Pontes, 1989.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Walter Benjamin: para uma nova ética da memória.* In: *Benjamin pensa a educação.* São Paulo: Segmento, 2008, (p. 48-59)

SEMPRUN, Jorge. *A escrita ou a vida.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

TODOROV, Tzvetan. *Facing the extreme: moral life in the concentration camps.* New York: Henry Holt Company, 1996.

Leyes, derechos y valores¹

Bernardo Sorj

Dada la amplitud del tema me concentrare, y necesariamente en forma rápida, en dos cuestiones: la importancia de la ley como base de la vida común y las relaciones entre poder político y la ley.

El judaísmo se constituye como pueblo a partir de un duplo movimiento: el de la lucha contra la esclavitud y la construcción de una ley común para toda la comunidad. Ambos están relacionados, pues la ley solo existe para hombres y mujeres libres, y mujeres y hombres solo pueden ser libres si las leyes son iguales para todos.

Las leyes son, en la tradición judaica, por lo tanto, son la base sobre la cual se funda la comunidad. Las leyes aseguran el respeto mutuo, una justicia imparcial y derechos sociales para los más pobres. Las más importantes son el descanso del día sábado, obligatorio para todos (“ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu criada, ni tu bestia, ni tu extranjero que está dentro de tus puertas”), pero también no atrasar el pago de los trabajadores, dejar que los pobres puedan cosechar las márgenes de los campos y la liberación de los esclavos después de seis años. O sea las leyes sociales del pueblo judío eran leyes asociadas a lo que hoy llamaríamos el mundo de la producción y el trabajo.

Primera conclusión:

- 1) la ley solo puede existir donde los hombres son libres.
- 2) La ley debe ser común para todos.

¹ Texto presentado en el en el 3º Coloquio Internacional "Derechos Sociales para Todos y entre Todos. Hacia una Ciudadanía Plena", Buenos Aires, 9 y 10 de junio 2010.

3) La ley tiene que asegurar la sobrevivencia de los más pobres.

Infelizmente las circunstancias históricas transformaron el pueblo judío en un pueblo mayoritariamente no agrícola, retirándole así el fundamento material de sus leyes sociales. La preocupación comunitaria con el destino de los más pobres pasó a expresarse en la valorización de la *tzkaka*, cuya raíz es la palabra *tzedek*, justicia, que es realizar actos de caridad, de donación, que deben ser realizados por todos los miembros de la comunidad, y cuya forma más valorizada, por lo menos en la teoría, es cuando es hecha en forma anónima.

Condenado a vivir en el exilio, el pueblo judío no solo dejó de ser un pueblo agrícola como la comunidad judía pasó a ser una parte menor de la sociedad donde vivía y perdió su autonomía política.

Antes de retornar a este punto quisiera recordar otra dimensión asociada a la tradición bíblica que es la relación entre la ley y el poder. Uno de los textos más interesantes de la biblia es la relación de Dios con la monarquía. De acuerdo con el libro de Samuel Dios se oponía a la creación de la monarquía en Israel, pues el pueblo quería un rey que sea su juez y protector, y para Dios era claro que él se transformaría en un déspota, apropiándose de las riquezas del pueblo.

La historia de Israel después de la coronación de Saúl, en buena medida es la historia del conflicto entre la corona, que no respeta la ley y los profetas que denuncian los abusos del poder (en la época no había prensa...). Este conflicto continua durante el segundo templo entre los reyes de la dinastía de los Jashmonaim, descendientes de los Macabeos, y los rabinos, representados por la corriente farisea. O sea, desde los tiempos bíblicos sabemos que el poder tiende a destruir la ley.

En la tradición judaica rabínica se encuentran dos líneas de fuerza y tensión sobre la relación entre poder y valores que creo que de alguna forma todas las grandes tradiciones religiosas comparten. La primera ve en el poder una fuente de corrupción, y la respuesta es servir a Dios y llevar una vida santa de espaldas al poder. La segunda respuesta es la esperanza que un día habrá un poder justo que estará al servicio de la ley y de Dios, asociado a la llegada del mesías que reconstruirá el reino de Israel.

Estas diferentes respuestas y expectativas no eran producto de la teoría, ellas expresaban contextos y experiencias históricas precisas. La biblia trae un duplo mensaje, por un lado que la monarquía fácilmente se corrompe pero, al mismo tiempo que el poder es necesario para proteger al pueblo.

El primer conjunto de tratados de interpretación de la biblia realizada por los rabinos, la Mishna, se concentra en las prácticas que aseguren la santificación del pueblo y la organización de la comunidad. El segundo conjunto, posterior, la Guemará, comenta la Mishna, pero introduce el tema de la llegada del Mesias y la valorización del rey David. La Mishna refleja la experiencia con los reyes Jashmonaim y las grandes rebeliones contra Roma. La primera llevó a la destrucción del templo y la segunda, liderada por Bar Kojva, mató decenas de miles de personas y diezmo definitivamente la población judía en Israel. La Guemará por su vez tiene que enfrentar el cristianismo y en particular, la cristianización del imperio romano y proponer su visión del mesías y de poder. Frente al emperador romano y a Jesus Rey los rabinos anteponen el retorno de la dinastía davídica y profetizan el fin de Roma.

Ni Roma se perpetuo ni el exilio acabó y durante dos mil años los judíos vivieron como minorías dispersas en el mundo, periodo en el cual no tuvieron que responder a los problemas de cómo organizar la vida política o como resolver los problemas de la sociedad, solamente de sus comunidades.

Con el fin de su exclusión, en los tiempos modernos, los judíos, como individuos o como comunidad, pasaron a integrarse en la sociedad más amplia. El pasado ofrece pistas y valores pero no respuestas obvias de cómo traducir la tradición bíblica y rabínica para los tiempos actuales, tiempos de democracia y ciudadanía.

El desafío del judaísmo hoy es elaborar respuestas tanto para “dentro” como para “fuera”, y estas respuestas deben ser congruentes: lo que es bueno para la comunidad también debe ser útil para la sociedad.

Existen varios movimientos en este sentido. En los Estados Unidos, por ejemplo, algunos movimientos religiosos judíos actualizaron la tradición de la comida Kosher exigiendo que ella

además de mantener los preceptos tradicionales sea producida en condiciones sociales y ecológicas adecuadas.

Un paso interesante pero los problemas que se debemos enfrentar son más complejos y amplios. Quisiera proponer dos temas para la reflexión. El primero es el de la relación entre individuo y comunidad. Creo que lo mejor del judaísmo moderno, pues como toda cultura tiene sus luces y sus sombras, fue generar individuos que poseen un fuerte sentido de realización y creatividad individual con un igualmente sólido sentido de comunidad. Un sentido de comunidad que hoy tiene que aprender a sobreponerse a las diferencias internas para avanzar el bien de todos a partir de un denominador común que respeta la diversidad y las diferencias, que no acepta ni líderes autócratas ni personas que hablan en nombre de dios para imponer sus propias verdades.

El segundo tema es el tema de la relación entre leyes y valores. En el judaísmo bíblico las leyes y valores se encuentran amalgamadas en mandamientos divinos. Las leyes son un valor y los valores son leyes. Sabemos que esta amalgama no es automática y los profetas criticaron aquellos que solo seguían la forma de la ley y no su espíritu. En la modernidad las leyes y los valores se diferenciaron y solo una parte de los valores toma la forma de ley, cuyo cumplimiento es asegurado por el estado.

Esto coloca dos desafíos: el primero es que la ley para ser efectiva debe sustentarse en valores, de los cuales fue formalmente separada. El segundo es que los valores solo pueden ser ejercidos en su plenitud cuando la conducta ética es asegurada por la ley.

Creo que buena parte de la crisis existencial de América Latina se encuentra en la dificultad de producir individuos con sentido de comunidad, y asegurar que leyes y valores caminen juntos. Este divorcio es producto de la experiencia cotidiana en que las leyes no son obedecidas y los valores son transformados en retórica sin contenido. Cuando esto acontece tenemos el divorcio entre individuos y comunidad, entre leyes y valores. Este divorcio inclusive lleva a teorizaciones e ideologías políticas que contraponen un sujeto colectivo, el pueblo, cuyo único interés serían los llamados derechos sociales, con el individuo que busca avanzar sus propios objetivos, como si individuo y comunidad fuesen antagónicos. O a contraponer la ley formal a los intereses reales de la

comunidad. Falsas oposiciones, pues un pueblo que es visto como una masa de seguidores lleva al autoritarismo y la esclavitud, no la libertad; y aquellos que solo ven al individuo olvidan que ninguna comunidad es posible si las personas se piensan al margen del interés común. En ambos casos se promete el paraíso y se construye el infierno.

La comunidad judía, desarrollándose en libertad gracias a las instituciones democráticas, puede y debe contribuir al esfuerzo de construir un país con instituciones que construyan individuo que creen en la comunidad y de leyes sustentadas en valores. Esto implicará en avanzar y dejar para atrás los traumas del pasado, de ser cada vez menos orientada hacia adentro, como fue obligada durante un largo y triste periodo de su historia, para ser cada vez más orientada hacia “afuera”. Debemos desarrollar nuestra capacidad de educar una nueva generación de jóvenes judíos que circulen entre comunidad y sociedad, entre solidaridad interna y solidaridad para el conjunto de la sociedad.

En el siglo XX estas dos formas de solidaridad fueron vividas por muchos judíos como siendo antagónicas y fueron llevados a abandonar la comunidad para apoyar utopías seculares que querían cambiar el mundo. Creo que hoy es posible recorrer un camino más enriquecedor, en el cual lo universal y lo particular no se contraponen, donde la valorización de las raíces no excluye el sano contacto con el sol y el viento del mundo, donde la duda puede estar a servicio de la comunidad y donde la comunidad no sofoca la duda.

Estoy seguro que, si cada tradición religiosa y cultural en este gran país moviliza y actualiza sus enormes recursos morales, será posible avanzar en una dirección en que los individuos se sentirán parte de la comunidad y la comunidad será formada por individuos libres. Solo este proceso asegurará que los derechos sociales en vez de un discurso de manipulación política se transformen en un componente natural de la sociedad argentina.

RESENHA

Os sobreviventes de W.G Sebald¹

Tatiana Salem Levy

Assim é que eles voltam, os mortos. Às vezes afloram do gelo mais de sete décadas depois e jazem à beira da morena, um montículo de ossos brunidos e um par de botas com grampos de ferro.

W. G. Sebald, *Os Emigrantes*

No trabalho de fotógrafo, sempre me encantou o instante em que as sombras da realidade parecem surgir do nada sobre o papel em exposição, tal como recordações, disse Austerlitz, que nos ocorrem no meio da noite e que tornam a escurecer rapidamente caso se tente agarrá-las, à maneira de uma prova fotográfica deixada muito tempo no banho de revelação.

W. G. Sebald, *Austerlitz*

A questão da representação da Shoah é um tema bastante delicado que há décadas vem suscitando debates bastante pertinentes. É possível representar o horror? Trazer para a arte uma experiência de sofrimento extrema, em que o homem tocou o inumano? Ou só aquele que vivenciou a dor dos campos de concentração pode entender – porque conheceu na carne – o que se passou lá? A grande maioria dos trabalhos sobre esse assunto enfatiza a impossibilidade de se representar a tragédia, de fazer jus à dor vivida nos campos nazistas no período da Segunda Guerra Mundial. De um lado, temos a chamada literatura de campo, com autores como Primo Levi, Robert Antelme e Elie Wiesel, todos sobreviventes da Shoah. De outro, a literatura de autores que não viveram o horror, mas buscam através de seu trabalho possíveis maneiras de representá-lo.

O que me interessa neste artigo é justamente o segundo caso, em particular a obra de W. G. Sebald, autor alemão que tem como foco central de seu projeto literário o legado

das atrocidades cometidas por seu país entre 1939 e 1945. Sebald nasceu em 1944 no pequeno vilarejo de *Wertach im Allgäu*, perto da fronteira suíça. Só conheceu o pai três anos depois, quando ele voltou do campo onde foi prisioneiro. Sebald nunca perdoou sua participação na guerra, nem seu mutismo obstinado sobre esse período e, talvez por isso, tenha sido mais ligado, quando criança, ao avô materno, um homem afetuoso, ao contrário do pai.

Sebald foi criado em uma Alemanha pós-guerra, nos primeiros anos que sucederam o horror nazista, as atrocidades cometidas nos campos de extermínio. Nesse período, como ele mesmo não cansou de repetir, havia uma espécie de “conspiração do silêncio”: ninguém falava do que tinha acontecido, e todos continuavam a viver como se existisse um buraco entre os anos anteriores e os posteriores à guerra. Uma “amnésia coletiva” tomou conta do país, em que reinava um pacto de silêncio em relação ao passado. Todo mundo sabia de tudo, mas ninguém falava nada: nem nas escolas, nem nas universidades, nem nos jornais, e nem mesmo em casa, entre marido e mulher, pais e filhos. Sebald, por exemplo, nunca ouviu os pais conversando sobre esse assunto.

É justamente esse silêncio que vai intrigá-lo ao longo de toda a sua vida. “Acho que toda criança sabe disso – quanto mais se esconde alguma coisa, mais você procura descobrir o que é”, diz ele em entrevista a Eleanor Wachtel. Sua literatura é, portanto, marcada por essa busca; em livros como *Os Emigrantes* e *Austerlitz*, que analisarei aqui, Sebald percorre caminhos desconhecidos para trazer à tona um passado escondido.

Esse passado é o da Alemanha durante a Segunda Guerra, que aparece nas histórias particulares de seus personagens: na de Paul Bereyter, por exemplo, ex-professor primário de Sebald, expulso da Alemanha nos anos nazistas por ser um quarto judeu, mas para onde retornou, estranhamente, depois de 1945; ou na de Jacques Austerlitz, um menino nascido em Praga e enviado em 1939 de trem para a Inglaterra, onde foi entregue a seus pais adotivos, deixando para trás seu passado e identidade.

Sebald se confronta, então, com uma questão central de seu século: como representar o irrepresentável? Como narrar uma história de sofrimento limite, em que a própria noção de homem e de humanidade se dissolve?

Hoje tido como um dos escritores mais substanciais do século XX, Sebald não é de origem judaica e nem de qualquer outra minoria perseguida durante a guerra. É alemão, daqueles que Hitler definiria como perfeito ariano. E é enquanto tal que ele procura revelar

os acontecimentos silenciados de uma pátria que ele nunca amou, e que deixou, para sempre, aos vinte anos de idade. Sua vergonha em ser alemão consistia, sobretudo, nessa negação do passado. Se os alemães cometeram atrocidades, devem falar sobre elas, pensá-las, trazê-las à tona.

Falar do campo de concentração esbarra sempre nos limites do representável. Como falar de uma experiência trágica sem nunca tê-la vivido? Os relatos de Primo Levi, Elie Wiesel e Robert Antelme, entre outros, podem ser críveis justamente por serem relatos testemunhais. Aquele que escreve é aquele que viveu. Sua voz seria, então, a voz da verdade: como duvidar de alguém que experimentou na própria pele aquilo que narra? Sebald, por sua vez, foi criado numa época em que os campos já não existiam. Ele narra, portanto, do lugar daquele que não viveu, mas que carrega em si um fardo, um legado de toda uma nação. Sua prosa não esconde o incômodo, o peso dessa herança; suas palavras são áridas como as da cultura que ele recebe. Sente-se nele uma necessidade de contar, de evidenciar o que aconteceu; e sente-se ainda mais a necessidade de chegar à verdade, nem que para isso ele precise usar, contraditoriamente, os artifícios da ficção.

O próprio autor diz que escrever sobre os campos de concentração é praticamente impossível, e é por isso que ele precisa encontrar maneiras de convencer o leitor da verdade de seu relato. Em *Os Emigrantes*, sua escolha é a de nunca abordar diretamente a Shoah. E, no entanto, ela está o tempo todo presente; entre uma linha e outra, o leitor se lembra do que houve campos de extermínio e que neles morreram milhões de pessoas. Ao contrário do que acontece nos relatos testemunhais, nesse livro as cenas de horror nunca são abordadas diretamente. Até porque, na altura em que Sebald o escreveu, as imagens e os depoimentos sobre a Shoah já haviam circulado enormemente, fosse de forma documental, fosse de forma fictícia. Então, o que ele faz é lembrar o leitor dessas imagens, em vez de repeti-las uma vez mais. Diz ele, em entrevista a Michael Silverblatt: “Essas imagens têm um efeito pernicioso, elas nos impedem de pensar de forma tranqüila, refletida. Também têm uma tendência a anestésiar nosso senso moral. Portanto, na minha opinião, é só de forma oblíqua, indireta, por alusões, mais do que frontalmente, que podemos abordar essas questões” (p. 84).

Essa concepção de Sebald é questionada por alguns estudiosos da Shoah, como Georges Didi-Huberman, para quem é preciso mostrar imagens do acontecido. Segundo o antropólogo francês, “para saber, é preciso *se imaginar*”, imaginar-se no que foi o inferno de

Auschwitz. Portanto, diz ele, “não evoquemos o inimaginável”. Imaginemos, *apesar de tudo*. Numa polêmica que se alastrou pela intelectualidade francesa, Didi-Huberman criticou a concepção de Claude Lanzmann de que o horror não deve ser mostrado, por ser irrepresentável. Para o diretor do documentário Shoah, um clássico sobre o tema, o excesso de visualização termina por banalizar o acontecido, tirando seu caráter catastrófico. Didi-Huberman, por sua vez, acredita que o horror nazista seja imaginável e representável, justamente por ter sido concebido e praticado.

Não vou me estender nessa questão, apesar de sua riqueza, pois o que me interessa aqui é delinear o projeto de Sebald, os processos utilizados por ele para levar ao leitor um dos piores legados da nossa era. De uma forma ou de outra, com Lanzmann, Didi-Huberman ou Sebald, o que importa é encontrar uma maneira de se colocar no lugar do outro e, sobretudo, dar voz a ele, deixá-lo falar.

Esse, sim, é o grande objetivo do escritor alemão: numa sociedade em que reina a conspiração do silêncio e da amnésia, dar a voz ao outro é, antes, de mais nada, uma questão moral e política. Mesmo que para isso Sebald tenha que sair da Alemanha, encontrar *emigrantes* em outros cantos do mundo, judeus exilados, crianças expatriadas, o importante é trazer para o leitor a história daqueles que sofreram com os horrores nazistas, direta ou indiretamente. Como será possível perceber mais adiante, o narrador dos livros de Sebald é, em primeiro lugar, um ouvinte. Ele nos conta histórias que não são as suas, mas de pessoas que ele encontra ao longo da vida, em diferentes momentos e lugares. Antes de narrar para o leitor, ele foi capaz de ouvir as pessoas, ouvir suas histórias tão particulares e, ao mesmo tempo, tão características de uma época. Nesse sentido, sua prosa é profundamente marcada por um interesse pelo outro.

A literatura de Sebald funciona como uma revolta contra a conspiração do silêncio presente na Alemanha pós-guerra. Como se ele afirmasse: “se eles querem ficar calados, então falo eu”. Em entrevista, diz ele: “Eu cresci me dizendo que era preciso preencher esse vazio com relatos de testemunhas fiáveis. E uma vez que comecei... Eu nunca teria encontrado essas testemunhas se não tivesse deixado o meu país aos vinte anos, porque, nesse país, as pessoas que podiam dizer a verdade, ou ao menos alguma coisa que se aproximasse dela, não estavam mais lá para fazê-lo. Mas podia-se encontrá-las em Manchester, Leeds, no norte de Londres ou em Paris, na Bélgica e em outros lugares.”

Sebald precisa, então, sair da Alemanha para falar dela, deixar esse país do mutismo para encontrar a palavra.

Em suas viagens, as histórias lhe aparecem ao acaso. O narrador dos dois livros em questão – que se confunde o tempo todo com o próprio autor – nos apresenta histórias que lhe “caíram no colo”, como que por acaso. No entanto, cabe ao narrador buscar um sentido para isso, desfiar os nós narrativos que aparecem no início de cada história. De forma geral, os personagens surgem como se nada tivessem a ver com a Alemanha e nem com a guerra e, ao longo dos relatos, vamos descobrindo seus passados sofridos, os reais motivos que os levaram a estarem onde estão. Na maioria dos casos, esses personagens são reais, como os do ex-cirurgião lituano Henry Selwyn e do professor primário Paul Bereyter, em *Os Emigrantes*, mostrando que Sebald foi atrás daqueles que tiveram, ao contrário dele, uma experiência marcante nos anos da II Guerra. Se não pode falar, porque não viveu, ele, então, busca fazer falar as vítimas do Nazismo, as verdadeiras testemunhas. Mas claro que, ao fazer isso, seu texto se distingue em muito da chamada literatura de campo. Em primeiro lugar, porque quem narra não é aquele que viveu. Em segundo, porque se trata sempre de textos ficcionais, que buscam, através de um trabalho literário, representar os horrores dessa época. Os relatos das testemunhas têm sempre o objetivo de trazer para o leitor tudo o que aconteceu, tal e qual, enquanto a literatura de Sebald procura meios de ficcionalizar eventos reais, na tentativa de ser o mais eficiente possível no que diz respeito à representação desse real. Mas em ambos os casos há um fio que percorre as narrativas: não deixar esquecer, falar do acontecido, na esperança de que a fala, não o silêncio, evite futuros extermínios como o da Shoah.

Sebald se confronta com o mesmo dilema que todos aqueles que abordam os campos de concentração: como falar do indizível e dar um sentido ao que é insensato? Como representar aquilo que muitos chamam de irrepresentável? Como tornar crível o inacreditável? Sebald não se esquiva dessa questão: ao contrário, sua escrita revela incessantemente subterfúgios para promover ao leitor uma verdadeira experiência de realidade. O próprio autor define sua prosa como uma forma de realismo ficcional. Justamente por querer trazer à tona um passado histórico, ele busca criar um certo *efeito de real*, para utilizar a conhecida expressão de Roland Barthes.

No entanto, o realismo de Sebald não diz respeito a uma prosa linear e objetiva, embora seja, sim, uma prosa bastante descritiva. Nesse sentido, sua literatura evoca alguma

semelhança com a dos prosadores do século XIX, pois o narrador nos revela em minuciosos detalhes aquilo que vê e ouve. Mas seu realismo é um realismo do final do século XX, em que “tudo é visto e relatado de ângulos variados, de forma oblíqua, como que através de prismas” (p.39).

Como toda prosa realista, o texto de Sebald se preocupa em conferir uma legitimidade à história narrada e, para isso, ele usa alguns artifícios. O das fotografias talvez seja o mais característico de sua prosa inovadora. Seus livros são repletos de fotos que mostram aquilo que é narrado. Por exemplo, em *Austerlitz*, o personagem fala de uma mochila que ele leva para todos os lados. Logo em seguida, aparece a foto da mochila. Narra também a ida a um zoológico noturno, o Nocturama, e em seguida aparecem fotos de corujas nesse lugar. No caso de *Os Emigrantes*, essas fotografias são noventa por cento das vezes documentos autênticos, o que quer dizer que provêm dos próprios personagens que, como foi dito acima, existiram na realidade. Segundo Sebald, essas fotos estão no livro por dois motivos: para creditar a veracidade do relato – “somos todos mais inclinados a acreditar nas imagens do que nas palavras” (p. 43) – e para cristalizar o tempo. Quando alguém vê uma foto tende a se dizer que de fato as coisas devem ter acontecido tal como conta o narrador. Além disso, enquanto a ficção é uma forma de arte que segue uma determinada temporalidade, a fotografia, por sua vez, tem a capacidade de interromper a fuga do tempo. Ela retém um determinado momento num determinado lugar, tornando-o, de certa forma, eterno.

Segundo Sebald, não se pode ficcionalizar inteiramente a Shoah. Para fazer literatura sobre esse tema seria preciso, portanto, manter um forte laço com o real. Ele classifica seu livro *Os Emigrantes* como ficção documentária, justamente por estar baseado em histórias que ele mesmo ouviu ou pesquisou a respeito. A partir de uma leitura mais detalhada desse livro, assim como do romance *Austerlitz*, poderemos analisar de forma mais minuciosa essa proposta de literatura “realista” de Sebald, enfatizando os temas já mencionados anteriormente: a “conspiração do silêncio” na Alemanha pós-Guerra, a representação da Shoah e o legado desse passado de horror.

Os Emigrantes é uma obra particular, que foge de qualquer classificação pré-estabelecida. Relatado em primeira pessoa por um narrador que se confunde com o próprio autor, o texto dilui as fronteiras do ensaio, das Memórias ou mesmo do romance. Trata-se das histórias de quatro imigrantes que moram na Inglaterra ou nos Estados Unidos. Dentre os quatro, três tiveram que deixar seus países por serem judeus, e apenas um por motivos pessoais – Ambros Adelwarth, o tio-avô de Sebald. Os relatos das histórias de Henry Selwyn, Paul Bereyter e Max Ferber, os três judeus, terminam com um suicídio, enquanto Ambros passa seus últimos dias num hospital psiquiátrico, internado por livre e espontânea vontade.

Como vamos notar, todas essas quatro vidas são marcadas por um silêncio em relação ao passado que termina por trazer conseqüências drásticas na trajetória de cada um. Esse silêncio diz respeito à ausência, à expatriação e à perda. No caso dos personagens judeus, eles se suicidam sempre numa idade avançada, como aconteceu, por exemplo, com Primo Levi, sobrevivente de Auschwitz e autor do célebre livro *É isto um homem?* Trata-se da síndrome dos sobreviventes, “que não conseguiram escapar das sombras projetadas em suas vidas pela Shoah e que terminaram por sucumbir ao peso da memória” (Sebald, p. 40). O protagonista da primeira história de *Os Emigrantes*, Henry Selwyn, um lituano que deixou seu país aos sete anos de idade rumo à Inglaterra, era, na verdade, Hersch Seweryn, judeu que fugiu para a Inglaterra durante a guerra. Hedi, sua mulher, só fica sabendo de suas origens depois de muitos anos de casada. E, ao que parece, esse foi um dos motivos – senão o motivo – pelo qual se separou. Com o passar dos anos, Dr. Selwyn vai perdendo tudo o que construiu – depois da mulher, seus pacientes, até perder os últimos contatos com o mundo real. “Desde então, tenho nas plantas e nos animais quase que meus únicos interlocutores”, diz ele (p. 27). Como se tudo o que ele se tornou fosse uma mentira, sem seu passado. Quando este vem à tona, tudo se desmancha, e é por isso que, pouco depois de ter contado sua história ao narrador, Dr. Selwyn se mata, com uma bala de sua pesada espingarda de caça, utilizada pela primeira e única vez.

A idéia que perpassa a obra de Sebald é a de que aquilo que não é dito nunca é esquecido. O silêncio é apenas uma forma de camuflar o que incomoda e pesa. De uma forma ou de outra, as dores escondidas permanecem em cada um, e se manifestam cedo ou tarde. Muitas vezes elas surgem como sintomas físicos nos personagens, como veremos em *Austerlitz*, quando o personagem paralisa e não consegue se mexer durante meses. Costas

vergadas e boca seca são imagens que se repetem em seus textos, como se as palavras não pronunciadas se embaralhassem no corpo de quem as carrega, gerando verdadeiros distúrbios físicos.

Em *Os Emigrantes*, essa dor armazenada é tão forte que culmina em três suicídios. Vamos, portanto, analisar mais detalhadamente esses três relatos.

O primeiro conta a história do judeu lituano Dr. Henry Selwyn. O relato começa com a chegada do narrador e sua esposa, Clara, a Hingham, na Inglaterra, no final de setembro de 1970, onde vão ver uma casa indicada pela agência imobiliária. Logo ao chegar encontram Dr. Selwyn, que se apresenta como um “simples morador do jardim”, e diz que eles terão de esperar Hedi Selwyn, sua ex-esposa e proprietária da casa que eles querem alugar. Toda a descrição do jardim, da quadra de tênis e da casa vem acompanhada de fotos do local, dando ao leitor uma sensação de veracidade (mas será que essas fotos são mesmo reais? Sebald diz que 90% o são, mas e as outras?).

Ao longo do relato, o narrador se aproxima cada vez mais de Dr. Selwyn, que, aos poucos, conta-lhe sua história: de trás para frente. Começa pelos anos inesquecíveis numa estação de esqui na Suíça até chegar à sua infância na Lituânia. Dr. Selwyn, como diz o narrador, “quase não se encontrava em casa. Vivía em seu ermitério e se dedicava plenamente, como me declarou certas vezes, a pensamentos que, de um lado, ficavam cada vez mais vagos e, de outro, mais inequívocos e precisos” (p. 18), como se a idade apagasse o menos relevante de sua memória e realçasse o que, durante anos, permaneceu adormecido. Durante décadas, as imagens do seu êxodo – da Lituânia para a Inglaterra – permaneceram latentes na memória, mas de uma hora para outra começaram a surgir com contornos cada vez mais precisos. Então, ele começa a ver os quartos vazios de sua primeira casa, a sala de espera da estação ferroviária de Grodno, o professor primário no *cheder*. Logo depois de chegar ao início de sua história, ele então se mata com a arma que comprou quando foi para a Índia, onde assumiu seu primeiro posto como cirurgião.

O narrador diz não ter tido dificuldade em superar o choque provocado pelo suicídio do amigo. No entanto, essa história acaba reaparecendo com força dezesseis anos depois, em 1986, quando, numa viagem pela Suíça, ele leu no jornal uma matéria sobre o cadáver de um instrutor de esqui desaparecido em 1914, supostamente o grande amigo de Selwyn, de quem ele falara ao rememorar os tempos felizes nos alpes. Diz o narrador:

“certas coisas, como percebo cada vez mais, têm um jeito todo especial de retornar, inesperadas e imprevisas, muitas vezes depois de uma longa ausência” (p. 28).

Isso é, sem dúvida, o que acontece com Paul Bereyter, professor primário do narrador (e de Sebald). Quando tinha sete anos, Sebald mudou de vilarejo e foi então que conheceu Bereyter, um alemão um quarto judeu expulso da Alemanha nos anos da II Guerra. O mais estranho na vida desse homem foi ter voltado para lá em 1945, como se nada tivesse acontecido, renegando assim seus sentimentos e mantendo silêncio sobre todas essas atrocidades. Paul fazia parte da “conspiração do silêncio”, pois, tendo voltado para seu país natal, nunca disse sequer uma palavra sobre o ocorrido. No entanto, seu passado volta à tona de forma devastadora no final de sua vida, levando-o a cometer suicídio num trilho de trem.

Assim começa o segundo relato de *Os Emigrantes*: “Em janeiro de 1984, chegou-me de S. a notícia de que na noite de 30 de dezembro, uma semana após completar setenta e quatro anos, Paul Bereyter, que fora meu professor no primário, dera fim a sua vida ao deitar-se na frente de um trem a pequena distância de S., onde os trilhos desviam em curva do pequeno bosque de salgueiros e ganham o campo aberto” (p. 33). Ao ler o obituário, o narrador descobre que durante o Terceiro Reich Paul fora impedido de exercer seu ofício. É essa afirmação que o leva a pensar cada vez mais no antigo professor e o faz ir além de suas próprias lembranças, decidindo desvendar uma história que lhe era desconhecida. É assim que ele chega a Lucy Landau, que providenciou o enterro de Paul no cemitério local. Os dois haviam se conhecido no verão de 1971, em Salins-les-Bains, no Jura francês. O narrador realiza, então, uma série de visitas a Mme Landau, e é através de seu relato que ele fica conhecendo a trajetória de Paul. Como se pode notar, o narrador dá a voz ao outro, nesse caso não o protagonista, que já morreu, mas sua companheira, que agora relata o que ouviu e viu ao longo dos anos de convivência com Paul.

Além do depoimento de Mme Landau, o narrador dispõe também de um álbum de fotografias que documenta quase toda a vida de Paul Bereyter, “com notas de seu próprio punho” (p. 50). O narrador folheia esse álbum repetidas vezes, pois ao contemplar as fotos nele contidas era “como se regressassem os mortos ou como se estivéssemos prestes a nos juntar a eles” (p. 51). As fotografias ajudam o narrador a se apoderar de um passado, da história de vida de alguém que já se foi. Como mencionado anteriormente, elas trazem uma sensação de veracidade, tanto para o narrador quanto para o leitor. Ao colocar algumas das

fotos que ele vê no próprio livro, Sebald provoca um duplo efeito: o de que o narrador está contando a verdade, e o de que Paul era mesmo como ele descreve. Uma das maiores preocupações do escritor alemão é fazer com que seu relato pareça verdadeiro e, por isso, ele trabalha com personagens reais. No entanto, para alcançar seu objetivo, precisa, sem dúvida, misturar essa realidade externa com artifícios literários, pois só assim conseguirá trazer para a literatura a verdade que ele busca. Afirma ele: “Na medida em que você escreve, você falsifica a verdade. Eu não tenho essa pretensão de chegar à verdade absoluta. A única consolação, quando você admite esse defeito, é que você tenta chegar o mais perto possível da verdade” (p. 167). Este, o grande paradoxo da literatura: a partir de um tecido de mentiras, pode-se obter algo mais fiel à verdade do que um relato estritamente verificável. Como o próprio Sebald afirma em entrevistas, os acontecimentos maiores – como o suicídio de Paul numa via férrea – são verídicos. Entretanto, é no nível do detalhe, do pequeno detalhe, que a imaginação intervém para criar o *efeito de real*. Segundo Roland Barthes, o *efeito de real* é justamente o detalhe que emerge do texto, como um porta-retrato em cima de um piano, inserindo o leitor num mundo real, ainda que imaginário. É justamente isso que faz Sebald, ao misturar fatos e ficção em busca de nos aproximar da verdade. Uma vez que ele não é testemunha da Shoah e não pode contar de antemão com a credibilidade dos leitores, precisa construir um universo que faça o leitor acreditar no que ele está dizendo, apontando-o ao mesmo tempo para o próprio texto e para fora dele, para uma realidade cruel que ocorreu na primeira metade do século XX.

Paul ainda é jovem quando conhece e se apaixona por Helen Hollaender, com quem planeja uma vida junto. No entanto, “o futuro próspero com o qual sonhara naquele verão desmorona sem o menor ruído, como o proverbial castelo de cartas” (p.53), quando ele é informado de que, por questões legais, não poderá continuar no magistério. O que aconteceu com Helen, ninguém sabe ao certo, pois Paul “manteve a esse respeito um silêncio obstinado”, mas tudo indica que ela e a mãe foram deportadas num desses comboios especiais que partiam de Viena em direção a Theresienstadt. Talvez não seja sem sentido, portanto, o fato de o suicídio de Paul ocorrer justamente num trilho de trem. Aliás, a imagem do trem aparece de forma sistemática na obra de Sebald, numa constante menção a Shoah.

Os planos de vida do professor do narrador são, portanto, suspensos por conta das leis do Terceiro Reich. E Paul, estranhamente, também suspende esse momento de sua

vida, depois da guerra, ao escolher não falar sobre o assunto. Sua companheira Mme Landau diz ao narrador: “você sabe a meticulosidade com que essa gente, nos anos depois da guerra, calava sobre tudo, guardava segredo e, como às vezes imagino, chegava de fato a esquecer” (p. 54). Mas o que fica guardado e esquecido dentro de nós acaba voltando um dia, com o passar dos anos. É o que ocorre com Paul, para quem a reconstrução desses acontecimentos se tornou importante na última década de sua vida. Embora estivesse ficando cego, ele passava dias inteiros em arquivos, tomando notas infundáveis sobre o período da guerra. Tudo o que ele calou ao longo da vida, quando decidiu voltar para a Alemanha, veio à tona nos seus últimos anos e, então, ele precisou correr atrás do seu passado, de forma ainda mais intensa.

No fim da vida, além dessa pesquisa em arquivos, Paul também lia muitos autores que se suicidaram ou estiveram a ponto de fazê-lo: Wittgenstein, Klaus Mann, Benjamim, Zweig, entre outros, encaminhando-se para o que faria em breve. Seu suicídio na frente de um trem, que num primeiro momento pareceu ilógico para Mme Landau, era na verdade bastante lógico, pois a estrada de ferro “tinha um significado profundo para Paul” (p. 65), como se os trilhos conduzissem à morte. Aqui, percebe-se a estratégia de Sebald em abordar a Shoah sem descrevê-la diretamente. Nenhum campo de extermínio é descrito, porém, páginas antes do fim da história, lemos a alusão de Mme Landau ao provável destino de Helen e sua mãe. Dessa forma, o leitor já tem na cabeça os horrores nazistas, que também foram responsáveis pela expulsão de Paul, um quarto judeu. Quando ele se mata numa estrada de ferro, o que o leitor vê e lê, sem que para isso sejam necessárias descrições, são os trens abarrotados de judeus rumo aos campos, onde quase todos seriam mortos.

No relato sobre Max Ferber, o último do livro, a imagem do trem também surge com força. O pintor de quem o narrador se torna muito próximo chegou a Manchester no outono de 1943, então um estudante de arte com dezoito anos de idade, e nunca mais saiu. A certa altura de seu relato, ele diz que a espera nas estações, os anúncios pelos altofalantes e ficar sentado no trem eram, para ele, uma tortura. No entanto, a imagem mais recorrente nessa história não é a do trem, e sim a da fumaça, das chaminés das indústrias em Manchester, cidade que o pintor escolheu para viver. Foram essas chaminés “que impressionaram o recém-chegado de forma mais profunda do que tudo que vira até então” (p. 170). Ao lado dessa observação, Sebald coloca uma foto de Manchester bastante

envelhecida, em que mal dá para distinguir a cidade, a não ser as chaminés e a fumaça, que se alastra pelo retrato de forma assustadora, nos fazendo pensar imediatamente nas chaminés dos campos de extermínio, onde morreu a mãe do protagonista.

Outra imagem significante na vida de Ferber é a do pó. O narrador descreve seu ateliê como cheio de poeira, e o próprio pintor lhe diz que “nada lhe era tão insuportável quanto uma casa de onde se tira o pó” (p. 163). Assim sendo, percebe-se que aquilo de que Sebald quer falar não aparece necessariamente como descrições frontais. Ao contrário, geralmente seu texto faz alusões indiretas que nos remetem aonde ele nos quer levar. Como se pode observar nos relatos de *Os Emigrantes*, o que é silenciado termina por emergir em algum momento, muitas vezes de forma abrupta e inesperada. Em realidade, o que é silenciado encontra sempre maneiras de se fazer falar, se não por palavras, por gestos ou, muitas vezes, por expressões do próprio corpo.

No relato de Max Ferber, um dos pontos mais interessantes é a forma como seu passado surge, repentina e incisiva. O fluxo de sua memória inicia com a lembrança da dor causada pelo deslocamento de um disco vertebral, certa vez em que se abaixou para pegar o gato. Diz ele: “Só lembro que passei a noite inteira de pé na frente dessa parede, a testa premida contra o reboco úmido e bolorento; que ficou cada vez mais frio; que as lágrimas me escorriam pelo rosto; que comecei a murmurar coisas sem sentido e que eu sentia, enquanto tudo isso, que a terrível situação de estar inteiramente paralisado pela dor correspondia, da forma mais exata possível, à constituição interna que eu havia adquirido ao longo dos anos. Lembro, além do mais, que a posição curvada que me vi forçado a assumir me trouxe à memória, transpondo a dor, uma fotografia que meu pai tirara de mim no segundo ano primário, na qual eu aparecia profundamente debruçado sobre o escrito” (p. 173). É, então, a partir dessa lembrança casual que Ferber decide ir atrás de um passado no qual ele nunca se atrevera a mexer. O passado de toda a sua vida, e a de seus pais, na Alemanha anterior à guerra, que se desvela para o leitor através do diário da mãe do pintor, entregue ao narrador. Esse diário, escrito nos dezoito meses entre a partida de seu filho para a Inglaterra e o momento em que ela é deportada, revela com detalhes realistas a vida dos judeus na Alemanha antes da guerra e as primeiras perseguições, as leis que usurparam todos seus bens e valores, seus trabalhos, deixando-os à deriva, tirando-lhes sua cidadania.

Em seu livro *Body Work*, o crítico inglês Peter Brooks analisa como a narrativa moderna produz o que ele chama de semiotização do corpo ao mesmo tempo em que

ocorre uma somatização da história. O corpo constitui assim uma fonte e um lugar (*locus*) do significado. Ele não se encontra na narrativa à toa, mas, ao contrário, condensa seu sentido. Marcar o corpo implica transformá-lo em escrita, em corpo literário, narrativo. O corpo seria, portanto, um lugar da significação – da inscrição das histórias –, mas também um significante, agente constituinte da narrativa.

Nos dois livros de Sebald analisados aqui, vê-se muitas vezes um corpo paralisado, consequência dos segredos que ele guarda. Seus personagens inscrevem os dramas vividos pela condição do judeu durante a II Guerra. O escritor alemão revela caminhos nos quais o corpo se transforma num fator significante central, porque é a partir de gestos – geralmente contidos – e descrições físicas que o autor narra o que não está explicitamente dito. Muitas vezes, o personagem fica sem voz, mas algo nos é dito através de seu corpo.

Em *Austerlitz*, o narrador conhece Jacques Austerlitz por acaso, numa estação de trem em Antuérpia. Em conversas entre os dois, o protagonista conta aos poucos, e em duas datas separadas por décadas, o processo de descoberta da sua identidade. Em 1939, ainda pequeno, Austerlitz é enviado de Praga para a Inglaterra, onde é adotado por um pastor protestante e sua esposa. Já é adolescente quando descobre seu verdadeiro nome, e só bem mais tarde decide empreender uma viagem em busca das suas raízes. Volta à sua cidade natal, reencontra uma amiga próxima da mãe e descobre que esta morreu num campo de extermínio, enquanto o pai fugiu para a França, onde provavelmente também deve ter sido morto, embora Jacques não encontre nenhuma prova disso.

Austerlitz é um personagem que, ao descobrir que faz parte de uma história desconhecida, decide ir atrás do seu passado, da sua herança. Aliás, essa herança já estava lá, no seu corpo, nos seus gestos: “De repente me secavam a língua e o céu da boca, como se eu estivesse havia dias no deserto, eu tinha de buscar fôlego cada vez mais rápido, meu coração começava a pular e a palpitar até na garganta, suor frio me brotava em todo o corpo, até no dorso da minha mão trêmula, e tudo aquilo no qual eu punha os olhos estava velado por uma hachura negra. Eu sentia vontade de gritar, mas nenhum som me vinha aos lábios, eu queria sair à rua, mas não me mexia do lugar” (2008, p. 224). Todo o passado que ainda não havia sido enunciado surgia, de repente, através de seu corpo, impondo-se, impossibilitando o protagonista de seguir vivendo em paz, exigindo dele que as coisas ganhassem seus devidos nomes. Seu corpo paralisado é um sinal de que as dores causadas pelos deslocamentos passados – sua ida para a Inglaterra num *Kindertransport*, a mãe levada

de trem para um campo de extermínio, o pai fugido da Alemanha para a França – permanecem com ele, ainda que adormecidas.

Austerlitz é um belo livro sobre a Shoah e suas trágicas conseqüências: desde os mortos em campos de extermínio até as crianças criadas no apagamento de suas origens, o que perpassa o livro é uma dor sem tamanho, uma angústia diante do que já aconteceu e não pode ser remediado, uma tristeza pelo legado que carregamos, querendo ou não. Os mortos sempre reaparecem, convivem conosco, no presente. Aliás, é isso que Austerlitz aprende ainda criança com Elias, o sapateiro de seu bairro, que tinha fama de ver fantasmas: “Os mortos quase sempre andavam sozinhos, mas às vezes vagavam também em pequenos esquadrões” (p. 57). Mais adiante, quando está em busca de suas verdadeiras origens, ele diz: “era como se naquela época os mortos voltassem do seu exílio e enchessem a penumbra ao meu redor com o seu vaivém peculiarmente lento e incessante” (p. 133). São os mortos o cerne do mistério das origens de Jacques. Nascido em Praga, ele é evacuado aos quatro anos de idade, junto com outras crianças judias, num desses *Kindertransport*, para escapar da deportação. Um casal de calvinistas frio e insensível o acolhe numa casa austera e silenciosa, de onde o menino sonha em fugir. Deitado na cama, ele se culpabiliza por ter deixado os pais, sem ao menos conseguir se lembrar deles e de como havia parado ali. Sua infância é dominada pelo esquecimento, assim como a Alemanha da infância de Sebald, que optou por “esquecer” o passado recente. Quando o passado ressurge, ele vem com uma força tal que termina por paralisar Austerlitz, deixando-o prostrado, deprimido, paralisado: “(...) dei entrada no Hospital St. Clement’s ao cabo de uma série de diversos ambulatórios e prontos-socorros, e ali me encontrava em uma das alas masculinas quando voltei a mim, após finalmente sair de um coma que, como me explicaram mais tarde, durou quase três semanas e paralisou, não as funções corporais, mas todos os processos mentais e todas as emoções” (p. 225). O mais insuportável é, portanto, a anulação física e mental resultante da guerra conduzida pelo Reich.

Logo no início de seu relato, Austerlitz diz ao narrador: “desde a minha infância eu ignorava quem eu era de verdade”. Os dois se encontram por acaso diversas vezes e é dessa casualidade que o relato se faz possível. Da mesma forma que as memórias aparecem de repente, por algum pequeno detalhe (como a madeleine de Proust), o relato também se faz por acaso. Se o narrador não tivesse conhecido Austerlitz numa estação de trem – “entre as pessoas que aguardavam na *Salles des pas perdus*” – e o reencontrado algumas vezes, não

teríamos a ponte que nos traz a história, não teríamos aquele que ouve para depois nos contar. Vale ressaltar que um aspecto muito interessante da narrativa de Sebald é a maneira como ele mistura as vozes. É tênue a fronteira que separa a voz do narrador da de Austerlitz, e, sem nos darmos conta, as vozes deslizam de uma para a outra, confundindo-se incessantemente, já que não são marcadas por travessões nem aspas.

Embora seja por acaso que os dois se encontrem, não deixa de ser sintomático o fato de isso ocorrer numa estação de trem. Austerlitz é um estudioso da história da arquitetura obcecado por estações de trem, mesmo antes de conhecer seu passado e sua ligação com esse local. Afirma o narrador: “Austerlitz falou ainda longamente sobre as marcas de sofrimento que, como ele dizia saber, atravessam a história com inúmeras linhas delgadas. Em seus estudos sobre a arquitetura das estações de trem, (...) ele nunca conseguia tirar da cabeça os pensamentos da aflição da despedida e do medo de lugares estranhos, embora tais emoções obviamente não façam parte da história da arquitetura” (p. 18). Descobrimos mais adiante que quando morava em Paris Jacques ia diariamente a alguma grande estação, em geral a Gare du Nord e a Gare de L’Est para observar as locomotivas chegando e partindo e, quem sabe, surpreender correntes de emoção nesse lugar que comporta felicidade e infelicidade ao mesmo tempo. Ora, o que parece uma simples particularidade do personagem depois ganhará um peso enorme, à medida que sua história for revelada e, com ela, todas as emoções atreladas às partidas indesejadas de trem.

Austerlitz é marcado pelo mesmo silêncio dos personagens de *Os Emigrantes*: o silêncio que tomou conta da Alemanha logo após a guerra. Suas origens se mantiveram ocultas durante longos anos, e ele mesmo se absteria de investigá-las, mas então, devido a uma série de coincidências, ele chegou à conclusão de que deveria ter deixado Praga aos quatro anos e meio de idade, “nos meses que precederam a eclosão da guerra, em um dos chamados comboios de crianças que naquela época partiam da cidade” (p. 148). A primeira dessas coincidências ocorre quando ele escuta na rádio duas mulheres contando que haviam sido enviadas à Inglaterra num comboio especial e, assim, ele “soube com absoluta certeza que esses fragmentos de memória também eram parte da minha própria vida” (p. 142). Depois desse episódio, Austerlitz, que dizia ter pouca prática em usar a memória e ter se esforçado para lembrar o menos possível e evitar tudo o que se relacionasse com suas origens desconhecidas, decide, enfim, desvendar o que ficou perdido com o passar dos anos.

Vai, então, a Praga, atrás de pessoas da sua família, e encontra Vera, grande amiga de seus pais que cuidava dele quando criança. Emocionada, Vera desvela a sua história, contando como os anos da guerra terminaram por separar mãe, pai e filho. Conta-lhe tudo o que sabe sobre suas origens, suas trajetórias de vida e sobre a aniquilação de suas existências no espaço de poucos anos. Além disso, também lhe mostra as poucas fotografias que sobraram de sua infância, incluindo uma de Jacques bem pequeno, fantasiado de cavaleiro. Essas fotos trazem de volta algo que ficara adormecido no passado. Na conversa dos dois, Vera diz: “A impressão que se tem é a de que alguma coisa se agita dentro delas, (...) como se as fotos tivessem memória própria e se lembrassem de nós, de como nós, os sobreviventes, e aqueles que já não estão entre nós éramos então” (p. 180).

Conforme vai desdobrando o passado, Austerlitz vai se tornando senhor da sua paralisia, como se, a cada fato descoberto, ele pudesse então mexer um membro paralisado. Toda a fraqueza física que havia lhe assaltado some à medida que as coisas ganham um nome. Se o silêncio o paralisava, a palavra o movimentava. Assim, ele começa a entender situações anteriormente inexplicáveis, como a de quando ele foi para Marienbad com Marie, sua companheira. O que era para ser um momento de descanso termina por se revelar uma situação de muita angústia. Enquanto ele caminhava pelo vilarejo, tinha a sensação de que mais alguém caminhava ao seu lado e de que ele vivia uma vida que não era a sua. A certa altura, Marie lhe pergunta: “Por que desde que chegamos aqui você tem sido como uma lagoa congelada? Por que eu vejo que seus lábios se abrem, que você quer dizer alguma coisa, talvez até gritar, e não ouço nada?” (p. 211). Jacques só vai encontrar respostas para essas perguntas em seus encontros com Vera, quando descobre que passara as últimas férias de verão ao lado de seus pais em Marienbad.

Depois desses encontros, Austerlitz faz uma viagem pelos lugares para onde foram seus pais: Terezín e Paris. Ele precisa fazer o trajeto que os levou à morte para se tornar dono de sua história. Vai atrás de filmes, fotos, materiais de arquivos sobre o gueto onde ficou sua mãe; procura em Paris o que pode ter acontecido ao seu pai, fantasma que às vezes ele vê circulando pela rua, na incerteza se ele de fato foi morto. Aqui, ao contrário de *Emigrantes*, Sebald descreve com mais detalhes as atrocidades nazistas. Embora não chegue a descrever os horrores do campo, nos apresenta com detalhes a vida no gueto. A descrição do material encontrado por Austerlitz coloca o leitor em contato com a vida judaica antes e durante a II Guerra.

Inquieto, ele tem sempre a sensação de que nessas fotos e nesses vídeos encontrará o rosto da mãe; assim como convive com a sensação de que cruzará com o pai pelas ruas de Paris. Possibilidades muito remotas, praticamente impossíveis de serem realizadas; no entanto, são elas que o movimentam, que o fazem querer saber sempre mais. Se Austerlitz não pode reencontrar os pais, ao menos pode estabelecer um diálogo com eles: um diálogo com seus mortos, seus fantasmas. Em *Espectros de Marx*, ao abordar a relação entre passado e presente, Jacques Derrida diz que é preciso falar do fantasma, e até mesmo ao fantasma e com ele. Trata-se, como o próprio filósofo afirma, de uma política da memória, da herança e das gerações. “A melhor maneira de ser fiel a uma herança é ser-lhe infiel, não recebê-la à letra, como uma totalidade, mas antes surpreender suas falhas, captar seu momento dogmático”, diz Derrida em entrevista à psicanalista Elisabeth Roudinesco. Manter viva uma herança significa saber o que vem “antes de nós”, para se poder escolher. Reafirmar a herança, como sugere Derrida na mesma entrevista, não é apenas aceitá-la, mas também relançá-la de outra maneira. Nesse sentido, a herança nos designa tarefas contraditórias: receber e escolher, acolher o que é anterior a nós e interpretá-lo.

A proposta dos dois livros de Sebald analisados aqui reside justamente na escolha dessa herança e num diálogo com os fantasmas do passado. O narrador e os personagens que ele escuta não encontram todas as respostas às suas perguntas, não desvelam tudo o que ficou para trás, mas o essencial está ali: a travessia, o movimento de revelar o que ficou obscuro, adormecido. Se o projeto do Terceiro Reich era exterminar um povo, deixá-lo no esquecimento e no silêncio, resistir a esse projeto é justamente trazer a palavra à tona e, com ela, a memória de anos de horror, na esperança de que, lembrando-os, eles não se repitam.

¹ Resenha dos livros de **Sebald, W.G.** : *Os Emigrantes*. São Paulo, Cia. das Letras, 2009; e *Austerlitz*. São Paulo, Cia. das Letras, 2008.

Um balanço sobre o Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos da UFRJ

Iº Seminário Internacional do NIEJ/UFRJ

O primeiro Seminário Internacional do NIEJ foi realizado como parte de uma agenda que previa um evento internacional em 2010. Tratava-se de comemorar os dezoito meses de vida do Núcleo. A iniciativa tinha como objetivo dar visibilidade ao NIEJ no ambiente acadêmico promovendo um debate com professores de grande reconhecimento dentro e fora do Brasil.

Foi também uma maneira de atrair e mapear um público crescente e cada vez mais interessado em conhecer os debates acadêmicos que cercam importantes temas tratados nos cursos que temos oferecido na UFRJ. Não obstante, foi uma chance de mostrar a enorme potencialidade teórica, metodológica e empírica das questões que habitam a área de estudos judaicos no Brasil e no exterior.

Pensamos na possibilidade de tratarmos três importantes temas que têm atraído alunos da universidade: Identidade Judaica, Holocausto e Conflito Palestino-Israelense. Infelizmente o grande especialista em Holocausto, Prof. Omer Bartov, da Brown University e autor de vários livros sobre o tema, não pode vir. Lamentamos a ausência, mas conseguimos estruturar o seminário com duas excelentes mesas que renderam interessantes debates com a participação ativa dos estudantes que não se cansavam de fazer perguntas.



I Seminário Internacional do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos da UFRJ

Organização: Monica Grin (UFRJ) e Michel Gherman (Hillel)

Data: 21 de outubro de 2010, quinta-feira

Local: Largo de São Francisco, n.1, Salão Nobre, Centro, Rio de Janeiro

16:00 – 18:00:

Mesa 1: Historiografia e Identidades

- James Green (Brown University)
- Michel Gherman (UFRJ / Hillel)

18:30 – 20:00:

Mesa 2: Sociedade Israelense: Impactos do Conflito Palestino-Israelense em Perspectiva Histórica

- Lev Luis Grinberg (Ben Gurion University)
- Bernardo Sorj (Centro Edelstein)

20:15 – 21:30:

Palestra: Holocausto e o Debate Historiográfico Hoje

- Omer Bartov (Brown University)

Inscrição Obrigatória pelo e-mail: seminarioniej@gmail.com

Flyer Virtual do evento

No dia 21 de outubro de 2010 realizamos o evento no Salão Nobre do IFCS, em duas mesas, uma à tarde e outra à noite, com a presença de mais de 130 pessoas (feito reconhecido pelos colegas da universidade), em sua maioria estudantes universitários que vêm manifestando genuíno interesse por temas da área de estudos judaicos.

A primeira mesa versou sobre “**Historiografia e Identidades**” e teve a participação do professor da Brown University, James Green juntamente com o coordenador acadêmico do Hillel e co-coordenador do NIEJ, professor Michel Gherman. A segunda mesa, apresentou o tema: “**Sociedade Israelense: Impactos do Conflito Palestino-Israelense em Perspectiva Histórica**”, com a participação do professor Lev Grinberg da Ben Gurion University, em Bersheva, Israel, e de Bernardo Sorj, professor titular de Sociologia da UFRJ e diretor do Centro Edelstein.

Não posso deixar de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ, garantindo inestimável apoio ao seminário, através da compra de passagens para os professores internacionais, além de estadias dos palestrantes. O Hillel Rio de Janeiro também se sensibilizou para a importância do evento, garantindo apoio e promovendo eventos com os professores em sua sede.



Prof. Lev Grinberg, Profa. Monica Grin e Prof. Bernardo Sorj



Prof. James Green e Michel Gherman na primeira mesa.



Os palestrantes ouvem a pergunta de um dos alunos.

Nossas realizações

Aproveitamos a oportunidade para dar uma idéia dos frutos que estamos colhendo com a criação do NIEJ na UFRJ nesses últimos dezoito meses.

- 1) Oferecemos anualmente duas disciplinas na área de estudos judaicos, especialmente sobre holocausto, em nível de graduação, no âmbito do Departamento de História da UFRJ, agora Instituto de História.
- 2) O laboratório do NIEJ, que confere créditos aos estudantes de universidades públicas federais, conta hoje com a participação de vários estudantes, sob orientação de Monica Grin e Michel Gherman e com participação de convidados ao longo do ano letivo.
- 3) Realizamos, nos últimos dezoito meses, uma dezena de palestras com professores convidados tanto do Brasil, quanto do exterior.
- 4) Em dezoito meses o NIEJ já agrega dois estudantes de doutorado e um de mestrado fazendo teses e dissertações na área de estudos judaicos. O candidato que conquistou o primeiro lugar na seleção para o doutorado em história social da UFRJ, faz parte do nosso núcleo e fará tese na área de estudos judaicos

- 5) Mantemos duas bolsas de Iniciação Científica para estudantes que pesquisam temas da área de estudos judaicos.
- 6) Pelo segundo ano realizamos o “concurso Primo Levi” de monografias sobre holocausto.
- 7) Nossa revista eletrônica, já em seu 4º número, conta com a colaboração de importantes acadêmicos do Brasil e do exterior.
- 8) O site do Núcleo é atualizado com diversas informações e com importantes links para os que se interessam por temas judaicos.
- 9) Em 2011 realizaremos seu primeiro congresso com a participação de especialistas nacionais e internacionais e de estudantes de graduação e pós-graduação em todo Brasil, que tratem em suas pesquisas questões ligadas ao tema.
- 10) Em 2011, iremos inaugurar um grupo de estudos sobre holocausto sob a liderança acadêmica do Professor titular de Ciência Política da UFF, Prof. Renato Lessa, com a participação de professores, acadêmicos e estudantes de pos-graduação.
- 11) Em 2011(ainda estamos definindo a data) receberemos para um workshop a professora Adriana Kemp, antropóloga da Universidade de Tel Aviv, especialista em imigração e sociedade israelense.
- 12) Convênios com universidades israelenses já estão em andamento para intercâmbios de professores e estudantes.
- 13) Em 2011 lançaremos um livro com artigos de pesquisadores do NIEJ.



Colaboram neste número

André de Lemos Freixo é Professor Substituto do Setor de Teoria e Metodologia da História, do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ). É Mestre em História Social (2008) e doutorando no Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ, com pesquisa financiada pela FAPERJ (Bolsa Nota 10) e orientação do Prof. Dr. Carlos Fico.

Avraham Milgram é doutor pelo Instituto de Judaísmo Contemporâneo da Universidade Hebraica de Jerusalém. Foi chefe da equipe de historiadores que trabalhou na reconstrução do Museu Yad Vashem, em Jerusalém. É membro do Instituto Internacional para a Pesquisa do Holocausto do mesmo Museu, tendo publicado diversos trabalhos sobre nazismo, imigração judaica e sionismo. Recentemente organizou o livro *Fragmentos de Memória*, onde coleta as experiências sobre a imigração para Israel de membros do movimento sionista socialista *Habonim Dror*.

Barbara Odebrecht Weiss é mestre em antropologia social pela UNICAMP (2010), com a dissertação, “A guerra das línguas na imprensa sionista de língua alemã (1897-1914): Um debate em perspectiva histórica”, Campinas, 2010.

Bernardo Sorj é professor titular de sociologia da UFRJ, diretor do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais e do Projeto Plataforma Democrática, que visa fortalecer a cultura democrática na América Latina. Escreve sobre diversas áreas como: desenvolvimento da América Latina, teoria social e identidade judaica. Recentemente escreveu o livro *Judaísmo para Todos*. Rio de Janeiro. Record, 2009.

Italo Diblasi Neto é aluno do Mestrado em Arqueologia do Museu Nacional, onde desenvolve o projeto “Rotas de Cultura” ou os caminhos do Helenismo: interações e hibridismos na cultura material da Ásia Central (séculos III – I a.C.), sob orientação do Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese.

Lev (Luis) Grinberg é diretor do “Hubert Humphrey Center for Public Affairs” da Universidade Ben Gurion no Negev e é professor de Sociologia e Antropologia da mesma instituição. Escreve regularmente artigos para jornais israelenses sobre a ocupação militar da Palestina e sobre sionismo. Seu último trabalho publicado é *Politics and Violence in Israel/Palestine: Democracy and Military Rule* (London: Ed. Routledge, 2009)

Sonia Kramer é professora do Departamento de Educação da PUC-Rio onde coordena o Curso de Especialização em Estudos Judaicos, oferecido como pós-graduação lato sensu e o Grupo de Pesquisa "Infância, Formação e Cultura" INFOC. Terminou o doutorado em Educação na PUC-Rio, em 1992, e o pós-doutorado na New York University, em 2007. Tem inúmeras publicações, entre elas: *Por entre as pedras: arma e sonho na escola* (Ed. Ática), *Política, cidade e educação: itinerários de Walter Benjamin* (Ed. Contraponto, organizado com Solange Jobim e Souza), *Infância, Educação e Direitos Humanos* (Ed. Cortez, organizado com Luiz Bazilio).

Vicente Dobroruka é Professor de História Antiga da UnB, Doutor em Teologia pela Oxford University, Professor Visitante em Clare Hall, Cambridge University, e Membro do *Ancient India and Iran Trust*, Cambridge. Tem se dedicado de modo especial ao Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos - PEJ -, que objetiva desenvolver temas relativos ao mundo do judaísmo do Segundo Templo com ênfase no estudo da religiosidade e da historiografia. É autor, entre outros, de *História e apocalíptica - Ensaios sobre tempo, metahistória e sincretismo religioso na Antiguidade*. 1. ed. Brasília: Edição do autor, 2009. v. 1. 242 p.

Tatiana Salem Levy é escritora e tem doutorado em Estudos de Literatura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2007) com Bolsa Sandwich da Capes pela Université de Paris III (2005). Passou 4 meses na Brown University (Providence, EUA) como pesquisadora-visitante e 4 meses em Paris com uma bolsa para tradutores estrangeiros do *Centre National du Livre*. Publicou os livros *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze* (Relume Dumarã) e *A Chave de Casa* (Record). Este último foi finalista do prêmio Jabuti 2008 na categoria melhor romance e vencedor do Prêmio São Paulo de Literatura. Atua principalmente nos seguintes temas: literatura brasileira contemporânea, literatura comparada e teoria literária.