

Leize

Revista Digital | Ano 4 | N.6
Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos
Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESENHA

Novos livros de Bernardo Sorj
e Fabio Koifman

ENTREVISTA

Com Alberto Dines

UM LONGO CAMINHO

A inclusão tardia dos brigadistas judeus da Guerra Civil Espanhola na narrativa nacional israelense

ARTIGO

Entre Mundos: O exílio e a identidade nacional na obra de Edward W. Said

Pertencer e o "Novo Judeu":
Israel, Diáspora, Pátria(s)?

Marx, Lenin, os direitos humanos e os judeus

ENSAIO

Borges e a Cabala:
Pré-Textos para um Texto

MISCELÂNEA

A Cidade de Jerusalém e
sua 10ª Parada do Orgulho Gay

ENTREVISTA | INTERVIEW

- 03 Entrevista com Alberto Dines
Interview with Alberto Dines
Por Monica Grin, Bruno Leal, Andréa
Casa Nova, Fábio Koifman e Leonel Caraciki

ENSAIO | ESSAY

- 13 Borges e a Cabala: pré-textos para um texto
Borges and the Cabala: pre-text for a text
Por Saúl Sosnowski

ARTIGO | ARTICLE

- 19 El largo camino al panteón de héroes: la tardía inclusión de los brigadistas judíos de la Guerra Civil Española en la narrativa nacional israelí
The long road to the Pantheon of Heroes: the late inclusion of the Spanish Civil War Jewish Brigadists in the in Israeli national narrative
Por Raanan Rein
- 31 Entre mundos: o exílio e a identidade nacional na obra de Edward W. Said
Between worlds: exile and the national identity in the work of Edward W. Said.
Por Elisa Goldman
- 38 “Pertencer e o ‘Novo Judeu’: Israel, diáspora, pátria”
“Belonging and the ‘New Jew’: Israel, diaspora, fatherland”
Por Nelson H. Vieira
- 46 Ficção e Shoah, é possível?
Fiction and Shoah, is it possible?
Por Jaques Fux
- 52 Marx, Lenin, os direitos humanos e os judeus
Marx, Lenin, human rights and the Jews
Por Edgard Leite

RESENHA | BOOK REVIEW

- 57 Sorj, Bernardo. Vai embora da casa de teus pais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, 222 Páginas.
Sorj, Bernardo. Get out of your parents' house. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, 222 Pages.
Por Cláudia Chigres
- 59 Koifman, Fábio. Imigrante Ideal. O Ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil (1941-45). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, 447 páginas.
Koifman, Fábio. Ideal immigrant. The Ministry of Justice and the entry of foreigners in Brazil (1941-45). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, 447 pages.
Por Paulo Valadares

MISCELÂNEA | MISCELLANEA

- 61 A cidade de Jerusalém e sua 10ª Parada do Orgulho Gay.
The City of Jerusalem and its 10th Gay Pride Parade
Por Michel Gherman

63 COLABORADORES | AUTHORS**65 EXPEDIENTE | STAFF****65 AGRADECIMENTOS | SPECIAL THANKS****Capa desta edição:**

Bandeira espanhola tendo ao fundo grupos de judeus que lutaram na Guerra Civil Espanhola.

Fonte: Acervo da família de Jack Shaw.

Link para esta e outras fotos: <http://www.jewisheastend.com/internationalbrigade.html>.

Arte:

Fábio Leal
Bruno Leal

Conversando com Alberto Dines

POR BRUNO LEAL, MONICA GRIN, LEONEL CARACIKI, ANDRÉA CASA NOVA E FABIO KOIFMAN



Alberto Dines: Entre outras atribuições, foi editor-chefe do *Jornal do Brasil* e diretor da sucursal da *Folha de S.Paulo* no Rio de Janeiro. Idealizou a “Casa Stefan Zweig”, inaugurada em 2012 na cidade de Petrópolis (RJ).

Foto: Bruno Leal

Rio de Janeiro, 25 de Julho de 2012 – Recebemos Alberto Dines para uma conversa em uma agradável tarde de inverno no Rio de Janeiro. Tendo completado 80 anos de vida recentemente, 60 de carreira, Dines é uma das mais importantes referências do jornalismo brasileiro. Atualmente, o jornalista apresenta o programa “Observatório da Imprensa”, exibido todas as terças-feiras, às 22h, na TV Brasil. No jornalismo impresso, escreveu nos maiores jornais do país, como *Folha de S.Paulo* e *Jornal do Brasil*. Mas em nossa entrevista de julho, recebemos um outro Alberto Dines. Nossa conversa focou o Alberto Dines judeu. Ou melhor: os relatos, vivências e histórias de Dines como participante e testemunha da comunidade judaica carioca e brasileira em diferentes (e importantes) períodos do século XX. Em mais de duas horas de conversa, o jornalista relatou experiências interessantíssimas e pouco conhecidas: de suas raízes judaicas na Europa do pré-guerra até a atuação de jornalistas judeus durante a ditadura, passando, é claro, por seu trabalho sobre o escritor Stefan Zweig. Essa entrevista, que não foi revisada pelo entrevistado, pretende ser uma cópia fiel do que conversamos naquela prazerosa tarde. Esperamos que a leitura seja igualmente agradável!

Participaram dessa entrevista os professores Andrea

Casa Nova, Fabio Koifman e Monica Grin e os estudantes de pós-graduação, pesquisadores do NIEJ, Bruno Leal, Leonel Caraciki e Felipe Menezes. Confira!

Monica Grin: Fale-nos das origens de seus pais.

Alberto Dines: eu sou fruto de uma combinação que eu chamaria perfeita, pois identifico em mim traços de um casal que viveu bem, mas se separou em 1942, em meio à comunidade judaica do Rio de Janeiro. Minha mãe decidiu cuidar da vida dela. Não queria ser dona de casa enquanto o marido ficava fora o dia inteiro. (Uma amiga de minha mãe que já morreu, e que estudou com ela em Rovno, na Ucrânia, disse-me que o apelido dela na escola era “sufragista”, como chamavam as feministas de então). Foi um trauma violentíssimo na minha vida. Mas eles se reconciliaram e fizeram um outro casamento na presença dos filhos. Foi uma coisa extraordinária! Sou então fruto desse casal que embora discrepantes, complementavam-se. Voltando as origens. O meu pai vem de uma família, Dines, que é, segundo ele, originária da Hungria. Isso me parece perfeitamente possível. Se vocês observarem no *Google*, a cidade de Rovno, na Ucrânia, não é longe da fronteira húngara atual. Provavelmente, no passado,

era ainda mais perto porque era parte do Império Austro-húngaro. Meu pai sempre dizia: “Meu bisavô, eu acho, vem da Hungria”. E eu, na Hungria, já encontrei o sobrenome “Dinsz”. Já encontrei Dinelson, Dinesko (Romênia), Dinesen (Dinamarca). Já encontrei diversas variações, mas não é um sobrenome muito comum. E qual era a formação dele? Meu avô, que morreu muito cedo, aos 52 anos, era um escriba, um copista dos livros sagrados. Tinha que ser uma pessoa muito especial, não apenas um calígrafo, que era essencial, mas tinha que ser um homem muito puro, muito decente e conhecedor profundo do alfabeto. A Torá, que ele copiava, além das pontuações e das marcas inferiores que diferenciavam as letras, tinha marcações musicais, uma série de coisas. A pessoa não é apenas um copista, tem que ser profundamente culta. Ele era muito culto e meu pai ajudava ele. Eu lembro de meu pai colando as etiquetas e botando as letras nos meus cadernos infantis. Sempre me fascinou e eu até hoje tenho letras de chumbo, de antimônio. . .eu sou um “gutenberguiano”. Embora use as mídias digitais, a letra desenhada e tudo isso me fascina muito. Mas, meu pai, embora tenha feito os estudos religiosos que eram obrigatórios, cedo fez um curso de secretariado. Era uma espécie de administrador, não de empresa, como hoje, não um teórico, mas um gerente prático: ele sabia datilografia, organização de arquivos, organização de atas e contabilidade. Esse era o secretário naquela época. Isso deve ter sido, provavelmente, um pouco antes da 1ª Guerra Mundial. Essa formação lhe deu, digamos, uma ferramenta social. O lado político se juntou desde cedo a essa atividade. Ele foi um militante de grupos juvenis, e, naturalmente, a sua experiência profissional lhe dava grande habilidade nas coisas da política.

Eu lembro de meu pai colando as etiquetas e botando as letras nos meus cadernos infantis. Sempre me fascinou e eu até hoje tenho letras de chumbo, de antimônio...eu sou um “gutenberguiano”. Embora use as mídias digitais, a letra desenhada e tudo isso me fascina muito.

Meu pai começou a trabalhar nas grandes organizações judaicas que existiam naquele período de amparo aos imigrantes, como o “Hias-Joint” (Hebrew Immigrant Aid Society). Veio a 1ª Guerra e eis que a Polônia anexa a Ucrânia. Meu pai nunca havia falado polonês, tampouco minha mãe e os parentes. Mas meu pai foi imediatamente convocado para o exército, chegando a cabo de artilharia. Eu tenho uma foto dele de uniforme, insígnia e tudo. Ele gostava de artilharia e nos ensinou princípios de balística,

essas coisas todas. Foi obrigado a aprender o polonês, que ele falava muito bem, ao contrário da minha mãe que não falava nada. Meu pai falava russo, iídiche, hebraico e polonês. Minha mãe falava iídiche, hebraico e russo. Nenhum dos dois falava o idioma ucraniano. Meu pai, sionista, tentou ir pra Palestina. Eu tenho o passaporte dele com o visto para Palestina, que era difícilíssimo nos anos 1920, e com os carimbos todos necessários para sair da Polônia. Tenho todos os vistos dele. E por que que ele não foi para a Palestina sendo um sionista? Eu não sei. . . suponho que foi porque ele se casou com a minha mãe e o visto era individual. Nunca perguntei a ele. Soube disso porque fui examinar essa papelada depois. Eu comecei a escrever o livro sobre Stefan Zweig com meu pai ainda vivo e eu não perguntei a ele o que sabia sobre Stefan Zweig. E ele sabia muito. Tanto que eu encontrei duas ou três fotografias inéditas, hoje publicadas, que eram do arquivo do meu pai. Então, eu podia ter falado com ele sobre Zweig, mas estava preocupado com o cara na Inglaterra, com um ou outro detalhe e aí esquecemos que ao nosso lado pode se encontrar “a fonte”. Pode ser até os nossos pais. . . Pois bem, meu pai não foi para a Palestina e casou-se com a minha mãe. Quem era ela? Ela era diferente. Rica, porque o pai dela tinha uma atividade muito pouco comum entre os judeus da Europa. Ele era dono de moinho lá numa cidadezinha perto de Rovno. Era um moinho de roda. Era uma atividade muito rentável porque os camponeses todos traziam seus grãos para serem moídos. Isso permitiu que a minha mãe e pelo menos a irmã menor dela estudassem em ginásios em Rovno, o que era extremamente caro, muito caro. Primeiro, tinha que sair para cidade grande. Segundo, pagava-se, pois era privado. A minha mãe estudou no ginásio Tarbut de ensino hebraico e, por coincidência - isso é um parêntese -, a mãe do escritor israelense Amós Oz também. A mãe dele também era de Rovno e ele descreve esse ginásio Tarbut. Quando li o livro do Amos Oz- Meus Deus! - minha mãe. E o capítulo começa assim; “Rovno!”, com ponto de exclamação. Eu falei: “meu Deus”, parece que ele está escrevendo para mim. Minha mãe era intelectualmente refinada. Fazia poesia em três línguas, inclusive, em português. Quando veio para cá estudou português com as amigas e falava muito bem, sem nenhum sotaque, e escrevia lindamente. Ela foi estudar no Instituto Berlitz, estudou inglês e datilografia e foi trabalhar em uma loja na Rua Gonçalves Dias como costureira.

Andrea Casa-Nova: Em que ano eles chegaram? A vinda foi uma escolha?

Alberto Dines: Ele chegou em 1926 ou 1927. Chegou sozinho. Fez uma escolha porque a situação estava terrível. Anos 20, a Europa toda era um desastre. Primeiro, a Polônia nunca existiu. Só conseguiu existir com o governo de um marechal totalitário, quase fascista, que foi o Marechal Pilsudski. Não tinha estrutura própria, pois tudo era russo. Tinha problemas de desemprego e a Alemanha, que era o motor da economia europeia, estava, nessa ocasião, após o Tratado de Versalhes, pagando as reparações de guerra. Então, a economia da Europa estava toda desequilibrada, em parte por causa da

Alemanha. E a Áustria? De um dia para outro o Império Austro-húngaro que era formado por não sei quantas nacionalidades, virou uma republiqueta dominada por guerras e lutas fratricidas. A Europa era um caos.

Bruno Leal: Ele desembarcou no Rio de Janeiro?

Alberto Dines: Sim. Aí ele foi para Curitiba, onde existia um núcleo judaico muito interessante. Pequeno, mas muito interessante. Era praticamente formado pelas famílias Guelman e Schulman. Essas famílias existem até hoje. Todas as referências que ele tinha, contudo, estavam no Rio de Janeiro: a Sociedade Beneficente Israelita de Amparo aos Emigrantes, esse era o nome todo, mas chamava-se RELIEF, em inglês, que começou na Rua São Cristóvão, N.189, e depois foi para a Rua Joaquim Palhares, na Praça da Bandeira. Ficava em um casarão e era a filial, digamos assim, de todas aquelas entidades para as quais ele trabalhava na Europa. Ele foi o secretário-executivo do RELIEF durante 25 anos. Com o tempo eles criaram a Policlínica Israelita. A Policlínica Israelita foi a primeira experiência de uma entidade médica judaica no Brasil. Foram anos muito difíceis para receber os imigrantes, ampará-los e hospedá-los. Na Rua Mem de Sá tinha uma hospedaria enorme, um hotel. Depois, eles recebiam remédios de graça, a policlínica tratava deles e tinha também o banco judaico (*Laie Spar Casse*).

Monica Grin: E esse banco emprestava dinheiro para os imigrantes?

Alberto Dines: Emprestava dinheiro também. Qual era então a atividade econômica mais comum? Ser prestamista. Eles tinham já os núcleos, aquelas lojas que passavam a mercadoria, davam um crédito e os prestamistas compravam de novo e assim por diante. O ciclo econômico era mais ou menos esse, mas extraordinário. Voltando ao meu pai. Ele também se envolveu com a área de educação - a Escola Scholem Aleichem. Ele fez parte das primeiras diretorias. A escola era de esquerda e se falava iídiche. O nome era: Escola Popular Israelita Brasileira - Iídiche Volk Schule. Mas curiosamente meu irmão foi estudar na escola sionista. Meu pai fazia esse trânsito entre grupos ideológicos. Eles eram drasticamente separados: os roiter (vermelhos) e os sionistas. Eram separados em relação à cultura e à língua. Havia ainda os religiosos. Esses eram uma ilha completamente à parte.

Monica Grin: Como era essa ilha religiosa?

Alberto Dines: Meu pai transitava muito bem entre os religiosos também. A nossa sinagoga era uma sinagoga ortodoxa, na Praça Onze, a Iavne, (no que seria hoje a Av. Presidente Vargas). Meu pai era frequentador assíduo porque a educação religiosa dele era sólida, não era superficial. Ele transitava e fazia pontes com muita facilidade. Não se dava com a extrema-direita sionista. Não se relacionava do ponto de vista político, mas

sabia conviver. Havia, então, uma comunidade viva e fracionada de forma muito interessante.

“Pensão”, essa é uma outra coisa que não se estudou ainda. As famílias que não tinham dinheiro para comprar, alugar uma coisa, iam parar numa pensão. Era um ambiente muito familiar

Andrea Casa Nova: Vocês moravam onde nessa época?

Alberto Dines: A primeira casa onde eu nasci era uma pensão na Correia Dutra. “Pensão”, essa é uma outra coisa que não se estudou ainda. As famílias que não tinham dinheiro para comprar, alugar uma casa iam parar numa pensão (mas não eram só imigrantes). Era um ambiente muito familiar. Tinha comida, quartos, os banheiros eram mais ou menos comuns, mas muito limpos. Eram casarões enormes. Eu morei em muitas pensões. Já a primeira casa foi na Avenida Maracanã, esquina de Major Ávila. Naquela época, Maracanã era um matagal, tinha o rio maracanã e o mato! Eu lembro perfeitamente! E lembro dos mosquitos do verão... Depois urbanizaram tudo. Eu tenho fotografias com dois anos, menos de dois anos, ali naquela vila. De lá fomos para uma outra vila - vila também é um assunto que merecia ser estudado. Era um condomínio sem ser um condomínio, com uma convivência aparentemente fluente. Depois, fomos morar em Vila Isabel, na esquina da Rua Pontes Correa com a Maxwell, em cima de uma padaria, não muito longe da fábrica. Nessa padaria aos sábados à noite sempre tinha uma seresta. Eu lembro perfeitamente e não era muito longe da casa do Noel Rosa. Então fui morar nesse sobrado, havia algumas famílias judias ali, mas poucas. Depois da Rua Pontes Correa, fomos para uma casinha numa vila de duas casas, existe até hoje, na Rua Senador Muniz Freire, perto da Rua Araújo Lima, da Rua Gonzaga Bastos.

Monica Grin: nessa época vocês já tinham notícias da guerra ou da perseguição aos judeus na Europa? A guerra estava presente na vida da sua família?

Alberto Dines: Quando as crianças voltavam da escola, sentavam-se na rua para falar. E qual era o assunto que empolgava todo mundo? - 2ª Guerra Mundial. Eu acompanhei a 2ª Guerra Mundial na calçada da Rua

Muniz Freire através das preleções do meu irmão. Isto porque nós tínhamos o privilégio de uma assinatura do *O Jornal*, jornal do Chateaubriand¹, que era um dos melhores matutinos e possuía uma grande cobertura internacional. Meu irmão, tarado por esportes, virava o jornal e começava pela página de esportes, mas chegava ao caderno internacional e aí ele, 5 anos mais velho do que eu e os outros, explicava as notícias.

O golpe comunista de 1935 foi terrível porque tinha um bando de judeus, inclusive, a Olga Benário, e aí se dizia: “tá vendo, os judeus são comunistas, são bolcheviques”. Era isso que Hitler dizia e era isso que os integralistas repetiam.

Andrea Casa-Nova: Eram só dois irmãos?

Alberto Dines: Só dois irmãos. Ele explicava o que estava acontecendo, pois havia muito movimento. Não esqueçam que a Guerra começou em 1939, no meio de setembro, e a Rússia já invadia a Polônia. Depois a Alemanha em 1940 fez aquela blitz, que comeu tudo, inclusive a França, e obrigou o escritor Stefan Zweig a fugir da Inglaterra achando que Hitler ia cruzar a Mancha². Era muita agitação e isso precisava ser explicado e quem explicava era o meu irmão. Lia o jornal e explicava para nós. Além do mais, parte da família da minha mãe e toda família do meu pai estavam lá. Ele tinha muita preocupação e acionava essas grandes organizações judaicas para obter alguma notícia. A cidade de Rovno, onde estava a família do meu pai, foi ocupada não pelos alemães, mas pelos russos. Graças à isso salvou-se uma prima da minha mãe. Ela fugiu para a Rússia, depois da guerra veio para o Brasil. Nós a recebemos em casa. Mas a guerra foi uma coisa muito presente também nas cartas. Meu pai recebia muitas cartas de Varsóvia, mesmo com a censura alemã da Gestapo (as cartas chegavam abertas). O grande objeto doméstico era o rádio. Nós somos filhos do rádio e o rádio desempenhou um grande papel no Brasil, acho que mais do que a internet. Porque o rádio não era tão fugaz quanto a internet. Informava, comentava a informação, em suma, arredondava o trabalho todo e nós sabíamos então o que estava acontecendo.

Andrea Casa Nova: Mesmo com a censura de Vargas, por exemplo, o DIP ?

Alberto Dines: Nada! Eu tive a curiosidade de ir até

a Biblioteca Nacional e ver qual foi a reação os jornais do Rio de Janeiro à ascensão do Hitler. Falei: “ah, vou encontrar uma notinha”... Encontrei primeiras páginas inteiras, *Diário de Notícias*, *O Jornal*, o *Correio da Manhã*. Em suma, a cobertura era intensa. Tinha também a imprensa nazista, o *Gazeta de Notícias*, o *Meio-Dia*. Jorge Amado escreveu no *Meio-Dia* porque Moscou era aliada de Hitler. Inclusive, o jornal era muito bom. Era um vespertino com colaboração dos comunistas num órgão pró-nazista. Em suma, a guerra estava muito presente. Eu digo sempre que sou um filho da 2ª Guerra Mundial.

Monica Grin: Havia antissemitismo no Brasil dessa época?

Alberto Dines: Um dado importante era os integralistas. Eu lembro na Rua Pontes Correa, em Vila Isabel. Estava na varanda e de repente veio um grupo de garotos fardados de uniformes verde gritando “anauê” com tambores e minha mãe me tirou da janela. A presença do Integralismo era muito importante. E as pessoas - são estudos que dizem - tinham orgulho de serem integralistas.

Andréa Casa Nova: Mas havia antissemitismo dentro do Integralismo? Gustavo Barroso, por exemplo?

Alberto Dines: Estava embutido. Um dado importante: 1936 foi um ano chave para o antissemitismo no Brasil. É o ano em que Plínio Salgado ganhou força. O golpe comunista de 1935 foi terrível porque tinha um bando de judeus, inclusive, a Olga Benário, e aí se dizia: “tá vendo, os judeus são comunistas, são bolcheviques”. Era isso que Hitler dizia e era isso que os integralistas repetiam. Então, entra Samuel Wainer⁴. A comunidade muito assustada tenta comprar espaço em jornal para se defender. A comunidade resolve fazer uma publicação em defesa dos judeus, da cultura judaica, para mostrar que os judeus não eram bolcheviques. No livro de memória do Samuel Wainer, *Minha razão de viver*, tem uma referência a meu pai: “quero agradecer pelo empurrão à Israel Dines”. Muito bem. O ano de 1936 foi o ano da tentativa de resposta da comunidade judaica à massiva propaganda antissemita, fascista. Bom, a comunidade judaica começou a responder, teve o golpe de 1937, o *Plano Cohen* e toda aquela coisa tentando envolver os judeus. Logo depois teve o golpe dos integralistas, onde também tem uma figura que vale recuperar, um sobrenome famoso, Szafir, César Szafir. Ele era judeu baiano, família da Bahia, a irmã dele, Bluma Szafir, foi a primeira mulher de Samuel Wainer. Linda, maravilhosa, mas morreu precocemente com um tumor na cabeça. Era amiga da Clarice Lispector. Ambas lindas, juntas, muito amigas, e o César Szafir, eu lembro, morava numa vila na 28 de Setembro, na Rua Justiniano da Rocha, uma vila aonde moravam muitos judeus. Morava Aron Bergman, uma figura importante que era o jornalista do jornal *A Imprensa Israelita*...

Monica Grin: E todos eles tentando defender os judeus dessa onda...

Alberto Dines: Claro, claro.

Monica Grin: E Abraão Koogan, o editor?

Alberto Dines: O Koogan era muito esperto, conheci ele até os 90 anos de vida, realmente muito esperto. Ele fez coisas importantíssimas, inclusive, com relação ao Stefan Zweig. Ele era muito político. Embora fosse até de esquerda, ele não era um cara muito convicto da política, mas foi ele que conseguiu que o Stefan Zweig fosse recebido pelo Getúlio Vargas. É uma foto da maior importância, no meu livro. Há uma frase do Koogan em que diz: “Para nós era mais importante que o Getúlio Vargas recebesse um escritor judeu do que, o que todo mundo sabia, expatriar a Olga Benário”. Ele achava que era importante mostrar que os judeus tinham o beneplácito do presidente da República.

O Cabiras foi um clube de esquerda e teve, inclusive, uma sede magnífica ali na Cinelândia, numa sobreloja ali dos cinemas, onde tinham domingueiras dançantes e eram clubes de sociabilidade. Tinham atividades culturais intensíssimas: coro, júri simulado, coisas assim...

Fábio Koifman: Queria pedir para você contar alguma coisa do Szafir?

Alberto Dines: O César Szafir era oficial da marinha mercante e a gente ia muito nessa vila, onde morava o Aron Bergman, os Levinson – a filha do Aron Bergman era casada com o César Szafir. Ele contou como foi o cerco ao Palácio do Catete. Ele, não sei como, oficial de marinha mercante, foi convocado, talvez porque tinha passado comunista, para defender o Getúlio. Para mim, um garoto, essa história era uma coisa fantástica. A família de Szafir era da Bahia e a comunidade judaica da Bahia, embora pequena, era muito progressista. Os Grabois, todos Grabois amigos do meu pai, inclusive os médicos, porque todos eles eram médicos, menos o Maurício que foi morto em Araguaia.

Bruno Leal: Dines, nessa época você acha que os clubes judaicos já tinham a força que desfrutavam nas décadas de 40 e 50?

Alberto Dines: Não, os clubes judaicos naquela época eram entidades culturais, eram bibliotecas. Você tinha duas bibliotecas: Biblioteca Bialik, sionista, na Praça da República do lado de lá, e a Biblioteca Scholem Aleichem, na hoje Presidente Vargas, um pouquinho adiante da

minha sinagoga, que era também um centro cultural. Esses eram os clubes. Antes, numa fase anterior à minha, acho que o Samuel Malamud fala disso, tinha o Clube Azul e Branco, eu não peguei. Ele menciona isso e eu tenho a impressão de que o Clube Azul e Branco, depois gerou o Cabiras. O Cabiras foi um clube de esquerda e teve, inclusive, uma sede magnífica ali na Cinelândia, numa sobreloja ali dos cinemas, onde tinham domingueiras dançantes e eram clubes de sociabilidade. Tinham atividades culturais intensíssimas: coro, júri simulado, coisas assim... Eu participei de um júri simulado na Bialik sobre o livro do Arthur Koestler, “Ladrões nas Trevas”; você pega um personagem, sei lá, Alfred Dreyfus, do famoso Affair Dreyfus⁵, e você faz um júri. Tem um juiz, os jurados, alguém acusa, alguém defende e você revive...

Bruno Leal: Isso então era comum no Clube Cabiras?

Alberto Dines: Na Biblioteca Bialik isso era uma atividade muito comum, júri simulado. Então, esses eram os clubes que eu conhecia. Depois, quando eu já era adulto surgiram os clubes desportivos. Estes só vieram depois.

Monica Grin: Nesse contexto de pluralismo institucional da Comunidade Judaica do Rio de Janeiro, como as notícias sobre o genocídio começaram a chegar?

Alberto Dines: Não chegavam. A coisa que mais me marcou e eu estou envolvido num projeto cinematográfico, oxalá, ele possa sair, é uma coisa do nazismo, mas não é propriamente do Holocausto, embora também seja do Holocausto. Foi a destruição de Lídice em 1942. Isto foi um episódio importantíssimo, porque, primeiro, foi um que o Hitler determinou ao Goebbels que fosse noticiado para que o mundo soubesse que não se mata um nazista, como Heydrich, que era o homem número 2, impunemente. O massacre de Lídice me marcou, primeiro, porque foi muito divulgado. Cidade arrasada, cidade pequenininha, um vilarejo arrasado e depois o apelo da Inglaterra, da BBC, através do rádio para que se reconstruíssem outras Lídices e isso que me chamou atenção⁶. E quando eu fui fazer a série aqui para o “Observatório da Imprensa sobre a 2ª Guerra Mundial, falei, “ah, vamos a Lídice”, a cidade construída no Estado do Rio a propósito do apelo da BBC. Eu nunca tinha ido. Fica em Rio Claro. Eu fiquei tocado, não tem nada lá, mas na praça central tem uma estátua de bronze, uma Fênix, com uma placa da OAB datada de 1942.

Monica Grin: quando começaram a chegar os refugiados de guerra?

Alberto Dines: Quando a guerra acabou, um sujeito que eu sempre desprezei como presidente americano, Eisenhower, Comandante em Chefe das Forças Aliadas da Europa, entrou primeiro na França e depois na Alemanha. Eles descobriram campos, não eram os

grandes campos de extermínio, mas eram campos de extermínios pequenos; há inclusive relatos de que ele passou mal, que o General Patton teria passado mal. Isso está bem documentado. Ele diz: “Chamem todos os cinegrafistas para um dia não dizerem que não houve isso”.

Monica Grin: E aí, começaram a chegar as imagens...

Alberto Dines: Aí sim, do Gueto de Varsóvia, o Levante do gueto, aí já se sabia.

Bruno Leal: Não sabiam a escala.

Alberto Dines: Não tinha essa escala.

Monica Grin: Mas a liderança judaica, seu pai, por exemplo, não tinha acesso à informações, dados, sobre o que se passava com os judeus na Europa?

Alberto Dines: Tinha, tinha, claro. O levante no Gueto de Varsóvia, que foi em 1943. No ano seguinte, eu me lembro que já teve comemorações do aniversário do levante do gueto. Tinha essa coisa chamada “Solução Final”, mas tudo isso depois da guerra. E, evidentemente, as revelações sobre o holocausto culminaram com o julgamento do Eichmann em Jerusalém, em 1961.

Monica Grin: como vocês viam os sobreviventes refugiados que aqui chegavam?

Alberto Dines: Então, eu tenho um caso de um refugiado. Como meu pai mexia com o negócio de imigração, ele botava o nome de todos os parentes nas listas. As listas funcionavam admiravelmente bem, porque tinham os campos, já não de concentração, os campos de deslocados, “displaced persons” (DPs). E lá havia um intercâmbio extraordinário, network – sem internet – com telégrafo. E meu pai achou uma prima da minha mãe. Morreu há pouco tempo, com 90 e poucos anos. Uma figura extraordinária. Ela conseguiu fugir para a Rússia, ficou lá na Rússia, mal, porque os russos estavam lutando contra o inimigo. Não queriam também dar colher de chá para os judeus. Mas quando a guerra acabou, ela retornou a Rovno para tentar encontrar alguém. Tudo arrasado, tudo morto; então ela foi para um campo de “displaced persons” e encontrou um sujeito da região, de Tutin, pertinho dali. Esse sujeito, Salomão Sprits, tem uma história extraordinária. Ele era lenhador, negociava com madeiras nas grandes florestas da Ucrânia. Naquela época, não tinha negócio de desmatamento, e ele, portanto, morava nesse lugar mais remoto, quando os alemães chegaram. Quando retornou à sua aldeia, viu que sua família tinha sido exterminada. Aí ele entrou para os Partisans. Ele me contou o que eles faziam com os alemães capturados – aquele filme “Bastardos Inglórios” é pinto – o que eles faziam quando

capturavam um alemão, qualquer alemão, de qualquer graduação, era infernal. A verdade é que ele, um homem muito simples, lenhador, casou-se com a prima do meu pai e já tinha um filho pequeno nascido na Itália, num campo de refugiados. Aí meu pai localizou e mandou buscar. Eles vieram morar na minha casa na Tijuca. Passei a dormir no chão e a minha querida bicicleta foi dada para o Salomão, para ele ser prestamista em Jacarepaguá. Então, essas histórias chegavam... Agora, o grande painel, vamos chamar assim, do Holocausto, só foi conhecido mais tarde. Voltando ao tema da recepção dos refugiados, a comunidade era solidária, tanto que, toda essa malha de organizações, a Policlínica, por exemplo, foi criada para atender em grande medida aos sobreviventes.

Quando retornou à sua aldeia, viu que sua família tinha sido exterminada. Aí ele entrou para os Partisans. Ele me contou o que eles faziam com os alemães capturados – aquele filme “Bastardos Inglórios” é pinto.

Monica Grin: Qual era a visão que se tinha sobre os nazistas ou simpatizantes?

Alberto Dines: A imprensa não-judaica, a imprensa do país, achava que caça aos nazistas eram um bom assunto. Aquele famoso lá dos pedalinhos... .

Bruno Leal: Herberts Cukurs.

Alberto Dines: Cukurs.

Monica Grin: Você lembra desse caso?

Alberto Dines: Detalhes eu já não lembro. Isso foi em que ano ?

Bruno Leal: 1950

Alberto Dines: Só 1950?

Bruno Leal: Começou em 1950 e foi até 1965, quando ele foi assassinado.

Alberto Dines: Anos 1950, eu provavelmente estava em uma colônia em Jundiá. A imprensa cobriu muito bem o caso. Em relação às notícias sobre a guerra, meu pai – que

era muito próximo da embaixada polonesa, da Polônia livre e, provavelmente porque a sede da Polônia Livre era Londres – tinha acesso a folhetos, isso durante a guerra, sobre o Gueto de Varsóvia. E a imprensa brasileira, a imprensa generalista, primeiro, quando o Brasil entrou na guerra, depois com a conferência de chanceleres aqui no Rio de Janeiro que decide que a América Latina ia ser solidária com a América do Norte e ia romper relações com o Eixo. O Brasil que sediou a conferência toma a iniciativa; alguns países não romperam. A Argentina rompeu relações, acho que só em 1945. O Brasil já em 1942 era outro. Aí começam as represálias da população aos países do eixo. O Bar Luiz, antigo Bar Adolph. Eu lembro passando de bonde, o bonde Tijuca, pela Rua da Carioca e vi ele destruído e aí perguntei para o meu pai: “mas por quê?”, ele falou, “porque Adolph achavam que era alemão”. Eu tenho até um conto⁷ - tive uma fase literária. Tenho um conto que é um episódio que se passou na minha rua e eu vi. Um vendedor de guarda-chuvas, judeu, de barbicha, que foi linchado à 50m da minha casa, porque pensaram que era italiano. Houve linchamentos de alemães mesmo e também sobrou para judeus que eram confundidos com os alemães. Uma palavra que me causa até hoje horror, já briguei com o Anselmo Góis, porque ele foi o primeiro quem usou a palavra “gringo”. Ela me provoca medo.

Monica Grin. Por que ?

Alberto Dines: Porquê se você passava na rua e alguém te chamava de gringo, vinha uma pedrada. Na rua, nessa Rua Governador Muniz Freire, no sábado de Aleluia, tinha malhação de Judas, minha mãe não me deixava ir para rua, porque ia sobrar para os “gringos”. Fidel Castro, que é uma figura que continua me fascinando, apesar de todos os erros que cometeu, diz numa entrevista para Sweig⁸, que vi na revista *Foreign Affairs*, que ele fala sobre o antissemitismo da infância, da malhação de Judas, provavelmente, em Havana. A palavra gringo para mim está associada a medo. Hoje se fala gringos para cá, gringos para lá... mas gringo era judeu, não tinha nenhuma outra nacionalidade, gringo éramos nós.

Monica Grin: Mesma coisa como falar turco em relação aos árabes?

Alberto Dines: Não, pois turco não tinha pedra, turco não recebia pedrada. Galego, que eram os Portugueses, não recebia pedrada; gringo sim, vinha com pedrada.

Andréa Casa Nova: Você poderia falar qual foi a sua formação e como você chegou ao jornalismo?

Alberto Dines: Fizemos o Ginásio Hebreu Brasileiro, eu tinha onze anos. O Brasil com problemas de abastecimento, por causa do bloqueio nazista. Você levava horas para conseguir um litro de leite, porque era só um litro de leite com um atestado médico. Então, a LBA, Legião Brasileira de Assistência, presidida por Darci Vargas, lançou a campanha da “Horta da Vitória”,

que era uma campanha de abastecimento, uma campanha para você fazer horta da vitória em clubes, em praças, em terrenos baldios e em escolas. A minha escola, o Ginásio Hebreu Brasileiro, que era muito avançada, embora não fosse progressista – todos os meus professores eram do Partido Comunista, inclusive, um que eu acho que está vivo, Moisés Genes (diretor por muitos anos do Colégio Pedro II). Ele foi do CPOR, vinha fardado dar aula. As meninas se apaixonavam. Era muito progressista e propôs que fizéssemos uma horta da vitória. Além de ter atividades agrárias, você recebia esterco, recebia enxada e tudo isso vinha de bonde, o bonde verde que era o bonde bagageiro. Você tinha a recomendação de fazer atividades culturais ligadas à problemática da guerra, por isso se chamava “horta da vitória”. Dentre as atividades desse contexto fomos estimulados pelos professores a fazer um jornalzinho mimeografado e eu fiz um jornalzinho empurrado por uma pessoa que foi muito importante na minha vida: Moyses Weltman. Aos 12 anos já era um comunista, militante, organizado. Fizemos um jornalzinho mimeografado que saía a cada 3 meses e essa foi a minha primeira experiência jornalística, por causa da guerra. Então, jornalismo e guerra estão muito articulados dentro de mim.

Fizemos um jornalzinho mimeografado que saía a cada 3 meses e essa foi a minha primeira experiência jornalística, por causa da guerra. Então, jornalismo e guerra estão muito articulados dentro de mim.

Monica Grin: E sobre os jornais da comunidade, “Aonde Vamos”, “Nossa Voz”?

Alberto Dines: *Unzer Schtime – Nossa Voz*, eu acho que é posterior. O que circulava muito aqui era o “Aonde Vamos”, que era uma revista nacionalista judaica, mas de extrema-direita, sionista e muito crítica do establishment judaico sionista daqui e de Israel. Era contra a coligação que fez o Estado de Israel entre a social-democracia e os centristas, digamos, o pessoal do Ben-Gurion e o pessoal do Chaim Weizman. Então, cada semana, Aron Newmann, o editor, inventava alguma denúncia. Mas, o “Aonde Vamos” era muito militante. O que “Aonde Vamos” tinha de interessante eram seus colunistas de cultura, grandes militantes na área cultural. Tinha o de teatro e dança, um menino, Avi Deutscher, lembro perfeitamente. Morreu tragicamente num desabamento que houve aqui na Biblioteca Bialik, na Rua do Rosário. Acho que no fim dos anos 1950, na

Rua do Rosário, logo no seu início, perto da Uruguaiana. Tinha um edifício, moderno, e lá funcionava a nova sede da Biblioteca Bialik, no 6ª andar. O prédio desabou todo. Foi uma tragédia. Tem o caso do bibliotecário que foi soterrado. Ele foi lá para tentar salvar algumas primeiras edições e morreu soterrado. E num dos andares tinha uma oficina de ourives onde Avi Deutscher trabalhava com o pai. Eles eram diamantários. Eram belgas, e os judeus belgas vieram para cá fugidos da guerra. Ele era o crítico de teatro e de balé do “Aonde Vamos”, um rapaz muito interessante, muito culto, falava com um ligeiro sotaque francês. Era muito culto e aqueles foram anos importantes do teatro brasileiro. Tinha o crítico de cinema, Jorge Burjan, enteado do Aron Neumann, que era um crítico de cinema formidável, cultíssimo. Eu lia ele com muito atenção, muito interesse... Tinha um jornal onde eu cheguei a colaborar chamado, *Jornal Israelita*, de um sujeito chamado Jacob Kutner, um semanário, com uma sede na Rua Buenos Aires. O secretário de redação era um rapaz judeu que era muito ligado ao jornalismo brasileiro, sobretudo, o jornalismo esportivo, Levy Cleiman. Ele era o secretário técnico do jornal e como eu estava tarado por cinema nessa época pedi a ele para publicar alguns textos sobre cinema. Então escrevi algumas críticas de cinema e música. Eu fazia toda a semana duas páginas duplas de crítica. Toda noite eu tinha que ver um filme novo. Aquela altura, eu estava só pensando em cinema, só queria ser cineasta...

Monica Grin: Você cobriu como jornalista, o voto do Brasil na ONU em 1975, segundo o qual o sionismo seria uma forma de racismo. Você lembra disso?

Alberto Dines: Eu lembro disso. Sim eu cobri. Eu já estava na Folha e eu escrevi sobre isso. Eu tenho a impressão de que eu fiz um artigo dizendo “Sou Sionista”. Isso não foi coisa do Geisel. Primeiro, é preciso dizer o seguinte: Geisel tinha os preconceitos naturais que os alemães tinham em relação aos judeus. Não era propriamente um antissemita, mas ele tinha preconceitos. Há referências, até o Elio Gaspari, no livro da ditadura, menciona uma ou duas frases de Geisel desabonadoras aos judeus. Mas Geisel tomou uma posição geopolítica, estratégica, muito importante para o

Primeiro, é preciso dizer o seguinte: Geisel tinha os preconceitos naturais que os alemães tinham em relação aos judeus. Não era propriamente um antissemita, mas ele tinha preconceitos.

Brasil. Ele desvinculou-se do apoio irrestrito à Israel que existia, quando ocorrem a crise do petróleo e a Guerra de Yom Kippur. Ele falou, “não, a gente não pode ficar de costas para os fornecedores de petróleo” e ele, olha eu vou te dizer, estava pensando certo. Eu acho que ele não estava errado, tanto que ele tentou um apoio, um projeto com o Irã, antigo Irã do Xá da Pérsia e com a Alemanha, para botar o Brasil na Era Nuclear, para se livrar da tutela dos americanos e da tutela dos árabes, porque a gente dependia do petróleo árabe. A Petrobrás ainda não era nada naquela época. Então, a opção dele de se libertar um pouco da tutela... da política americana e, sobretudo, da tradição brasileira de ser absolutamente pró-Israel não estava errada sob o ponto de vista brasileiro.

Leonel Caraciki: Como é que foi a reação da comunidade judaica à posição do Brasil na ONU?

Alberto Dines: A comunidade judaica tem aqueles velhos vícios do acabrunhamento, de não lutar... Eu vou dar um exemplo que deu uma briga, uma polêmica judicial que me envolve. Eu fui preso em 1968. Depois eu fui preso pela segunda vez, 10 dias depois, já em janeiro de 1969. Meu pai era vivo, aposentado, mas muito atuante, muito ligado a toda comunidade. E ele soube da primeira e da segunda prisão. Aí, ele foi à uma pessoa da Federação ou da Confederação: o Jaime Rotstein. Isso deu uma polêmica (o Jaime Rotstein mandou apreender o livro da FGV no qual eu publiquei essa história). Então, meu pai falou “olha, a comunidade judaica tem que se mexer, um jornalista judeu foi preso”. Aí o Jaime Rotstein falou – era um reacionário e um oportunista: “Não, ele foi preso como brasileiro”. O episódio antes da morte do Herzog não tem nada a ver, mas também tem a ver com os judeus. Porque é o seguinte: duas semanas antes do Herzog ser morto, o Zuenir Ventura me telefona, conhecia muito ele e diz: “Dines, olha, tem um rapaz em São Paulo que tem até vergonha de ter procurar, porque não te conhece, mas ele pediu para você dar uma nota na sua coluna”. Eu tinha uma coluna chamada *Jornal dos Jornais*, onde se discutia imprensa. “Pedi pra você dar uma nota, porque ele esta sendo perseguido por um jornalista chamado Claudio Marques”, de um jornal de picaretagem, dizendo que o Vladimir Herzog tem que passar uma temporada no “Tutóia Hilton”. Tutóia Hilton era uma ironia, porque Tutóia era o nome da rua em São Paulo onde ficava o DOI-CODI. Isso antes dele ser preso. O Zuenir me procurou: “Pôxa, dá uma nota aí”. E eu dei. A nota saiu no domingo anterior à morte do Herzog. Ele morreu em 25 de outubro de 1975, acho que foi um domingo, a minha coluna saiu uma semana antes. Depois, agora numa polêmica que eu travei com o Boris Casoy, veio a tona e eu me lembrei que o Casoy, que é um homem da extrema-direita, era muito próximo do Claudio Marques. Eu os vi juntos uma vez na redação da Folha. Mas também não tem nada a ver com judaísmo, tem a ver com um jornalista de extrema-direita servindo a linha-dura, mas aí também é uma coisa interessante a ser estudada.

Monica Grin: E qual é a sua opinião sobre a Comissão da Verdade que esta sendo instaurada agora no Brasil?

Alberto Dines: É o possível. Eu acho... porque foi uma saída boa. Ela não terá poder de julgar, não é um órgão policial, mas ela vai ter poder de buscar a verdade. Acho que o nome está errado, deveria ser “Comissão da Busca da Verdade”, pois não existe verdade, verdade é discutível, busca da verdade é uma coisa permanente, inextinguível. Eu acho que alguma coisa vai acontecer. Alguma coisa já apareceu: esse assassino em série, que eu entrevistei, Claudio Guerra e que hoje é pastor evangélico. Ele diz: “Bom, eu dou essa entrevista, não vou falar mais, o resto eu falo para a Comissão da Verdade”. Ele confessa: “olha, matei mais de 20 pessoas... queimei ro”, queimei, o cadáver, inclusive, da Ana Rosa Kucinski, filha do Meir Kucinski, irmã do Bernardo. São 10 corpos. Ela, o marido, o David Capistrano, mais alguns nomes que eu não me recordo. Todos, com exceção da Kucinski e do marido, eram comunistas. Não eram do PC do B. Nem do PCBR, nem da Aliança. A maioria era comunista.

Além de ser indisciplinado, eu era judeu. E eu fui demitido e, comigo, progressivamente, um pequeno grupo de judeus do Jornal do Brasil. Primeiro, Clarice Lispector.

Aí entra uma nuance que é muito importante. Com isso eu não estou querendo dizer que os caras que fizeram o Golpe de 1964 são heróis, mas tem nuances aí a serem feitas. Tanto que foi aí que eu quebrei a cara no Jornal do Brasil. Quando o Médici terminou seu mandato, surgiu um movimento. Surgiu a ideia de fazer o seguinte: para evitar a posse do Geisel - porque estava apoiado pelo irmão, que era Ministro da Guerra - “vamos fazer uma solução, vamos escolher um candidato civil”: Leitão de Abreu. O JB cometeu um pecado imperdoável. Ele entrou no bacanal e quis tomar partido e ter apoio. Digo, não formalmente, mas apoiou em reuniões, em uma série de coisas, às vezes, em alguns editoriais, apoiou a candidatura do Leitão de Abreu. Deixou o Geisel fulo da vida. E o JB tinha telhados de vidro. Vários, como a pretensão da renovação da licença de televisão, de dois canais de televisão. E o Britto, o Nascimento Britto, não poderia perder esses canais, senão ele seria derrotado pelo Roberto Marinho, que tinha a Rede Globo já montada. Então ele falou: “não, vou apoiar o Geisel... não... vou apoiar o Médici, porque primeiro eu vou ganhar os canais, renovar os canais e vou ser o jornalista, o grupo jornalístico preferido desse Leitão de Abreu”. Quebrou a cara. O Geisel foi eleito e aí entra um lado judaico muito

interessante. É que ele falou: “o Geisel foi eleito e eu tenho que me aproximar dele”. O que que se faz? Pega um judeu como bode expiatório. Eu fui demitido do Jornal do Brasil como uma prova de que o *Jornal do Brasil* mudava de lado. Isso está claro. Eu já tinha desagradado o Britto com o negócio do Allende e resisti à ordem de censura. Além de ser indisciplinado, eu era judeu. E eu fui demitido e foi demitido comigo, progressivamente, um pequeno grupo de judeus do *Jornal do Brasil*. Primeiro, Clarice Lispector. Como é que o *Jornal do Brasil* - aí você diz, “não, você está inventando isso. Você tá doente, vai para casa, toma um remédio” - ela foi demitida do *Jornal do Brasil* sendo a grande vedete da edição de sábado do *Caderno B*? Ela é amiga do Alberto Dines. Mas outros amigos meus ficaram no jornal e não foram demitidos. Ela foi chutada porque era judia. Não assumida, nunca foi, mas saiu e outros foram saindo também. Foram saindo, um dia após outro. Um que foi salvo, mas infelizmente, já morreu, foi Isaac Piltcher, um jornalista gaúcho, muito amigo meu que foi salvo. Um dia ele chegou para mim, “Ô Dines, olha, estou salvo! Walter Fontoura disse que eu não vou ser demitido,” e efetivamente não foi demitido. Foram todos saindo, o Nahum Sirotsky, o Léo Schlafman, que depois voltou, muitos anos depois, mas saiu, foi para *O Globo*.

Fábio Koifman: Me conte uma história, que você deve estar cheio de contar, sobre a manchete do AI-5. A do AI-5 e a do Allende. Você pode contar essas duas?

Alberto Dines: Essa do Allende foi três meses antes de eu ser demitido do *Jornal do Brasil*. O Jornal estava em regime de auto censura, que era uma coisa muito incômoda, muito incômoda, mas o dono do jornal era quem tinha decidido. Ou você trabalhava lá e aceitava, ou não. Não tinha outra alternativa. A imprensa toda estava assim. Então, vinham as ordens do inspetor Borges da Polícia Federal pelo telefone. Essas ordens, eu, tardiamente, mandei colecionar. Devia ter colecionado, a partir do primeiro dia. Só tive a noção da importância histórica muitos anos depois. Você vê, a gente trabalha com história e esquece. Mas está colecionado. Até já foi publicado num livro na Bahia. Veio a ordem desse inspetor Borges: “pode publicar o caso Allende, mas não pode ser manchete”, algo assim. Eu já tinha saído do jornal, já era 21:30, 22h da noite, tinha ido para casa e estava jantando e veio um rapaz, o secretário de oficina, no telefone: “Dines, veio uma ordem do inspetor que não pode dar o caso Allende na manchete”. E estava na manchete. Aí, eu voltei correndo para o jornal. Fui lá para redação e estava lá, àquela altura, um superintendente do jornal. Falei: “vamos fazer o seguinte: obedecer a ordem! Não vamos dar manchete, mas vamos fazer um jornal sem manchete, com um impacto gráfico, que equivale a uma manchete”. Fizemos uma página sem manchete com a história toda em corpo muito grande. Digamos, virou um clássico. Está reproduzido aí e foi uma coisa minha mesmo, porque eu nem sei desenhar direito. Foi um impacto tremendo, quando eu saí, o superintendente do jornal estava lá e falou: “você tem certeza?” Eu falei: “Tenho certeza. Estamos obedecendo a ordem. Não por

manchete”. E três meses depois, eu fui demitido. Então, fui demitido por indisciplina. O Britto me chamou na casa dele e disse: “Você esta sendo demitido por indisciplina”. E já publiquei isso. A outra foi no AI-5 também. O Alberto Curi, com uma belíssima voz, irmão do Ivon Curi, grande cantor, leu aquilo e eu falei: “Olha, daqui a pouco, a gente vai ter censores aqui”. Estava no texto que os jornais passariam a ser fiscalizados. Eu falei: “Daqui a pouco, eles vão entrar aqui. Disse, então, para o Nascimento Brito: “Olha, eu acho que nós temos um dever...”. Aí sim, dever histórico, “temos que avisar o nosso leitor que ele não pode acreditar na gente. Nós estamos sendo censurados, não sei quanto tempo vai durar. Parece que vai durar muito. Então, pelo menos uma vez, a gente tem que dizer que nós estamos sendo censurados”. Britto falou: “Tudo bem, desde que, não seja bagunça”. Ele tinha horror, né? Aristocrata. “Não, não quero baderna, nem bagunça, você comanda?” Falei: “Tudo bem”. E fizemos uma página bonita, cheia de insinuações, cheia de coisa, previsão do tempo na primeira página, “nuvens negras ameaçam o país”, “hoje é dia dos cegos”, etc. Os censores ficaram loucos da vida, no dia seguinte, porque eu os enganei, eles estavam na minha mesa, uma mesa grande e a gente trazia a prova da oficina. Eles viam a prova, “ah, tá ok” ou “tira isso, muda essa palavra”, mas a gente fazia lá embaixo outro jornal. Justamente, esse secretário de oficina, fazia outr, sem máquina de escrever, sem nada, sabe? E a gente fez um jornal que deixou os censores muito contrariados. No dia seguinte quase fui as vias de fato com um dos censores. Ele era major: “ah, você me fez de palhaço”. Começou a gritar e eu falei: “então, você sai da minha sala, porque essa sala é minha, vai lá para a redação”. Aí entrou um coronel: “não, não, senhores, comportem-se, temos que conviver”.

Fábio Koifman: Fez sol no dia seguinte, foi um sol lindo e a previsão do JB foi de chuva...

Alberto Dines: Ah, sim. Estávamos no verão, em dezembro. A edição foi de 14 de dezembro. Com isso, a gente encerra.

NOTAS

1 Assis Chateaubriand.

2 Canal da Mancha que separa a ilha da Grã-Bretanha do norte da França.

3 Departamento de Imprensa e Propaganda que funcionou no Brasil durante o governo Vargas de 1939 a 1945.

4 Samuel Wainer (São Paulo, 19 de dezembro de 1910 — São Paulo, 2 de Setembro de 1980) foi um jornalista nascido em São Paulo. Fundador, editor-chefe e diretor do jornal Última Hora. Filho de imigrantes judeus da Bessarábia radicados na capital paulista, Wainer teve um importante papel político no segundo governo de Getúlio Vargas. Originariamente um jornalista da esquerda não-comunista, ligado ao grupo de intelectuais congregados em torno da revista Diretrizes, fundada por ele. Wainer era um repórter dos Diários Associados de Assis Chateaubriand quando veio a

entrevistar Getúlio Vargas, durante a campanha eleitoral de 1950, formando com ele uma amizade política, movida à base de interesses mútuos, que viria a resultar na criação do Jornal Última Hora.

5 O Caso Dreyfus (em francês: Affaire Dreyfus) foi um escândalo político que dividiu a França por muitos anos, durante o final do século XIX. Centrava-se na condenação por alta traição de Alfred Dreyfus em 1894, um oficial de artilharia do exército francês, de origem judaica. O acusado sofreu um processo fraudulento conduzido a portas fechadas. Dreyfus era, em verdade, inocente: a condenação baseava-se em documentos falsos. Cf. http://pt.wikipedia.org/wiki/Caso_Dreyfus.

6 Em 1942, Reinhard Heydrich, oficial da SS designado como protetor dos territórios da Boemia e Morávia – como ficou conhecida a região da Tchecoslováquia anexada pelos nazistas em 1939 – sofre um atentado à bomba em Praga, articulado por dois ativistas antinazistas. Heydrich, considerado na época o segundo na linha de comando das SS vem a falecer no dia 4 de junho. Hitler, em retaliação ao atentado, ordena a completa destruição da vila de Lidice, que ficava próxima a Praga. Todos os homens maiores de 15 anos foram colocados em um celeiro e fuzilados. As mulheres e crianças foram mandados para o campo de concentração feminino de Ravensbruck. Estima-se que ao todo 173 homens, 60 mulheres e aproximadamente 88 crianças foram vitimados com o ataque nazista. Lidice acabou virando um símbolo das atrocidades cometidas pelos nazistas. Vários países comprometeram-se em homenagear a vila de alguma forma. Assim, é comum encontrarmos monumentos, ruas, bairros e até mesmo locais que levam o nome da vila tcheca espalhados pelo mundo. No Brasil, inclusive, existe a Lidice Brasileira, um distrito do município de Rio Claro, no interior do estado do Rio de Janeiro. Cf. em www.historiazine.com/2009/08/lidice.html Pesquisado em 10 de outubro de 2012.

7 O conto chama-se “Schmil e a política internacional”, *Entre dois Mundos*, editora Perspectiva, 1967.

8 Julia E. Sweig, cientista política.

Borges e a Cabala:

Pré-textos para um texto

POR SAÚL SOSNOWSKI
Tradução do inglês, Eduardo Lifchitz.

Todas las cosas son palabras del
Idioma en que Alguien o Algo, noche y día
Escribe esa infinita algarabía
Que es la historia del mundo. (...)

Borges, “Una brújula”

Uma carta náutica

Uma foto emblemática de Borges (1899-1986) mostra-o ajoelhado no chão, procurando por um livro. Tirada por Sara Facio em 1968 na Biblioteca Nacional- intitulada simples e suficientemente “Borges”- é, basicamente, um “retrato de um homem procurando um livro”. Ao focarmos em sua força de expressão e imaginarmos suas mãos que procuram escondidas por três prateleiras de livros, podemos também entender a foto como uma alusão aos *heresiarcas*, que passavam a vida inteira procurando o acesso aos segredos da biblioteca que é o mundo e ao Ser insondável que deu origem a tudo isso. Uma vez que os leitores penetrem além da aparência de ordem inicial que define o universo de Borges; e quando os leitores, além disso, também se voltam a fontes ancoradas na tradição judaica e no misticismo, um sistema começa a orbitar ambos os mundos e um diálogo através de investigações especulativas é inevitavelmente forjado.

A primeira referência acadêmica ligando Borges à Cabala pode ser encontrada em um número especial de L’Herne dedicado a Borges. Em “Fascination de la Kabbale”, Rabí aponta brevemente temas em comum tais quais o labirinto, o Golem, e o nome inefável de Deus¹. Muitos anos depois, Jaime Alazrki aprofundou estes temas e acrescentou, entre outras coisas, referências diretas a termos cabalísticos e sua presença nos textos de Borges². Desde então, diversas publicações trataram de como temas judaicos em geral, e temas cabalísticos em particular, aparecem nas obras de Borges³. Ao longo dos anos, alguns leitores bem (ou mal) intencionados especularam sobre suas origens judaicas – uma investigação sem nenhum sentido, à qual ele respondia de forma incansável sobre uma remota e possível conexão por parte da família de sua mãe – Acevedo. Seus artigos e pronunciamentos contra as atrocidades nazistas na Segunda Guerra Mundial, numerosas referências a judeus e ao judaísmo, assim como poemas dedicados a Espinoza e em 1967 a Israel, fizeram com que alguns acreditassem que havia, no final das contas, alguma ligação mais próxima do que seu interesse mais do que comprovado em doutrinas esotéricas e teologia – um problema divino que ele considerava um ramo da literatura fantástica.

A Cabala – Borges disse em sua palestra “La Cábala” – é “um tipo de metáfora do pensamento.” Se isto fosse a soma total da Cabala, seria o suficiente para

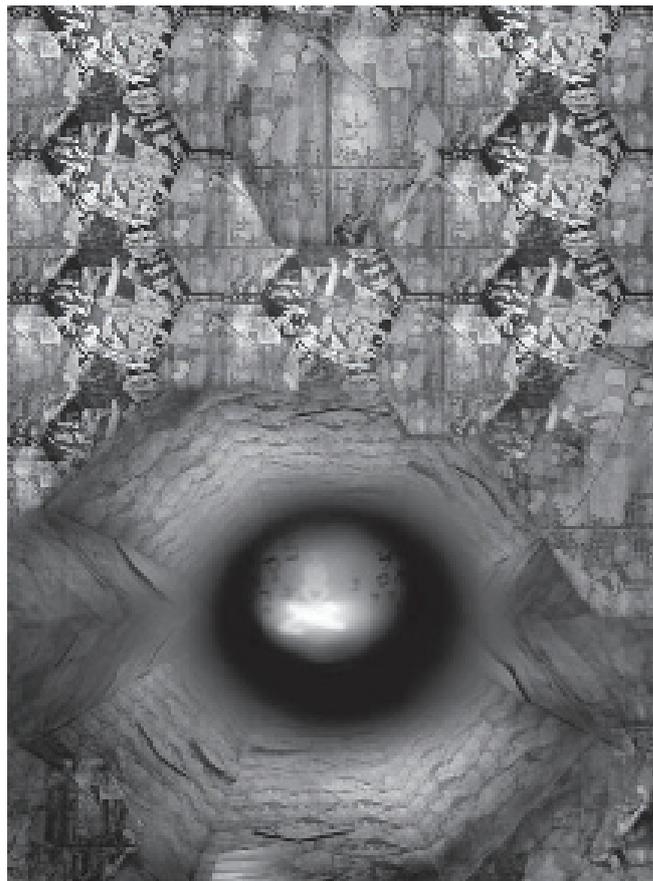


Imagem 1: La Biblioteca Infinita/A Biblioteca Infinita. Mirta Kupferminc, impressão digital, 70 x 100 cm. 2008. Imagem da exposição Borges and the Kabbal: Seeking Access (Borges e a Cabala: Buscando Acesso), com Saúl Sosnowski, Galeria de Arte, Universidade de Maryland, 2008.

Borges. Quando se referiu à “extraña ciencia” (estranha ciência) que os cabalistas começaram a praticar no sul da França, no norte da Espanha (Catalunha), depois indo para outros países até chegar ao mundo inteiro, ele resume a ideia básica da seguinte forma: “el Pentateuco, la Torá, es un libro sagrado. Una inteligencia infinita ha condescendido a la tarea humana de redactar un libro. El Espíritu Santo ha condescendido a la literatura, lo cual es tan increíble como suponer que Dios condescendió a ser hombre. Pero aquí condescendió de modo más íntimo: el Espíritu Santo condescendió a la literatura y escribió un libro. En ese libro, nada puede ser casual. En toda escritura humana hay algo casual.” [“O Pentateuco, a Torá, é um livro sagrado. Uma inteligência infinita condescendeu na tarefa humana de escrever um livro. O Espírito Santo condescendeu na literatura, o que é desconcertante tal qual assumir que Deus condescendeu

em ser humano. Mas neste caso de forma mais íntima: O Espírito Santo condescendeu na literatura e escreveu um livro. Neste livro nada é por acaso. Em qualquer livro humano existem coisas escritas por acaso.”⁴. Apesar de não ser apropriado analisar uma declaração verbal, no contexto de uma palestra, com o mesmo rigor que o próprio Borges esperaria de um texto escrito, é notável que ele tenha dito várias vezes a palavra “condescendente”. Isto significa uma concessão dada ao homem, e ao mesmo tempo, uma vontade de dialogar. Mais ainda, isto constitui um desafio para decifrar um texto onde nada é casual, um mapa com sinais secretos que só os poucos escolhidos poderão reconhecer.

Borges admitiu que o *modus operandi* dos cabalistas vai contra sua mentalidade, pois a suposição deles sobre a aparência e o significado das letras vai contra o entendimento ocidental histórico de que a letra vai do som ao gráfico. Depois de explicar o significado da palavra (recepção, tradição), ele acrescenta que a Cabala “supone que las letras son anteriores; que las letras fueron los instrumentos de Dios, no las palabras significadas por las letras. Es como si se pensara que la escritura, contra toda experiencia, fue anterior a la dicción de las palabras. En tal caso, nada es casual en la Escritura: todo tiene que ser determinado” [“supõe que as letras são anteriores à criação, que as letras foram os instrumentos de Deus, não as palavras formadas pelas letras. É como se a própria escrita, contra toda experiência, fosse anterior à dicção das palavras. Neste caso nada é casual na escrita, tudo deve ser determinado.”] (130). Ele então continua com uma lista de exercícios dos cabalistas, e, no que parece ser uma mensagem à parte, que marca sua própria distância da lealdade à doutrina teológica e sua firme adesão à literatura, ele diz “Se llega así, mediante esa criptografía, mediante ese trabajo que recuerda el del *Escarabajo de oro* de Poe, a la Doctrina” [“Assim, por meio desta criptografia, através deste exercício que se parece com *O escaravelho de ouro* de Poe, chega-se à Doutrina”]. (131) O diálogo, a resposta de Borges para um desafio apresentado por um ponto de vista alternativo sobre as origens da língua, centra-se na própria noção do absoluto, uma noção destituída de qualquer resquício humano, e certamente, de qualquer esforço literário: “No hay textos absolutos; en todo caso los textos humanos no lo son. En la prosa se atiende más al sentido de las palabras; en el verso, al sonido. En un texto redactado por una inteligencia infinita, en un texto redactado por el Espíritu Santo, ¿cómo suponer un desfallecimiento, una grieta? Todo tiene que ser fatal. De esa fatalidad los cabalistas dedujeron su sistema” [“Não existem textos absolutos; de qualquer forma, textos humanos não são absolutos. Na prosa é dada mais atenção ao significado das palavras; no verso, ao som. Porém, em um texto escrito por uma inteligência infinita, em um texto escrito pelo Espírito Santo, como é possível supor que haja uma fraqueza, uma falha? Tudo deve ser definitivo. Disso os cabalistas deduziram seu sistema”] (131).

Nesta palestra, Borges navega por um caminho que lhe permite absorver em seu próprio sistema racional a vontade divina de se comprometer ao condescender em articular uma linguagem acessível ao homem. Além disso, longe de desacreditar o esotérico, e ao mesmo tempo em que incorporava os

gnósticos em sua palestra e mais tarde acrescentava Max Brod, Schopenhauer, Kirkegaard, Basíledes, e referências literárias a Shaw, Wells e Goethe, ele disse: “No se trata de una pieza de museo de la historia de la filosofía; creo que este sistema tiene una aplicación: puede servirnos para pensar, para tratar de comprender el universo” [“Não se trata de uma peça de museu da história da filosofia; creio que este sistema tem uma aplicação: ele pode nos ajudar a pensar, para tentar compreender o universo”] (133). Perto do final, depois de mencionar Gershom Scholem, o *Sefer Yetzira* e o *Zohar*, Borges parece concluir: “En cada uno de nosotros hay una partícula de divinidad. Este mundo, evidentemente, no puede ser obra de un Dios todopoderoso y justo. Tal es la enseñanza que nos deja la cábala, más allá de ser una curiosidad que estudian historiadores o gramáticos” [Em cada um de nós existe uma partícula Divina. Evidentemente, este mundo não pode ser a obra de um Deus Todo-Poderoso e justo. Esta é uma lição tirada da Cabala, mais do que uma mera curiosidade estudada por historiadores e gramáticos”] (139).

São necessárias algumas observações adicionais que relacionem estas últimas citações, porque elas servem para entender melhor o sistema literário assistemático de Borges, assim como sua ligação com a Cabala e com algumas de suas noções mais evidentes e suas práticas esotéricas. Em primeiro lugar, a ênfase de Borges no lado racional, mais ainda quando sabemos que os cabalistas abandonam este tipo de pensamento para se envolver em incursões místicas. Tal posição segue o conforto literário que muitos encontram na racionalidade, no que é revelado e sabido. Em “La escritura del dios”, quando Tzinacán, “mago de la pirámide de Qaholom, que Pedro de Alvarado incendió [“feiticeiro da pirâmide de Qaholom, que Pedro de Alvarado incendiou”] ganha acesso à escrita, ele abandona todos os outros modos de conhecimento – incluindo a magia, que definia sua prática prévia – para proclamar: “¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o sentir!” [“Oh, alegria de entender, maior do que a alegria de imaginar ou sentir!”]⁵ Novamente, como sempre, a razão e o entendimento dominam os seus dias. Em segundo lugar, além da alegria que a razão (parcial ou inadequada como ela pode ser) traz para um mundo desconcertante, a lição que Borges tira da Cabala tem tanto da qualidade divina quanto da humana. Imediatamente ele procura livrar Deus do ônus de um mundo injusto e imperfeito e fazer com que os habitantes do mundo também sejam responsáveis, pois, no final das contas, eles também têm uma partícula divina. É esta parceria de diferentes gêneros que aproxima Borges, mais do que ele imaginaria, do conceito judaico da responsabilidade humana sobre o universo e seu Criador.

Assim como as outras seis palestras na série (“La Divina comedia”, “La pesadilla”, “Las mil y una noches”, “El Budismo”, “La Poesía” e “La Ceguera”), esta palestra sobre a Cabala, apresentada no *Teatro Coliseo* (Buenos Aires) no dia 26 de julho de 1977, está calcada em temas reconhecidos como parte integral da cartografia de Borges. Muito antes disso, por exemplo, em “Uma Defesa da Cabala”, ao ponderar sobre como o judaísmo enxerga a Torá, dada por Deus, ele escreve: “Um livro impenetrável pela contingência, um mecanismo

de propósitos infinitos, de variações infalíveis, de revelações à espreita, e de luzes sobrepostas... Como pode alguém não interrogá-lo ao nível do absurdo, do excesso numérico, como a Cabala fez?”⁶ Neste caso, defender significa justificar e defender uma crença, um processo e um jeito de ser. De forma similar, Borges também escreveu e incluiu em *Discusión* (1932) duas outras defesas* (“Una vindicación del falso Basíledes” e “Vindicación de ‘Bouvard et Pécuchet’”) que se desviam de qualquer foco exclusivo no misticismo judaico. Como sempre, a ênfase é colocada sobre o entendimento de um texto – um esforço que em si próprio retorna à relação texto-leitor que foi uma das contribuições de Borges que revolucionou o ato literário.

Como tentei mostrar, sempre que nos aproximamos do espaço em que “Borges” e a “Cabala” se unem, é imperativo destacar diferenças fundamentais entre uma busca literária e o jeito de viver e objetivos buscados pelos cabalistas em suas numerosas iterações. É igualmente obrigatório aceitar a distância que separa fé e teologia de literatura e arte; os cabalistas daqueles que se perdem em exercícios para marcar a passagem do tempo. Só então, quando ciente de tal diferença, a imaginação humana pode se sentir hábil a revelar visões alternativas do mundo, e se apoderar das crônicas edificantes da história – crônicas que incluem traçar a origem das diversas escolas, sistemas religiosos e práticas descuidadamente reunidos sob a rubrica única “Cabala”.⁷

Nesse ponto, e com todas as abordagens sobre arte e literatura armadas de sua irreverente heterodoxia, leitores e outros exploradores começarão a questionar, investigar, provocar, perceber a falsidade, revelar verdades e apontar para caminhos abertos e opções futuras que, no fim das contas, poderão ser ou não menos atroz (ou menos festivas) do que as que nós tememos ou aguardamos. Ou simplesmente seguir com vertentes literárias mais alegres. As atitudes divergentes e abordagens são tão radicais quanto as que separam o místico, que anda em um caminho minado de decisões de vida e morte e de risco de imergir nas

profundezas da insanidade, do escritor, que se regozija nos prazeres que ele tem de brincar (simplesmente ou não) com temas similares.

Falar sobre “Cabala” é entrar no espaço sagrado do misticismo judaico, enraizado e codificado em princípios e práticas antigas; é se lançar para chegar ao Texto, a Torá: a origem e o modelo do universo, a crônica de uma nação e seu guia, a história de um povo e o segredo que guarda dentro dos compartimentos mais recônditos todas as versões de um possível futuro. Quando colocado em um contexto histórico, nas inconstantes geografias da história judaica, será que a Cabala provê uma única maneira de responder a intermináveis perseguições criando, através de suas explorações complexas, um espaço em que esperança e liberdade finalmente reinem? Será que a Cabala não implica em um êxodo da opressão ao Reino Divino? Uma saída das ruelas do gueto – seja em Gerona, Safed, ou alhures – para as alturas, onde a origem da Palavra e as galáxias se encontram em busca de um final almejado?

Borges sabia e praticava na literatura, e em sua encenação de eventos históricos monumentais ou aparentemente casuais, o que para cabalistas (e outros crentes) é um princípio orientador: nada simplesmente é, e nada é por acaso; nada é ou pode ser considerado apenas fortuito. É um problema de disciplina, ou a crença central de que é assim, mesmo quando lidamos com um artifício literário, mesmo quando tudo que nos resta é reconhecer e ratificar os limites da nossa imaginação, que é inevitavelmente muito humana.

Fora os textos já mencionados, numerosas crônicas, artigos e poemas de Borges têm referências explícitas à Cabala, ao *Zohar* e ao *Sefer Yetsirah*, ou aludem de forma direta ou indireta a temas judaicos cabalísticos. Dentre eles: “El idioma analítico de John Wilkins”, “Del culto de los libros”, “El espejo de los enigmas”, “Historia de los ecos de un nombre”, “La biblioteca de Babel”, “Tlön, uqbar, Orbis Tertius”, “La busca de Averroes”, “El Aleph”, “La luna”, “El golem”, “Ajedrez”, “El milagro secreto”, “La muerte y la brújula”, “Rafael Cansinos-Asséns”, “Spinoza” e vários poemas dedicados a Israel. Esta lista, por mais



Imagem 2: La Escritura del Dios/A Escrita de Deus. Mirta Kupferminc, água-forte. 40 x 60 cm. 2004. Imagem de Borges and the Kabbalah: Paths to the Word (Borges e a Cabala: Caminhos para a Palavra), com Saúl Sosnowski. Esta imagem esconde em seu formato as palavras “El Secreto”.

incompleta que seja, mistura de forma proposital gêneros e ignora a ordem de publicação, pois a incorporação de tais motivos literários na obra de Borges foi tanto continuamente sustentada quanto esporádica em livros publicados desde os anos 1930, aos quais deveríamos acrescentar diversos textos publicados em *Sur*. Isto não quer dizer que a frequência das publicações seja maior do que o trânsito do autor através de labirintos, espelhos, ou outros motivos codificados como “Borgesianos”, isto se reflete, porém, em uma comunhão de interesses, em um diálogo que brota do desejo (lúdico ou não) de invocar com a obstinação e a força que a paixão manifesta, de nomear com precisão aquilo que é e o que deveria ser.

Além de águas conhecidas, uma outra leitura...

Reconhecer, identificar e construir; nomear e desenhar, representar e apresentar; construir e falar e chegar ao centro daquilo que luta para vir à tona: esta sequência reproduz de certa forma (talvez de forma imprecisa) o que se pode descrever como “ato criativo”. Ela reflete, de qualquer forma, alguns dos passos que levaram desde a publicação, em 1976, do meu livro *Borges y la Cábala: la búsqueda del Verbo* ao trabalho que Mira Kupferminc e eu produzimos durante um período de quatro anos, começando em 2002. Desde que decidimos trabalhar juntos, o tempo respondeu ao que agora nós reconhecemos como essencial às forças desencadeadas no cruzamento da literatura e da arte; ao que, por falta de explicações racionais ou plausíveis, nós atribuímos



Imagem 3: Página do livro *Borges y la Cábala: Senderos del Verbo* (Borges e a Cábala: Caminhos para a Palavra). Mirta Kupferminc, água-forte, 40 x 60 cm (aberto). 2006. Página do livro produzido com Saúl Sosnowski.

à sorte. O que continua em jogo são essas forças que dia sim, dia não, afetam o “tecer do tapete do conhecimento”, o enriquecimento que ainda virá de espectadores-leitores-participantes dispostos a aceitar e envolver-se no que oferecemos com uma aparência de ordem. Tal como Borges afirmou em “Una oración”: “Desconocemos los designios del universo, pero sabemos que razonar con lucidez y obrar con justicia es ayudar a esos designios, que no nos serán revelados.” [“Desconhecemos os propósitos do universo, mas sabemos que raciocinar com clareza e agir de forma justa ajudam tais propósitos, que não nos serão revelados”].⁸

No decorrer de nosso trabalho em conjunto, o diálogo se tornou um “triálogo” quando citações de Borges, de fontes da Cabala e do Midrash motivaram nossa própria busca por algum princípio organizacional. Uma abordagem cronológica para seguir os trabalhos de Borges foi logo descartada; os pontos de apoio se tornaram a criação de um universo e o acesso a um conhecimento privilegiado assim como aparece na história talmúdica dos quatro sábios que entraram no “PaRDeS” – um acrônimo (Pshat, Remez, Drash e Sod) para a busca de conhecimento e os requisitos para avançar e atingir o mais alto nível de significado. No aspecto literário do argumento, as diferentes camadas de interpretação que atravessam o texto continuam sujeitas à habilidade do leitor, seu treino e sua disposição. Na arte, para aquele que também tem fé, cada um enxerga e obtém aquilo que sua visão interior provê.

Do início da jornada de aprendizado, portanto, um aviso e um desafio àqueles que ousam reconhecer e transgredir os limites, cada um de acordo com sua habilidade e vontade de dar um passo adiante. Contemplando o todo: sinais que entrelaçam conhecimento e esperança, caminhos de luz que deslizam pelos limites impostos pelo modelo humano: limites que são um alibi que quase nos impede de ser, ser outra pessoa, um alguém-algo mais próximo ao infinito *Tudo*⁹, o *Tudo* que indica o acesso ao nada, ao “Nem-um” que permanece inatingível para o homem, para corpos com um carimbo na pele, umbigo, uma data de validade. E ainda mais: é impossível aceitar que o óbvio e o revelado são suficientes. Além do aparente, da superfície polida e limpa do *P’shat* (o sentido literal), se encontra a chave que garante acesso a outros caminhos. Só então chega o tempo certo para mergulhar com ímpeto na intimidade do texto: aspirar cautelosamente ao acesso através de vincos e fendas e ler as linhas, ser lido por elas, ultrapassá-las. Invocar e entoar a música de amor prescrita que interpreta cada palavra, cada nome e cada verso. Atravessar câmaras de tesouro que convidam o nosso olhar e ao mesmo tempo o repelem, seguir em frente, para dentro, para o mais íntimo, para a próxima esfera, diretamente a uma agitação onde sanidade, fé e a vida estão em jogo. Então, nada mais é evidente: *P’shat-D’rash-Remez* se tornam um na alegria simultânea do entendimento e do sentimento de que se atinge o *Sod*: o mais íntimo, o Segredo oculto que pode (ou não) emitir uma simples Centelha das Emanações que vêm e levam ao *Ein Sof*: ao infinito, à Majestade primordial que agora (talvez) consentirá um diálogo, um encontro, uma alegria, uma leitura parcial da gramática do universo; consentirá em tecer o amor, assim como letras sentem as

cores e o matiz do prazer, e se revelam triunfantemente no esquema cósmico do nosso universo compartilhado.

Concebido para a Ordem

O livro que Mirta Kupferminc e eu produzimos é intitulado *Borges y la Cábala: senderos del Verbo/Borges and the Kabbalah: Paths to the Word*¹⁰. A edição encadernada e artesanal não é só um livro, apesar de ser também um livro. Defini-la, ou mesmo descrevê-la como um “objeto” é correto, exato e preciso; mas não leva em conta o que ela é, pode ser, e será, quando outros leitores/observadores aceitarem o desafio que ela propõe e formarem seus próprios caminhos através das imagens e textos.

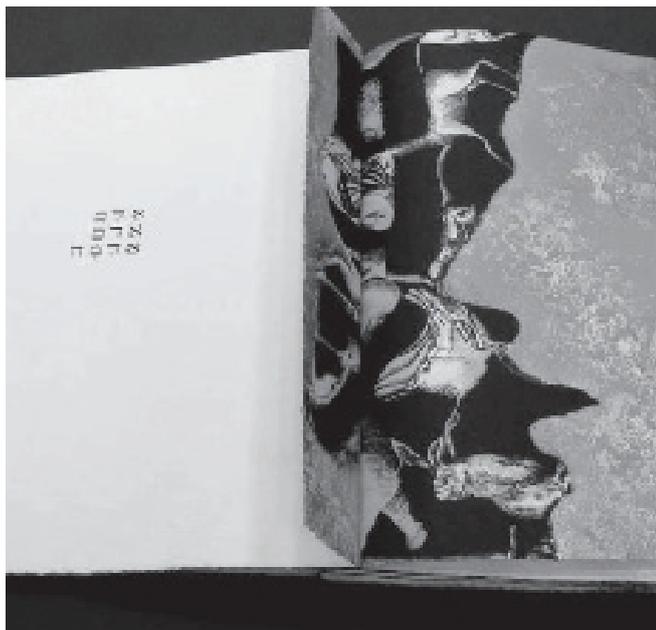


Imagem 4: Después del Golem/Depois do Golem. Mirta Kupferminc, impressão digital, 70 x 100 cm. 2008. Imagem da exposição *Borges and the Kabbalah: Seeking Access (Borges e a Cabala: Buscando Acesso)*, com Saúl Sosnowski. Galeria de Arte, Universidade de Maryland, 2008.

Até agora a edição gerou algumas apresentações e duas grandes exposições. Com o intervalo de alguns anos, a primeira foi realizada no “Centro Cultural Recoleta” (Buenos Aires) e a segunda na Galeria de Arte da Universidade de Maryland (College Park). Além de mostrar páginas e imagens selecionadas do livro, mantido em uma redoma de vidro, dispusemos gravuras, textos, instalações, luzes e um vídeo para que os visitantes entrassem em um mundo de aparências, de verdades, e de segredos velados.

Um labirinto é, em geral, um sistema concebido para confundir e fazer os presunçosos se perderem em seu meio¹¹; nas exposições, o labirinto tinha uma ordem (de várias sequências) que era tanto completa quanto aberta a múltiplas opções e interpretações. Borges, através da literatura, e a Cabala, através da multiplicidade santificada de sujeitos e objetivos, levam-nos a caminhos de jornadas infinitas. Ao entrar neste universo, os visitantes eram convidados a serem abertos, a indagar todo significado e todo sentimento, a brincar, a apostar e arriscar tudo; aceitar que “isto”, o que nós sabemos e vivemos, não pode ser tudo que existe, que além das nossas horas acordados outras versões do real espreitam e nos incitam a buscar, a entender o que deve ser percebido, assimilado e

nomeado (para todo o sempre) mais uma vez.

Cada apresentação e variação no tema nos levou a reavaliar ‘um livro que não é apenas um livro’¹². Para nós, isso continua vindo como uma peregrinação perpétua, uma busca insaciável. Lá, sons e letras e vozes são lançados na busca de um modelo espacial... Imagens e palavras instigam o diálogo a começar e um encontro a acontecer. O respeito pela palavra e pela arte da interpretação dá o tom. A habilidade de afirmar, registrar, gravar sem quebrar, começa a se difundir. E tudo se encaixa quando, tanto devagar quanto como em um furacão, tornamo-nos mais próximos ao que será lançado no virar de cada página. Esta “experiência” é sobre aprender a ler e decifrar, ver e sentir a textura e os motivos escondidos no texto; significa entender e apreciar, além dos níveis óbvios de compreensão e prazer, a intimidade de cada letra, de cada formato, de cada linha que desliza pela pele em busca do seu lar. É descobrir isto bem aqui: num espaço conjunto de papel e tinta.

Conjugando Imagem e Texto

A arte e a física podem às vezes se unir em uma tentativa de capturar energia, trazer à tona aquilo que aguarda e pode se fundir para definir o ofício de um artista. A atenção a minúcias e ao infinito; um desejo divino de capturar de uma só vez tudo o que é precioso, porque nada existe sem um propósito ou fora do reino do possível. A voz do Sinai e os gritos de câmaras herméticas e ruas manchadas de sangue; brincadeiras de infância e justiça severa; a marca que define certas figuras e o acesso ao que é ainda desconhecido...



Imagem 5: Hecho de Barro/Feitos de Barro. Mirta Kupferminc, impressão digital, 55 x 45 cm. 2008. Imagem da exposição *Borges e a Cabala: Buscando Acesso*, com Saul Sosnowski. Galeria de Arte, Universidade de Maryland, 2008.

Toda a arte de Mirta Kupferminc alude a um furacão criativo, a possibilidades ilimitadas. Originada talvez de uma fascinação infantil (porém consciente) pela vida, suas gravuras, objetos e instalações, cada um de sua própria forma, entram gentilmente em nossos espaços mais íntimos para extrair um olhar complacente, procuram a intimidade do sentimento e desafiam a preeminência da razão. Assim como nas expressões de arte mais provocativas, entramos em seu mundo conscientes dos riscos. Apreciação, admiração e o olhar perplexo de como isso é possível não começam a definir esta experiência. Com o tempo, aprendemos que ao ganharmos acesso a tal dimensão, adquirimos um jeito novo e diferente de ponderar o conhecimento e a história e de comemorar (ou por vezes lamentar) a marca do homem nesta terra cicatrizada.

NOTAS

1 Rabi, "Fascination de la Kabbale", edição especial, L'Herne, (1964): 265-271.

2 Jaime Alazrki, "Borges and the Kabbalah", *TriQuarterly*, no. 25 (1972): 240-267. Alazraki continuou a se aprofundar nesta conexão em textos posteriores. Cf. *Borges and the Kabbalah: And Other Essays on his Fiction and Poetry* (New York: Cambridge University Press, 1988).

3 Um exemplo, em ordem cronológica, inclui, dentre outros, meu próprio "Borges y la Cábala: La búsqueda del Verbo", *Nuevos Aires* [Buenos Aires], no. 8 (1972) : 37-47; "The God 's Script': A Kabbalistic Quest", *Modern Fiction Studies* 19, no. 3, (1973): 381-94; "El verbo cabalístico en la obra de Borges", *Hispanérica* 3, no. 9 (1975): 35-54; e *Borges y la Cábala: la búsqueda del Verbo* (Buenos Aires, Hispanérica, 1976), ed. rev., (Buenos Aires: Pardés, 1986). Vide também Edna Aizenberg: *El tejedor del Aleph: Biblia, Cábala y Judaísmo* (Madrid: Altalkena, 1986), e o livro recente de Lyslei Nascimento, *Borges e outros rabinos* (Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009).

4 Jorge Luis Borges, *Siete Noches*, (México: FCE, 1980), 128-29. Todas as referências são a esta edição.

5 La escritura del dios," OC, 599. O nome da pirâmide, Qaholom, tem

uma grande proximidade com "olam", que no hebraico quer dizer mundo, ou universo.

6 "Una vindicación de la Cabalá", em *Discusión* [1932], OC, 212.

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

7 Cf. dentre suas maiores contribuições sobre aspectos específicos da *Cabala*, os livros clássicos de Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* [1941] (New York: Schocken, 1961); *On the Kabbalah and its Symbolism* [1960] (New York, Schocken Books, 1969); *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* [1960] (New York, The Jewish Theological Seminary of America, 195); *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York, Schocken, 1971). Vide também os livros brilhantes de Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988); *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2010); *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation* (New Haven, CT: Yale University Press, 2002); e, considerando muitas das próprias questões de Borges sobre o cristianismo, vide também o livro , *particularmente* desafiador e esclarecedor de Idel, Ben: *Sonship and Jewish Mysticism* (New York: Continuum, 2007).

8 "Una oración", *Elogio de la sombra*, OC, 1014.

9 Referência obrigatória: "De Alguien a Nadie," *Otras inquisiciones* [1952], OC, 737-39.

10 O colofão registra o seguinte: "Borges y la Cábala: Senderos del Verbo/Borges and the Kabbalah: The Paths to the Word: Imagens de Mirta Kupferminc, textos de Saúl Sosnowski, citações de Jorge Luis Borges e de fontes cabalísticas. Esta edição se limitou a 25 cópias impressas em papel Archés 300 gramas, numerado tanto em números arábicos como em letras hebraicas. O número de cópias corresponde às 22 letras do alfabeto hebraico, ponto, vírgula e o espaço entre as letras – um interstício que pode ser aplicado a outras línguas e inúmeras opções. As 29 gravuras foram criadas por Mirta Kupferminc e impressas em seu estúdio. Os textos foram escritos e impressos por Rubén Lapolla sob a supervisão de Samuel César Palui."

para saber mais[+]

Jorge Luis Borges - O mais renomado nome da literatura argentina e um dos mais importantes da literatura mundial. Nascido em Buenos Aires, em 24 de agosto de 1899, Borges se tornou famoso por seus poemas, contos e ensaios que misturavam regionalismo e universalismo, quase sempre com uma perspectiva metafísica da realidade. Entre suas principais obras estão os contos "Ficciones" (1944) e "El Aleph" (1949), além de ensaios como "Otras inquisiciones" (1952) e "Libro de sueños" (1976). Teve uma vida dedicada as palavras e a cultura: publicou revistas, foi diretor da Biblioteca Pública Nacional, colaborou com diversos escritores e conquistou o prêmio do Congresso Internacional de Editores, que dividiu com Samuel Beckett, em 1961. Faleceu em Genebra no dia 14 de junho de 1986, aos 86 anos. Certa vez, disse: "Não criei personagens. Tudo o que escrevo é autobiográfico. Porém, não expresse minhas emoções diretamente, mas por meio de fábulas e símbolos. Nunca fiz confissões. Mas cada página que escrevi teve origem em minha emoção".



El Largo Camino al panteón de héroes:

La tardía inclusión de los brigadistas de la Guerra Civil Española en la narrativa nacional israelí

POR RAANAN REIN

La Guerra Civil Española provocó gran interés entre los judíos de Palestina/la Tierra de Israel (y posteriormente en el Estado de Israel), desde el momento en que estalló a mediados de 1936. A la sazón, la guerra generó una amplia gama de reacciones entre los pobladores judíos. Algunos simpatizaban con los rebeldes nacionalistas que querían liberar a España de lo que percibían como la “amenaza comunista”. Otros preferían la neutralidad, siguiendo el ejemplo de Gran Bretaña, potencia a la que la Liga de Naciones había encomendado el mandato sobre Palestina. Sin embargo, la mayoría expresaba apoyo ferviente al bando de la República, que se manifestó en colectas de dinero, alimentos y medicinas para paliar las necesidades de los republicanos.¹

A pesar de estas muestras de solidaridad con la República, prácticamente cada grupo político del yishuv judío, incluidas las diversas facciones de la izquierda sionista, se opusieron al envío de jóvenes para que se sumen a los voluntarios de las Brigadas Internacionales². Paralelamente, ocurrían la rebelión del movimiento nacionalista palestino, los disturbios árabes antijudíos de 1936-39 que se cobraron las vidas de centenares de árabes, judíos y británicos, y la política de asentamientos judíos de ‘torrey empalizada’. Los argumentos habituales eran que ‘el yishuv está combatiendo por su vida misma, no menos que la República Española’, y que ‘Hanita [un kibutz erigido en la frontera norte] tiene prioridad sobre Madrid’. Esta expresión fue acuñada por Ya’akov Hazan, una de las figuras señeras del movimiento sionista socialista Hashomer Hatzá’ir y posteriormente del partido político MAPAM. Ya’akov Riftin, otro miembro de la dirigencia de Hashomer Hatzá’ir, confesó en una ocasión: “No tenemos ni el tiempo ni la capacidad de ocuparnos constantemente con los acontecimientos en las frentes españoles. También nosotros nos estamos defendiendo en las trincheras, ya por tercer año consecutivo. Perdemos gente cada día. Y nadie sabe si ya hemos llegado al apogeo del terrorismo o si lo peor está aún por venir”³.

Por aquel entonces, daba la impresión que los medios de comunicación judíos conspiraron para

silenciar el episodio de los voluntarios que partieron hacia España, para no alentar a otros a seguir ese camino. En los artículos y las notas que se publicaron sobre las Brigadas Internacionales, brillaba por su ausencia toda referencia a los brigadistas de Palestina, en su gran mayoría comunistas⁴.

En este contexto, las actitudes más recientes en Israel hacia los ex voluntarios pueden parecer sorprendentes. Gradualmente abrazados por el establishment sionista a partir de la década de 1970, los voluntarios son ahora presentados a menudo como precursores en la lucha judía contra el fascismo y el nazismo. Mi argumento en este artículo es que la creación de una narrativa, basada en una cadena de sucesos que vinculan a los judíos que combatieron contra el fascismo en España con el levantamiento del gueto de Varsovia y luego con las guerras de Israel contra sus enemigos árabes, fue la que abrió el camino para la inclusión de los veteranos de la Guerra Civil Española en el panteón de héroes israelíes. Fue un camino largo y sinuoso, donde a menudo la dimensión ideológica de su lucha fue diluida. El radicalismo y el universalismo que caracterizaron a los veteranos y su cosmovisión fueron esterilizados, pero al mismo tiempo dejaron de ser considerados “traidores a los intereses nacionales del pueblo judío”, como lo fueron en la década de 1930. Cuando sus documentos fueron depositados en el archivo de las fuerzas armadas israelíes en los años 90, fue el sello que lo convertía en algo oficial: su lucha fue apropiada por el establishment sionista y fueron retratados como héroes judíos, patriotas nacionales que lucharon para proteger a su pueblo y a su patria, Israel.

Este artículo analiza las actitudes cambiantes de la sociedad y del sistema político israelí hacia los voluntarios que sobrevivieron cuando regresaron a la Palestina judía o, después de 1948, al Estado de Israel. Tras una breve reseña de la participación en la GCE de judíos en general y de los judíos-palestinos en particular, concentraremos la atención primero en las reacciones iniciales hacia los voluntarios que regresaron y luego en dos acontecimientos que son hitos en la inclusión tardía y gradual de estos combatientes a la narrativa nacional

israelí: la Conferencia Internacional de Combatientes Judíos en las Brigadas Internacionales en España, que se celebró en 1972 en Tel Aviv con el auspicio de la Histadrut (Federación General de los Trabajadores de Israel) y varios kibutzim, y el discurso pronunciado en 1986 por el entonces presidente del Estado Chaim Herzog, al cumplirse el 50 aniversario del estallido de la Guerra Civil.

Voluntarios palestinos en frentes ibéricos

La cantidad de voluntarios judíos que se acoplaron a las Brigadas Internacionales para defender a la República Española del ataque de las tropas rebeldes nacionalistas fue muy alta. Según la mayor parte de las estimaciones, el número de judíos que combatió por el bando republicano osciló entre 4000 y 8000 de un total de 40.000 voluntarios que llegaron de una cincuentena de países⁵. Es difícil formar una estimación más precisa, ya que estaban dispersos entre las diversas unidades nacionales, exceptuando los que lucharon en la compañía “Naftali Botwin”, así llamada en homenaje a un comunista polaco de origen judío que fue ejecutado por el gobierno del mariscal Pilsudski en 1925⁶.

Muchos de estos voluntarios tenían ideologías internacionalistas y la idea de enfatizar su identidad étnica judía les era ajena. La mayor parte de ellos intentaba frenar la ola nazi y fascista que barría Europa, de ser necesario con sus propios cuerpos. Un hecho es claro, sin embargo: la proporción de judíos entre los voluntarios de cada país fue en la mayor parte de los casos mucho mayor que su proporción en la población general de ese país. Esta prominente presencia de judíos en las Brigadas Internacionales contribuyó a fortalecer estereotipos antisemitas entre los nacionalistas españoles, quienes solían equiparar entre judíos y bolcheviques. Esta equivalencia aparecía con frecuencia en las publicaciones de la Falange española de aquellos años (por ejemplo, en los artículos firmados por Ernesto Giménez Caballero o por Juan Pujol en Domingo en 1938)⁷.

Hubo también entre 150 y 250 voluntarios judíos que llegaron desde Palestina, en su mayoría miembros del Partido Comunista Palestino (PCP). Si se toma en cuenta que la población judía en Palestina a la sazón no superaba la cifra de 400.000 personas, comprendemos que se trató de un número nada desdeñable. No obstante, con el correr de los años, el Partido Comunista de Israel (uno de los sucesores del PCP) trató de exagerar el número de voluntarios para mejorar su imagen⁸. La mayor parte de los trabajos escritos por miembros del PC y sus simpatizantes sostuvieron que el número de voluntarios fue de 300 a 500⁹.

Estos voluntarios, guiados por su fe y un fuerte sentido de compromiso político-social, partieron como pioneros de la lucha antifascista. Algunos de ello, sin embargo, se enrolaron en las Brigadas después de haber sido expulsados de Palestina por las autoridades británicas¹⁰. La actividad comunista estaba proscrita por las autoridades mandatorias y desde comienzos de la década de 1920 era frecuente que deportaran a militantes nacidos fuera de Palestina¹¹. Pareciera que, en la segunda mitad de los años treinta, al menos varios comunistas

estaban convencidos que ‘luchar heroicamente en España es preferible a largos periodos en prisión’. Un voluntario, Abraham Stockstill, relató a la comisión investigadora de la Liga de Naciones que fue a España la forma en que la policía secreta británica en Palestina lo forzó a presentarse como voluntario para luchar en España: “Estuve ocho meses en la cárcel en Palestina y S., el detective de la policía inglesa, vino a mi celda amenazándome que si no iba para España me tendrían preso durante años. Preparó los papeles y me dio dinero para mis gastos del viaje”¹². David Ostrowski estuvo en prisión tres años antes de ser deportado a Francia, camino a España¹³.

Al comienzo, el Partido Comunista local no solo se opuso a las deportaciones sino también a los pedidos de sus miembros de enrolarse en las Brigadas Internacionales. Esto se debió en parte a la política ambigua de Moscú durante las primeras semanas de enfrentamientos en España¹⁴. Simultáneamente, el PCP, de por sí pequeño y con mayoría judía, temía ver mermada su lista de miembros y su capacidad de combatir tanto contra el sionismo como contra el imperialismo británico. No obstante, cuando sus líderes comprendieron que no solo que no podían impedir las deportaciones sino que además el enrolamiento forzoso era aceptado por el Comintern, aceptaron la línea y adaptaron su discurso.

Dado que Gran Bretaña había adherido al acuerdo de no intervención, los comunistas nacidos en el extranjero fueron deportados a Francia desde donde supuestamente debían partir hacia España al poco tiempo. A comienzos de 1937, varios miembros del PCP que fueron expulsados de Palestina fundaron un comité para ayudar a sus camaradas interesados en combatir en los frentes ibéricos a cruzar la frontera. Los primeros combatientes en España provenientes del PCP fueron Chaim Elkony Nahum Weiss. Ambos fueron deportados antes del estallido de la Guerra Civil y llegaron a Barcelona para los Juegos Olímpicos Populares que debían comenzar el 19 de julio de 1936, como protesta contra los JJ.OO. en Alemania¹⁵. Además de ser de los primeros voluntarios extranjeros en el bando de la República, fueron de los primeros caídos en agosto y noviembre de 1936 respectivamente¹⁶.

Queda claro que hubo también otras motivaciones que atraeron a jóvenes sedientos de aventuras a salir rumbo a España. La mayor parte de estos voluntarios de Palestina eran varones, solteros, veinteañeros, que jamás habían pisado antes suelo peninsular. Pero estas motivaciones derivadas de la juventud, el deseo de aventura, aburrimiento o problemas personales en sus hogares, no suelen ser mencionadas en las entrevistas con veteranos de las Brigadas Internacionales. Dotados con información retrospectiva sobre todo lo que ocurrió en la Guerra Civil, en la Segunda Guerra Mundial y bajo la dictadura franquista, esta gente prefirió enfatizar ante ellos mismos y ante otros solo el aspecto ideológico de la lucha contra el fascismo¹⁷.

¿Por qué, entonces, resulta tan difícil establecer el número exacto de voluntarios que salieron de Palestina para luchar en el bando de la República? ¿Fueron todos los voluntarios venidos de Palestina judíos? En primer lugar debemos especificar los criterios utilizados

para determinar el número de voluntarios. ¿Debemos considerar solo a aquellos que salieron desde Palestina después del 18 de julio de 1936, o incluir también a aquellos a los que el estallido de la contienda encontró en Europa sea por estudios, visitas familiares o viajes de placer y cambiaron sus planes para ir a combatir en España? Si adoptamos el primer criterio, el número no supera los 145-160. Según los datos que recopilamos de 145 voluntarios, 131 eran varones y 14 mujeres.

Como en el caso de Francia o de Bélgica, la mayor parte eran comunistas originarios de Europa Oriental o Central, de entre 18 y 24 años de edad, que esperaban continuar en España su lucha contra el fascismo. Solo una docena de ellos, aproximadamente, eran sionistas (dos de ellos, Jecheskel Piekar y David Karon, eran miembros de la organización paramilitar sionista, Haganá), y parece que no lucharon hombro a hombro con sus compatriotas comunistas. Karon y David Dgani fueron expulsados del kibutz Kfar Menachem cuando decidieron partir hacia la España, pero fueron admitidos nuevamente cuando regresaron a Palestina¹⁸. Al menos 45 de estos voluntarios murieron en los campos de batalla ibéricos y otros 14 perecieron poco después, en la guerra mundial. El oficial de mayor rango entre ellos fue Mordechai Milman, caído en combate junto al Ebro¹⁹. De los 145, 133 eran judíos, 7 armenios, 4 musulmanes y un cristiano. O sea, una amplia mayoría judía, aunque están representados diversos grupos religiosos y étnicos.

A pesar de dicha diversidad, había algo artificial, por no decir falso, en la forma en que el Partido Comunista intentó describir a los voluntarios como la encarnación de la solidaridad judeo-árabe. Al fin y al cabo, durante la mayor parte del periodo del Mandato (1922-1948), sus filas siguieron siendo predominantemente judías. Por otro lado, sería erróneo sostener que la mayor parte de los árabes palestinos apoyaron a la Italia fascista, a las fuerzas de Franco o al régimen nazi alemán. En la década de 1930, la mayor parte de la población árabe en Palestina tenía conciencia política limitada; algunos de los intelectuales, periodistas y la elite local sin duda apoyaron a los movimientos fascistas y semifascistas en Europa por diversas razones, mayormente por su hostilidad contra las potencias imperialistas Francia y Gran Bretaña por una parte y contra la Unión Soviética y el comunismo por otra parte. El conflicto israelo-palestino potencia actualmente la tendencia a la demonización del enemigo, equiparándolo con todo aquello que es percibido como negativo y peligroso (en este caso, el nacionalismo palestino era descrito frecuentemente por fuentes sionistas como volcado totalmente a favor del fascismo o del nazismo).

Nagib Yussof, por ejemplo, fue un activista en la Asociación de Asistencia a las Víctimas del Fascismo y el Antisemitismo (ANTIFA), que definió a Franco como un enemigo de la nación árabe y era un acerbo crítico del hecho de que musulmanes marroquíes eran una herramienta en manos de las fuerzas franquistas reaccionarias. Ali Abdel Halik, un árabe comunista de una familia de la clase obrera, salió hacia España inmediatamente después de haber sido liberado de la prisión. Abdel Halik fue herido en el frente en Teruel y murió posteriormente por las heridas en un hospital. Mustafa Sa'adi, destacado miembro del PCP en la década

de 1920, llegó a España como periodista²⁰. Como podemos ver en la investigación llevada a cabo por Mustafa Kabha, si bien al comienzo los periódicos palestinos expresaron admiración por el fascismo italiano y los insurgentes españoles, gradualmente comenzaron a oírse voces críticas contra Mussolini y los nacionalistas ibéricos²¹.

Regresando al aspecto cuantitativo, si ampliamos nuestros criterios de modo que se incluya a voluntarios que habían salido de Palestina o que habían sido expulsados antes de 1936, sobre todo en la década de 1920 y la primera mitad de la de 1930 y llegaron a España para alistarse en las filas de la República, nuestras cifras aumentarán en varias decenas. En este artículo dedicado a las actitudes israelíes hacia los veteranos brigadistas hemos incluido también a voluntarios que llegaron a Palestina por primera vez después de la Guerra Civil, algunas veces ya en la década de 1960. Esta decisión de debe a su importancia en el cambio de actitud por parte del establishment israelí hacia los voluntarios judíos que participaron en la contienda española.

El Regreso a Israel

Al salir de España, muchos de los voluntarios que sobrevivieron, incluyendo los de Palestina, se encontraron en campos de internamiento en Francia y el norte de África. Algunos de ellos, como Shalom Shiloni, se enrolaron en la Legión Extranjera para poder salir de los campos. Hacia el fin de la Segunda Guerra Mundial, en 1944, Shiloni llegó a Palestina por primera vez y en 1948 se alistó como voluntario en el recientemente formado ejército israelí²². Otros, como Shmuel Segal, que era súbdito británico, fueron a Inglaterra y regresaron a Oriente Medio cuando estalló la guerra de Independencia de Israel, con la creación del Estado²³. Al fin y al cabo, aquellos conocidos por las autoridades británicas como miembros del PCP tenían, al menos en principio, la prohibición de regresar a Palestina. Por su parte, Dora Levin, nacida en Polonia, llegó a Palestina en 1933. Fue arrestada en 1936 por la policía británica por su militancia comunista. En 1937 fue deportada a Francia y de allí cruzó los Pirineos para presentarse como enfermera voluntaria. Como muchos otros, se encontró tras la Guerra Civil en un campo de detención del sur de Francia, desde donde pasó al Reino Unido poco antes de estallar la Guerra Mundial. En Inglaterra colaboró con comunistas polacos exilados. Terminada la guerra, regresó a Polonia donde esperaba contribuir al éxito del nuevo estado socialista. Víctima del antisemitismo polaco, decidió en 1968 trasladarse con su familia a Israel. Durante varios años se desempeñó como secretaria de la sección israelí de la Asociación de las Brigadas Internacionales²⁴.

Tras la derrota de la República y el fin de la Guerra Civil en España, el Comité Palestino para Asistencia Médica a la España Republicana decidió utilizar el saldo de dinero recolectado que le quedaba para apoyar a los voluntarios que regresaban; decisiones similares adoptaron el Comité Unido de Ayuda a España y el Concejo de Trabajadores de Jerusalén²⁵. En contraste con el silencio casi absoluto guardado por el Yishuv en lo que respecta a los voluntarios judíos-palestinos durante la Guerra Civil en España, no puede ignorarse la iniciativa de Abba Hushi, a la sazón Secretario del

Concejo de Trabajadores de Haifa. Hushi, que pocos años después se convertiría en el alcalde mitológico de esa ciudad del norte de Israel, preparó una ceremonia de bienvenida oficial para los primeros seis voluntarios que regresaron desde España. El acto fue finalmente cancelado debido a la presión ejercida por los británicos, que también detuvieron a los voluntarios que regresaron para someterlos a interrogatorios²⁶.

Aún así, en las postrimerías inmediatas a la Segunda Guerra Mundial, pareciera que los veteranos brigadistas sentían el aislamiento político en la Palestina judía. Tenemos varios afiches que indican que organizaron diversos actos públicos en el periodo 1944-1946²⁷. Por ejemplo, uno que se llevó a cabo en el Auditorio Yasha Chefetz de Tel Aviv la noche del viernes 27 de octubre de 1944, bajo el título “Seis años en las prisiones de Franco en España”. Los oradores no aparecen identificados por sus nombres en el letrero, sino solo como “miembros de las Brigadas Internacionales que han venido a nuestro país”. Tres meses más tarde, el 26 de enero de 1945, se organizó un baile en el teatro Mugarabi, también de Tel Aviv, por entonces probablemente la sala más grande para la realización de actos políticos, para celebrar el octavo aniversario de la creación de las Brigadas Internacionales. En esta celebración, los oradores incluyeron al sociólogo Dr. Shmuel Eisendstadt, quien ya como adolescente había activado en la ANIFA, junto a una serie de destacados intelectuales como los poetas Lea Goldberg, Alexander Pen, Frank Polack y ex brigadistas. La participación de Goldberg demuestra que los veteranos no estaban aislados por completo de la izquierda sionista²⁸. La noche del viernes 27 de julio de 1945, en el mismo teatro, se hizo una reunión más grande aún para conmemorar el 9º aniversario del estallido de la Guerra Civil en España. Los oradores incluyeron al escritor Avigdor Hame'iri, el poeta Alexander Pen, Helena Zatureska (en representación de “los patriotas polacos”), y ex brigadistas. Estos actos, que garantizaban cierta visibilidad pública de los ex voluntarios, debían ser considerados importantes para ellos, ya que en 1945 el “Grupo Palestino de las Brigadas Internacionales” estaba compuesto por solo 30 veteranos²⁹.

No obstante, los veteranos de la guerra civil que se encontraban en la Palestina judía se quejaban ante sus camaradas británicos por la falta de apoyo y reconocimiento público. Dos miembros del grupo, Israel Bryn e Israel Meirovic, escribían en marzo de 1946: “Hemos contactado también con las autoridades de la Histadrut, que está afiliada a la Federación Internacional de Uniones Sindicales y sugerimos que se realicen mítines públicos por España. Su actitud es completamente desalentadora, con la excusa habitual de que sus preocupaciones son problemas locales, etc.”³⁰. Esto no es muy sorprendente. Al final de cuentas, eran meses en los que el movimiento sionista estaba luchando en varios frentes, con el fin de traer a sobrevivientes del Holocausto judío a Palestina y presionando a las autoridades mandatorias británicas para avanzar hacia la independencia nacional, y confrontando a la población local árabe.

Cuando intentaron organizar un acto importante para señalar 10 años del comienzo de la Guerra Civil, Bryn, H. Adler y sus colegas se dirigieron a varios partidos

políticos y organizaciones, pidiéndoles que envíen su salutación oficial al evento. En su correspondencia con las diversas organizaciones sionistas enfatizaron tanto temas universales como judíos, presentando su lucha en España como una lucha contra el fascismo y el antisemitismo, con hincapié en el papel que tuvieron los judíos en las Brigadas Internacionales. No obstante, “las negociaciones duraron varias semanas y no logramos siquiera asegurar saluciones por escrito de los partidos de trabajadores sionistas, exceptuando Hashomer Hatzá'ir, que nos envió unas pocas líneas. Solo el Partido Comunista de Palestina participó en forma activa por medio de su representante, Esther Vilenska”³¹.

La impresión que queda al leer esta correspondencia es que por aquel entonces al menos varios de los veteranos preferían esta situación en la que el PCP tenía el papel más preponderante en los actos de recordación de un decenio desde el estallido de la Guerra Civil y la celebración de las acciones de las Brigadas Internacionales. Por ello, quitaban importancia de la clara simpatía de Hashomer Hatzá'ir (como la participación de la poeta Lea Goldberg en uno de los actos o la salutación enviada al acto de julio de 1946). De cualquier modo, el acto público para conmemorar los 10 años del inicio de la Guerra Civil fue considerado un éxito y atrajo a gente más allá de los “círculos comunistas”. Menor éxito, en cambio, tuvo el acto que se realizó un año después, en julio de 1947. La mayor parte de la población de la Palestina judía tenía por aquel entonces otras preocupaciones y la Guerra Civil Española no era una de las más acuciantes³². Precisamente por esos tiempos la causa republicana española fue más popular en Israel, entre otras cosas por el papel de varios republicanos en el exilio que fueron capitanes o marineros en los buques que traían inmigrantes judíos ilegalmente a Palestina, que aún se encontraba bajo la administración y el control migratorio de las autoridades británicas, o que contrabandearon armas al Estado cuando fue creado.³³

Como miembros o simpatizantes del PC, la mayor parte de los veteranos seguía la línea soviética y apoyó la partición de Palestina y la creación del Estado de Israel. Se entiende que los pocos sionistas entre los ex brigadistas activaron en la lucha por la independencia de Israel. Varios de ellos utilizaron la experiencia adquirida en la Península Ibérica y prestaron servicios a la Haganah, la organización militar clandestina creada en 1920 y que se convirtió en la columna vertebral de las fuerzas armadas de Israel cuando el Estado declaró su independencia. Cabe mencionar aquí los casos de David Karon y de Shalom Shiloni.

La postura de la mayor parte del Yishuv y de numerosos judíos en la diáspora durante la Guerra Civil Española dejó cicatrices ideológicas y emocionales que alimentaron la oposición al establecimiento de relaciones diplomáticas entre el recién establecido Estado de Israel y la España de Franco a finales de los años 40 y los 50³⁴. Los sentimientos antifranquistas, que retrasaron las relaciones del régimen de Franco con la mayor parte de los países occidentales, estaban muy presentes en las almas y las mentes de los modeladores de la política exterior de Israel. Pareciera que en el caso israelí los sentimientos duraron más y convirtieron la relación bilateral directa con Madrid en una tarea

difícil. Las memorias del pasado reciente –la Guerra Civil y la Segunda Guerra Mundial, se mezclaban con las de tiempos lejanos: la Inquisición, la persecución y la expulsión. Algunos veteranos brigadistas podían encontrar cierto consuelo en la posición antifranquista del joven Estado, expresada en un discurso del embajador Abba Eban ante las Naciones Unidas en mayo de 1949, y en la ausencia de lazos diplomáticos entre los dos países mientras Franco vivió.

Un abrazo politizado: la convención de 1972

El cambio de actitud en el establishment sionista hacia la participación judía en la Guerra Civil Española y especialmente los voluntarios que salieron desde Palestina a la Península Ibérica fue gradual y comenzó probablemente en la década de 1960, cuando la conciencia pública en Israel sobre la magnitud y los horrores de la Shoá registró un aumento. Algunos señalarán como punto de inflexión el secuestro del criminal de guerra nazi Adolf Eichmann y su juicio³⁵. Sin duda, la Shoá se convirtió en un componente clave de la identidad colectiva israelí y temas de la presunta pasividad de los judíos contra la resistencia activa al fascismo y al nazismo eran objeto de airados debates. En este clima político y cultural, fue formándose paulatinamente un vínculo entre la lucha en España contra los nacionalistas rebeldes, el combate contra el nazismo en la Segunda Guerra Mundial y las campañas militares israelíes contra sus enemigos árabes.

Un hito importante en este cambio de actitud quedó marcado a comienzos de los años 70. En julio de 1972 se llevó a cabo en Tel Aviv la Conferencia Internacional de Combatientes Judíos de las Brigadas Internacionales en España, con el auspicio de la Histadrut y varios kibutzim³⁶. A la sazón, la asociación israelí de veteranos contaba con unos 90 miembros y estaba compuesta por dos grupos³⁷. Uno incluía a voluntarios que salieron de Palestina para luchar en España y regresaron de inmediato tras la evacuación de las Brigadas o en los años subsiguientes. El segundo grupo era de voluntarios judíos que llegaron a España desde diversos países europeos y americanos y emigraron a Israel por primera vez después de 1948. Este último incluía a veteranos judeo-polacos que llegaron a Israel recién a fines de la década de 1960, tras una ola de antisemitismo en aquel país comunista de Europa Oriental³⁸. Cuando llegaron, estos veteranos reforzaron las actividades de la asociación israelí y la convención de 1972 fue una señal de los nuevos tiempos que comenzaban.

La Conferencia se celebró en ocasión del 35º aniversario de la creación de la Unidad Botwin³⁹. Esta unidad se convirtió en el símbolo de la participación judía en las Brigadas Internacionales, aunque no todos sus miembros fueron judíos ni todos los voluntarios judíos pasaron por sus filas. El hecho de que la conferencia destacara una particularidad étnica y no ideas universales provocó incomodidad entre muchos brigadistas, judíos y no judíos, en Israel y en el extranjero.

Los delegados de la Brigada Abraham Lincoln a la conferencia en Tel Aviv (Abe Osheroff, Fredericka Martin, Bill Sennet, Saul Wellman y Milton Wolff) dijeron al regresar a los Estados Unidos que “nuestros

camaradas israelíes sentían que era de primordial importancia enfatizar esta participación [judía] como una respuesta a las preguntas agudas de jóvenes judíos en la actualidad sobre la presunta pasividad del pueblo judío durante el holocausto de Hitler, para dejar las cosas dichas tal como fueron”⁴⁰. Esta postura fue expresada en forma clara por uno de los veteranos israelíes, Berl Balti. Balti inmigró a Palestina en 1934 y tres años después salió para luchar en España. Tras la derrota de la República estuvo un año en un campo de detención en el sur de Francia y en la primavera de 1940 regresó a Palestina y al partido comunista local. Era un fuerte opositor al apoyo que daba el partido al nacionalismo árabe. En un artículo publicado poco después de la conferencia de 1972 escribió:

“Hoy en día queda claro, sin lugar a dudas, que los voluntarios judíos de Palestina no fueron desertores del frente de la defensa nacional de la comunidad judía durante los disturbios antijudíos que azotaban a su propio país entonces. Por el contrario, la guerra contra el fascismo en España marcó la lucha del pueblo judío por su supervivencia. El levantamiento del gueto de Varsovia y la guerra por la independencia de Israel son puntos cumbre de esta lucha por la existencia judía. La unidad judía en las filas de las Brigadas Internacionales en España, 1936-1939, es apenas un eslabón en esta cadena de batallas.

La creación de la unidad judía Naftali Botwin fue también una prueba que el combate de la Internacional no significa desdibujar la identidad judía en las luchas progresistas en todo el mundo. Por el contrario, en este sentido la unidad judía sirvió como uno de los núcleos de independencia nacional del pueblo de Israel y de la lucha por su reconocimiento entre los pueblos amantes de la paz y la libertad”⁴¹.

La elaboración de una cadena de sucesos que vinculaba a los judíos que combatieron al fascismo en España con los soldados que luchaban para defender la soberanía nacional del Estado hebreo permitió gradualmente incluir a los veteranos de la Guerra Civil en el panteón de héroes de Israel⁴². Evidentemente, esto fue posible solo después que las implicaciones ideológicas y políticas de su lucha fueran diluidas y reemplazadas por un énfasis en elementos étnicos y nacionales. Su lucha fue nacionalizada y se apropió de ella el Estado o instituciones cuasi-estatales (como el caso de la Histadrut, mientras continuó en Israel la hegemonía de los partidos obreros) y se convirtieron en héroes judíos, combatiendo para proteger al pueblo judío y a su hogar nacional, Israel⁴³.

Esta apropiación por parte del sionismo, en lugar del comunismo, no fue impuesta a los veteranos ya que muchos de ellos, en Israel y en otros países de Occidente, estaban dispuestos a desplazarse de los márgenes a posturas más céntricas. Muchos de ellos, que obviamente ya no eran jóvenes veintiañeros, mostraban su voluntad de pagar un elevado precio político e ideológico para poder recibir el reconocimiento adecuado de parte de instituciones estatales.

No fueron pocos los que se opusieron al énfasis puesto por los organizadores en la participación judía

en las Brigadas. Otros no mostraban entusiasmo por llegar a Tel Aviv, lo que podía interpretarse como un supuesto apoyo indirecto a las políticas del Estado de Israel. También el papel de auspiciante de la Histadrut generó cuestionamientos sobre la participación del establishment israelí/sionista en la organización del evento, ya que la central obrera, entre otras entidades sionistas, no había apoyado al voluntariado a las Brigadas Internacionales en los años 30.

La invitación oficial a la convención de 1972 estaba firmada por Shalom Shiloni, secretario general de la sección israelí de la Asociación de las Brigadas Internacionales. Shiloni fue una figura clave en la organización de la conferencia y del desplazamiento hacia el establishment sionista. Finalizada la guerra de independencia de Israel en 1949, Shiloni siguió como oficial de carrera en el ejército de Israel varios años y ocupó luego un puesto de jerarquía en el Ministerio de Transportes. Residió en Holón, una ciudad del área metropolitana de Tel Aviv, donde era miembro activo del partido sionista de izquierda, MAPAM⁴⁴.

La invitación afirmaba, con cierta exageración, que “hasta ahora, la existencia de esta unidad [la Compañía Botwin] no fue mencionada y la lucha de los judíos no fue resaltada en comparación con el resto de las unidades nacionales de las Brigadas Internacionales”. Por consiguiente, “la conmemoración del 35º aniversario de la formación de la unidad Botwin destacará la lucha judía en España”⁴⁵. Con la invitación se envió también un cuestionario mediante el cual se pedía a los potenciales participantes que enviaran documentos e información sobre la participación judía en la Guerra Civil Española. La revista progresista norteamericana *Jewish Currents* publicó una carta de Shiloni en la que comentaba que “últimamente, su nombre [el de Naftali Botwin] está siendo eliminado de la memoria pública en Polonia”⁴⁶. La carta de Shiloni incluyó una referencia a las penurias económicas que sufrían los veteranos judíos de la Guerra Española en Polonia. Milton Wolff, el último comandante del Batallón Lincoln de la XV Brigada Internacional y un destacado activista social estuvo entre aquellos que advirtieron acerca de cualquier intento de convertir la convención en Tel Aviv en un ataque contra un país socialista, como ser Polonia. A fin de cuentas, en el clima de la Guerra Fría, toda crítica contra un régimen comunista era usada y abusada por ambas partes.

El diario de la Histadrut, *Davar*, sostuvo que la Unión Soviética presionó a asociaciones de veteranos en diversos países para que boicotearan la convención en Israel y que el órgano de la Nueva Lista Comunista, *Zu Ha'Derech*, también instó a sus seguidores a que no concurren al encuentro⁴⁷. Algunos comunistas ortodoxos en Israel, como Hans Lebrecht, que estaban habituados a destacar que solo su partido glorificaba el heroísmo de los veteranos, se sintieron visiblemente incómodos con el hecho de que la Histadrut patrocinara la conferencia. Cabe mencionar que Lebrecht había regresado recientemente de una estadía de tres años en Moscú como corresponsal de los periódicos comunistas israelíes. Aclaremos que el movimiento comunista en Israel estaba dividido desde 1965. Mientras que MAKI y su órgano *Kol Ha'am* apoyaban la convención, la Nueva Lista, RAKAH, de tendencias más verticalistas y su órgano *Zu Ha'Derech* se

oponían, al menos desde agosto de 1972⁴⁸. La Asociación Israelí de Combatientes contra el Fascismo y Víctimas del Nazismo, vinculada a RAKAH, recomendaba a los veteranos norteamericanos de la Brigada Abraham Lincoln no acudir a la conferencia, a la que presentaban como una manipulación del establishment sionista para reclutar apoyo a sus políticas agresivas, imperialistas y antisoviéticas. El diario comunista estadounidense *Daily World* se hizo eco de esta posición, llamando al evento “un congreso de división”, por su propósito de “separar” entre judíos y no judíos⁴⁹.

Aparentemente, muchas secciones de las Brigadas Internacionales hicieron caso omiso de la presión soviética y enviaron sus saluciones o a sus representantes a Tel Aviv. Delegaciones de veteranos llegaron de Francia, Bélgica, Países Bajos, Estados Unidos, México, Canadá y Austria. También hicieron acto de presencia una delegación del Partido Socialista Obrero Español (por entonces proscrito), el representante en Israel del Gobierno de la República Española en el exilio Carlos Nogueros y un representante de la embajada de México (el país azteca, como Israel, no tuvo relaciones diplomáticas con Madrid durante el periodo franquista). En su discurso de apertura, Shalom Shiloni dijo:

“La Compañía Botwin fue creada siguiendo una demanda explícita de los combatientes judíos, en el fulgor de las batallas, el 22 de septiembre de 1937. Su mera existencia expresaba la identidad del pueblo judío luchando contra el fascismo y fue una fuente de orgullo para combatientes judíos en otras unidades. ... Vista la creciente tendencia de entes políticos en diversos países a ignorar o a suprimir estos hechos históricos, nuestra asociación con sus aproximadamente 100 miembros –hombres y mujeres– consideró que es su deber, un deber sagrado y una mitzvá, celebrar esta convención internacional, manifestar la verdad y rechazar de plano la difamación y las calumnias que profieren contra el pueblo judío dichos entes y que se expresan en términos tan denigrantes como ‘nazis’, ‘nazismo israelí’, o ‘imperialistas israelíes’. ¿Hay mayor desfachatez? Al fin y al cabo, uno de cada dos ciudadanos israelíes fue víctima del nazismo o lo combatió”⁵⁰.

La convención se realizó en la sala del club cultural *Tzavta*, perteneciente al partido MAPAM, en el centro de Tel Aviv y adoptó varias resoluciones que llamaban a garantizar a todos los ciudadanos de origen judío, tanto en países orientales como occidentales, a mantener una “vida cultural nacional judía”, para garantizar el derecho de todo judío, dondequiera se encuentre, que esté interesado en hacerlo, de inmigrar a Israel, y permitir a todos los ciudadanos de origen judío a mantener vínculos con instituciones judías del mundo. Asimismo, expresaba el apoyo total a la lucha del pueblo español contra la dictadura franquista y su aspiración a establecer un régimen democrático que garantice los derechos civiles elementales de los que se vio violentamente despojado en 1939. Por último, la convención hacía un llamamiento a todos los países para garantizar pensiones respaldadas por los estados para todos los veteranos de la Guerra Civil Española, que fueron “los primeros en luchar contra el nazismo”. Había una referencia expresa en las resoluciones a la demanda para la restauración de las pensiones del gobierno

polaco, que había dejado de pagar a un par de docenas de comunistas judeo-polacos que habían inmigrado recientemente a Israel⁵¹. Todas estas resoluciones, en cierto modo, confirmaban los temores de los comunistas ortodoxos que se habían opuesto a la convención: tenían tonos claramente delineados de etnicidad judía y de posturas antisoviéticas.

Los preparativos para la convención y su celebración dieron pie a una serie de artículos en los medios de difusión israelíes, en los que se destacaron las historias individuales de veteranos que salieron de Palestina a defender la República Española. La mayor parte de estos artículos se concentró en voluntarios sionistas y no comunistas, o en voluntarios que se convirtieron en sionistas en una etapa posterior. Especial atención obtuvo Pinchas Chefez⁵². Nacido en Jerusalén, Chefez fue herido en forma grave durante la guerra y quedó casi ciego. Al finalizar la guerra fue con su amigo Yona Brodtkin a la Unión Soviética. Antes y después de la creación del Estado de Israel Chefez intentó obtener los permisos para inmigrar a Israel, pero sus solicitudes le fueron negadas por las autoridades stalinistas. En 1953 decidió poner punto final a su vida y se lanzó contra las vías de un tren⁵³.

Después de finalizada la convención, sus participantes fueron a una visita a Jerusalén. Uno de ellos, Saul Wellman, de los Estados Unidos, contó posteriormente una curiosa anécdota: cuando los veteranos fueron recibidos por Teddy Kolleck, alcalde de la ciudad, debatieron si los voluntarios judíos que salieron de Palestina tomaron la decisión correcta, considerando que en el país estaba ocurriendo lo que se conoce como “la rebelión árabe”. Según Wellman, Kolleck respondió: “La pregunta no es por qué ellos fueron, sino por qué no fuimos también nosotros”⁵⁴

El sinuoso camino al panteón israelí

El hito siguiente en la rehabilitación de los veteranos de la Guerra Civil Española coincidió con los eventos organizados para conmemorar el medio siglo desde su estallido. En un discurso pronunciado por el presidente de Israel, Chaim Herzog, el 29 de septiembre de 1986, rindió honores a los voluntarios judíos que lucharon en la península. Como en el caso de 1972, el acto fue organizado por la Histadrut y el discurso de Herzog fue ampliamente cubierto por la prensa israelí⁵⁵.

El Instituto Lavón para Investigación del Movimiento Obrero, perteneciente a la Histadrut y a la sazón bajo la dirección del ex secretario general de dicha federación, Yerucham Meshel, también organizó una muestra considerable sobre los voluntarios judíos y la solidaridad de la población judía de Palestina para con la República Española. Más importante que ello -en el plano simbólico sionista- fue la iniciativa del Instituto de plantar un bosque en homenaje a los combatientes judíos caídos en España.

El discurso de Herzog hacía referencia en primer lugar a “los clarines de la historia que hacían sonar la voz de alerta” en el Viejo Continente en la década de 1930 y cuyos sonidos la mayor parte de la gente prefirió ignorar, incluyendo a “seis millones de nuestros hermanos que vivían aún en Europa que no comprendieron que una

espada se cernía sobre sus cabezas”. El presidente del Estado de Israel, nacido en Irlanda, enlazó así ya desde los primeros párrafos entre el conflicto ibérico y el holocausto judío ocurrido unos años después. Luego seguía explicando:

“Hubo personas que comprendieron exactamente que significaría una victoria fascista en España. Hombres valientes de varias naciones se presentaron como voluntarios para ayudar a los republicanos. Entre ellos había demócratas, socialistas, comunistas. Se unieron en un frente común y lucharon contra la perdición y el holocausto que amenazaba al mundo.”⁵⁶

Herzog enfatizó el elevado porcentaje de judíos en las Brigadas Internacionales, que era el número más grande que el de cualquier otro grupo e incluyó a un par de centenares de la pequeña y joven comunidad en la Tierra de Israel. En su discurso no hizo referencia alguna a la falta de voluntad del establishment sionista de apoyar la idea de presentarse como voluntarios para defender a la República contra el ataque de nacionalistas españoles, fascistas italianos y nazis alemanes.

Herzog, general retirado del ejército, dijo que judíos e israelíes tienen una deuda con los veteranos de la guerra en España por sus sacrificios. “Al venir hoy aquí... estamos saldando una deuda de estima y honor... por lo que nos han enseñado”. Esta oportunidad fue aprovechada por el político israelí para hablar sobre asuntos contemporáneos y específicamente sobre la necesidad de que las democracias de Occidente apoyen a Israel y desafíen “el espectro del terrorismo internacional que da abrigo a las semillas de las perdiciones”. La analogía fue clara: del mismo modo en que Occidente fracasó en comprender la amenaza planteada por los nacionalistas españoles y sus aliados nazis y fascistas, fracasaba medio siglo después en su comprensión de que el terrorismo árabe no era solo una amenaza contra Israel, sino contra todo el “mundo libre”. Esta era la moraleja que su audiencia supuestamente debía aprender de la Guerra Civil Española. Las convicciones ideológicas de muchos de los voluntarios brillaron por su ausencia en el discurso y los veteranos eran convertidos en pioneros en la defensa de los intereses nacionales de Israel. Los “desertores” de la lucha contra el terrorismo árabe en los años 30 devinieron parte de la lucha colectiva israelí contra el terror mesoriental en los años 80. Nunca antes estuvo Madrid tan cerca de Hanita; el proceso de apropiación e inclusión llegaba a su apogeo.

El discurso presidencial finalizó con el siguiente tributo: “En nombre del pueblo judío, principal víctima de los nazis y los fascistas, rindo aquí homenaje al honor y la gloria de todos aquellos combatientes voluntarios que usaron sus cuerpos como un dique contra una ola de maldad, a todos aquellos que dieron sus vidas en esta causa, y a todos aquellos que continuaron la lucha desde aquel día, a aquellos sobrevivientes, que ojalá tengan una buena y larga vida. Los saludo por este medio como camaradas de armas contra los nazis. Son los portadores de la visión del espíritu humano, los guardianes de la imagen del humanismo y los defensores de la cultura humana”⁵⁷.

Árboles y Memoria

Los eventos que conmemoraron en Israel los 50 años del inicio del fratricidio en España incluyeron la inauguración del Bosque de la Paz y la Amistad en Beit Shemesh, cerca de Jerusalén, para honrar a los voluntarios judíos y su sacrificio. No se trataba precisamente del tipo de homenaje que los veteranos soñaron en las décadas de 1960 y 1970. En conversaciones mantenidas con varios veteranos o sus familiares nos han contado (pero no pudimos confirmar) sobre varias iniciativas que no prosperaron en que se dirigieron a municipalidades y a kibutzim para convencerles de erigir un monumento en una plaza céntrica o un espacio público frecuentado por mucha gente⁵⁸. Salman Salzman, uno de los pocos voluntarios sin antecedentes de militancia en la izquierda, fue el alma tras esta iniciativa⁵⁹. Miembro del movimiento juvenil sionista-revisionista Betar, de la derecha, Salzman se alistó en el batallón canadiense Mackenzie-Papineau durante la Guerra Civil y luego en el ejército estadounidense en la Segunda Guerra Mundial antes de regresar a Palestina/Eretz Israel. Al menos desde comienzos de los años 70 exponía la idea de la necesidad de algún tipo de monumento tangible⁶⁰. Los principales obstáculos que debió enfrentar fueron la falta de fondos y de apoyo político. El bosque, con algo más de un millar de árboles (¿un número que recuerda a la cantidad de judíos que cayeron en la Guerra Civil?), también vincula la memoria de veteranos de la Segunda Guerra Mundial y de la contienda española: cada 9 de mayo se celebra allí una ceremonia para conmemorar el aniversario de la rendición de la Alemania nazi⁶¹. Gerben Zaagsma sostiene acertadamente que deberíamos analizar la importancia simbólica de este bosque en el contexto de uno de los monumentos más antiguos en Israel en homenaje a las víctimas del Holocausto, el Bosque de los Mártires. Inaugurado en 1954, también se encuentra cerca de Beit Shemesh, una ciudad que tiene una historia de asentamientos judíos que se remonta a tiempos bíblicos⁶².

Siguiendo a Yael Zerubavel, debemos enfatizar la importancia icónica de los árboles tanto en la tradición judía como en la empresa sionista y en la conciencia colectiva israelí, tanto en el periodo del Yishuv pre-estatal como después de la creación del Estado. Zerubavel sostiene que los árboles “se convirtieron en un icono del renacer nacional, que simbolizaba el éxito sionista en ‘echar raíces’ en la antigua patria”⁶³. La plantación de árboles fue una práctica sionista común para rendir homenajes y la elección de este método para honrar a los voluntarios que fueron a España para combatir a las fuerzas nacionalistas debe ser visto como parte de la apropiación de su memoria por el establishment sionista. La plantación de árboles tuvo un significado político especial en los años 30, en el contexto de las relaciones entre judíos y árabes en el territorio de Palestina/la Tierra de Israel. Simbolizaba la renovación nacional judía en el país y un ritual patriótico para conectarse físicamente a la tierra. El Fondo Nacional Judío, la agencia sionista a la que se encomendó la misión de adquirir tierras y promover el establecimiento de judíos en el lugar, consideró la plantación de árboles como una actividad sagrada que debía conducir a la ‘redención de la tierra’ [ge’ulat ha’aretz]⁶⁴. Los bosques como “memoria viva de

los muertos” fueron parte de esta práctica sionista y los brigadistas judíos de la Guerra Civil Española cayeron, literalmente, en la emboscada. Era el precio extra que debían pagar para entrar al panteón israelí o a la memoria colectiva de los israelíes.

Conclusiones

Cuando se investiga la Palestina de la década de 1930 y las actitudes contemporáneas de los partidos políticos judíos, diversas asociaciones civiles y la prensa local, resulta evidente que una considerable mayoría se movilizó para apoyar a la República Española. La historiografía tendió a sobreestimar el compromiso del PCP en dicho apoyo y asumió que fue inmediato, inequívoco e incondicional. Simultáneamente hay una tendencia a subestimar el compromiso de la izquierda sionista con la causa republicana. Si bien es verdad que la mayor parte de los líderes sionistas, incluyendo los de la izquierda, se opusieron a que jóvenes judíos de Palestina fueran a luchar a España, sí manifestaron su apoyo a la causa republicana en una amplia gama de maneras. El alcance de este compromiso fue tal que incluso diez años después de terminado el conflicto armado, el Estado de Israel recientemente establecido dudaba aún si establecer o no vínculos formales con el régimen impuesto por el líder nacionalista, el Generalísimo Francisco Franco, vencedor de la guerra civil. Desde los años 30 los líderes sionistas tendieron a ver a sus enemigos árabes como similares a los nacionalistas españoles y a ellos mismos como los republicanos que luchaban por la libertad y contra el fascismo. Varias de las canciones de las Brigadas Internacionales tuvieron versiones hebreas con letras algo modificadas y nuevos significados; algunas eran cantadas, para mayor ironía, por las bandas musicales de las fuerzas armadas de Israel. El ejemplo más famoso y popular es el de Ay, Carmela. La canción original, conocida también como El Paso del Ebro o Viva la XV Brigada, está basada en una melodía popular del siglo XIX. La letra hebrea fue escrita por el autor de numerosos éxitos musicales, Haim Hefer, tras la ocupación israelí de Judea y Samaria en 1967 y enlazaba la lucha heroica de la República Española con la conquista militar de estas tierras bíblicas. En esta versión, Carmela está en Cisjordania con un capitán paracaidista israelí⁶⁵.

En los años subsiguientes a la Segunda Guerra Mundial, pareciera que los veteranos de las Brigadas Internacionales sintieron aislamiento político en la Palestina judía primero y en Israel después. A partir de la década de 1960 vemos en cambio una apropiación gradual de su memoria por parte del establishment sionista. La convención de ex combatientes judíos en España que se celebró en Tel Aviv en octubre de 1972 con los auspicios de la Histadrut, el discurso pronunciado por el presidente Chaim Herzog en septiembre de 1986 para conmemorar 50 años del estallido de la guerra y la inauguración del Bosque de la Paz y la Amistad cerca de Jerusalén para honrar a los voluntarios judíos y su sacrificio fueron los hitos más destacados en el proceso de incluir a los veteranos y desplazarlos desde los márgenes de la sociedad israelí a un lugar visible.

Al crear una cadena de acontecimientos que vinculaba entre los judíos que combatieron al fascismo

en España con la resistencia antinazi y luego con las guerras de Israel contra los árabes, quedaba pavimentado el camino para incluir a los brigadistas de 1936-39 en la narrativa sionista hegemónica y por consiguiente también en el panteón de héroes israelíes. Este proceso de apropiación y de inclusión tuvo su precio político e ideológico, ya que implicó la creación de una versión esterilizada de la motivación y del significado de la lucha de los voluntarios. Al fin y al cabo, la mayor parte de ellos eran comunistas y en vísperas de su partida hacia España tendieron a enfatizar la lucha por la justicia social más que cualquier motivo étnico o nacional. Fue recién durante su estadía en España y posteriormente bajo el impacto del genocidio nazi que abrazaron la dimensión judía de su causa.

Pero no todos los veteranos estaban dispuestos a pagar este alto precio por pasar de los márgenes al centro de la escena en la sociedad israelí. Para algunos, como Dora Levin, este reconocimiento fue demasiado pequeño y demasiado tarde; hasta su último día de vida no quiso renunciar a sus convicciones radicales sobre la necesidad de luchar por una justicia social mayor. Si bien tuvo que abandonar Polonia a fines de la década de 1960, cuando su marido fue acusado de ser sionista, cuando el director Eran Torbiner le preguntó en 2003 si se definiría como tal, rió y dijo: “no, no como una sionista”⁶⁶.

RESUMO

Este artigo analisa mudanças de atitudes das autoridades israelenses em relação aos veteranos judeus da Brigada Internacional, a maioria deles comunista. A partir de um breve panorama sobre a participação de judeus palestinos na Guerra Civil Espanhola, o artigo primeiro focaliza as reações iniciais ao retorno dos voluntários em dois grandes eventos no processo de apropriação da memória e inclusão gradual dos voluntários na narrativa nacional israelense: a Conferência dos voluntários Judeus na Espanha, em 1972, organizada pela Histadrut, e a fala do presidente Chaim Herzog em 1986 no aniversário de 50 anos da Guerra Civil Espanhola. Uma vez depositado os documentos sobre os voluntários nos arquivos das Forças Armadas de Israel em 1990, o processo estava completo. Agora eles podem ser retratados como heróis judeus, patriotas, lutando para proteger seu povo e sua pátria, Israel.

Palavras-Chave: Guerra Civil Espanhola, Veteranos judeus, narrativa nacional.

ABSTRACT

This article analyzes the changing attitudes of the Israeli authorities towards the Jewish veterans of the International Brigades, most of them Communist. Following a brief overview of Jewish participation in general and Jewish Palestinian participation in particular in the Spanish Civil War, it focuses first on the initial reactions to the returning volunteers and then on two major events in the process of memory appropriation and gradual inclusion of these fighters in the Israeli national narrative: the 1972 Tel Aviv conference of

Jewish fighters in Spain, sponsored by the Histadrut, and the 1986 speech by Israeli president Chaim Herzog on the 50th anniversary of the outbreak of the Spanish Civil War. Once the fighters' documents were deposited in the archives of the Israeli Defense Forces in the 1990s, the process was complete. By now they could be portrayed as Jewish heroes, national patriots fighting to protect their people and their homeland, Israel.

Keywords: Spanish Civil War, Jewish veterans, national narrative.

NOTAS

1 Sobre Palestina y la Guerra Civil Española, ver Raanan Rein, “Las repercusiones de la guerra civil española en Palestina: sionistas y comunistas, judíos y árabes”, *Revista de Historia Contemporánea*, No. 38 (2009): 89-112. Ver también el documental de Eran Torbiner Madrid Comes Before Hanita (Israel, 2006, 58 minutos).

2 Poalei Tzion fue el único partido sionista que consideró la posibilidad de alentar a gente a presentarse como voluntarios para combatir en la península y Moshe Aram, uno de sus líderes, incluso llegó a España donde se encontró con voluntarios judíos llegados de Palestina. Este partido expresó en su momento su apoyo al POUM. Ver Moshe Bachar, ‘Hanita es Preferible a Madrid: La reacción del Yishuv en Palestina a la Guerra Civil en España’ [en hebreo], tesis de maestría, Universidad de Tel Aviv, 1998, 91-2, 234.

3 Hashomer Hatza'ir, 1.9.1938.

4 Puede verse una reseña del modo en que la prensa judía en Palestina cubrió la Guerra Civil en Joseph Algazy, ‘La Guerra Civil en España reflejada en la prensa hebrea en Palestina, 1936-1939’ [en hebreo], en Raanan Rein (ed.), *No pasarán: La Guerra Civil Española, 1936-1939*, Zmora-Bitan, Tel Aviv 2000, 272-305.

5 Sobre los voluntarios judíos en la Guerra Civil, ver Gerben Zaagsma, “A Fresh Outburst of the Old Terror? Jewish-born Volunteers in the Spanish Civil War”, tesis doctoral inédita, European University Institute, 2008; Colin Shindler, ‘No pasarán: The Jews Who Fought in Spain’, *The Jewish Quarterly*, 33(3) (1986), 34-41; Arno Lustinger, *Schalom Libertad! Juden im Spanischen Bürgerkrieg*, Athenäum, Frankfurt 1989; David Diamant, *Combattants juifs dans L'Armée Republicaine Espagnole*, Editions Renouveau, Paris 1979; Josef Toch, ‘Judíos en la Guerra Civil en España, 1936-39’ [en hebreo], *Basha'ar*, 17(6) (1974), 456-66; Isidro González, *Los judíos y la Guerra Civil Española*, Hebraica Ediciones, Madrid, 2009; Raanan Rein, “A Trans-National Struggle with National and Ethnic Goals: Jewish-Argentines and Solidarity with the Republicans during the Spanish Civil War” (en preparación).

6 Gerben Zaagsma, “Jewish Volunteers in the Spanish Civil War: A Case Study of the Botwin Company”, tesis de maestría, University of London, 2001.

7 Al respecto, ver Gonzalo Álvarez Chillida, *El antisemitismo en España*, Marcial Pons, Madrid, 2002, Parte IV; Isabelle Rohr, *The Spanish Right and the Jews, 1898-1945: Antisemitism and Opportunism*, Sussex Academic Press, Brighton, 2007, cap. 3; Raanan Rein, ‘Past Images, Cultural Codes, and Spain's Attitude towards the Jews in the Interwar Period’, en Raya Cohen (ed.), *European Jews and Jewish Europeans between the Two World Wars*, The Goldstein-Goren Diaspora Research Center, Tel Aviv 2004, 109-41 [en hebreo].

- 8 Sobre la historia del PCP, ver Shmuel Dothan, *Rojos: el Partido Comunista en Palestina*, Shevna Hasofer, Kfar Saba, 1991 [en hebreo]; Joel Beinín, *The Palestine Communist Party 1919-1948*, MERIP Reports, No. 55 March (1977): 3-16; Avner Ben-Zaken, *Comunismo como Imperialismo cultural*, Resling, Tel Aviv, 2006 [en hebreo]; Leon Zehavi, *Separados o juntos: judíos y árabes en Palestina según los documentos del Comintern*, Keter, Jerusalem, 2005 [en hebreo].
- 9 Israel Centner, a quien los comunistas habían pedido ya en 1937 que redactara la historia de los voluntarios de Palestina, fue quien tuvo la mayor responsabilidad por la creación del mito de 'los 400'. Ver su *De Madrid a Berlin*, s.e., Tel Aviv, 1966 [en hebreo]. Ver también Ruth Levin, *Los Justos estaban con España, 1936-1939*, Ofakim, Tel Aviv, 1987 [en hebreo].
- 10 Nir Arieli, "Induced to Volunteer? The Predicament of Jewish Communists in Palestine and the Spanish Civil War", *Journal of Contemporary History*, Vol. 46 (2011). Ver también *las memorias de Ruth Lubitz, Elegí una vida de lucha*, Shahar, Tel Aviv, 1985, pp. 186-187 [en hebreo].
- 11 Dothan estima que unos 700 comunistas fueron deportados de Palestina durante el periodo del Mandato. Ver su *Reds*, p. 10.
- 12 Centner, *From Madrid to Berlin*, pp. 81, 137.
- 13 Joseph Algazi, "Con los últimos sobrevivientes de los soldados judíos que combatieron en la Guerra Civil Española", [en hebreo] *Ha'aretz*, 10.5.2004.
- 14 Sobre la Unión Soviética y la Guerra Civil en España, ver Stanley G. Payne, *Unión Soviética, comunismo y revolución en España (1931-1939)*, Plaza & Janés, Barcelona, 2003; Daniel Kowalsky, *La Unión Soviética y la Guerra Civil Española*, Crítica, Barcelona, 2003.
- 15 Hashomer Hatzá'ir, 15.7.1936; *Ha'aretz*, 24.7.1936; *Davar*, 10.8.1936. Sobre los JJ. OO. Populares, ver Guy Walters, *How Hitler Stole the Olympic Dream*, HarperCollins, New York, 2007, cap. 6; X. Pujadas and C. Santacana, 1992, "The Popular Olympic Games: Barcelona 1936: Olympians and Anti-Fascists", *International Review for the Sociology of Sport* 27 (2): 139-150; Paul K. Martin, "Spain's Other Olympics", *History Today*, Vol. 43 (Aug. 1992): 6-8
- 16 Dothan, *Reds*, op. cit., 244.
- 17 Salman Salzman, uno de los veteranos combatientes de Palestina en las Brigadas Internacionales, rechazó las cifras más bajas que dieron varios historiadores, así como la interpretación 'distorsionada' de algunos de ellos sobre los motivos que condujeron a los jóvenes judíos a dirigirse a España (entrevista con el autor, Kibutz Mizra, 19.1.1994).
- 18 David Karon, 'Monólogo: La República nos dio cuanto tenía' [en hebreo], *Iton* 77, 77-8 (1986), 26; Yaron London, 'Los Pasionarios' [en hebreo], *Ha'ir*, 7.10.1983, 18-19.
- 19 Ver su biografía en Mordechai Avi-Shaul, *Un comandante hebreo en la España combatiente*, s.e., Tel Aviv, 1945 [en hebreo].
- 20 Puede encontrarse alguna información sobre voluntarios árabes-palestinos en Dan Yahav, *They Too Were Heroes: Volunteer Fighters from Eretz Israel in the International Brigades in Spain*, Chericover, Tel Aviv, 2008, pp. 164-165.
- 21 Mustafa Kabha, 'El enemigo de mi enemigo es un amigo: actitudes del movimiento nacional palestino hacia el fascismo y el nazismo, 1924-1945' [en hebreo], *Zmanim* 67 (Summer 1999), 79-87.
- 22 Entrevista del autor con Tamar Shiloni, hija de Shalom Shiloni, Tel Aviv, 28.6.2009.
- 23 Entrevista del autor con Segal, Tel Aviv, 26.2.2009.
- 24 Eran Torbiner, "Dora Levin Presente!", correspondencia electrónica con el autor, noviembre 2010.
- 25 Bachar, 'Hanita is Preferable to Madrid', 128-131.
- 26 *Bama'ale* (27.1.1939) y *Haboker* (30.1.1939) informaron a sus lectores que el Concejo de Trabajadores de Haifa organizó una modesta recepción a un pequeño grupo de seis voluntarios judíos que habían regresado unos días antes al puerto de esa ciudad.
- 27 Archivo Shalom Shiloni, Universidad de Tel Aviv, Biblioteca Central.
- 28 Algunos años más tarde Goldberg escribió un breve drama didáctico sobre la Guerra Civil que se tituló "La Rosa de Asturias". Fue publicado en 1949 por el centro cultural de la Histadrut, que recomendaba su puesta en escena el 1 de mayo "o en ocasiones similares". Ver Lea Goldberg, *Obras para el teatro*, Hakibbutz Hameuchad, [en hebreo], Tel Aviv 2011, pp. 214-226.
- 29 Según uno de los veteranos israelíes, Berl Balti, de los que salieron de Palestina a España regresaron a Palestina/Israel solo unos 40. Ver "Veterans of the Spanish War in Tzavta", *Ma'ariv*, 15.10.1972.
- 30 Citado en Gerben Zaagsma, "A Fresh Outburst of the Old Terror? ", 141-2.
- 31 *Ibid.*
- 32 Ver Efraim Davidi, "Memoria y política: el recuerdo en Israel de los combatientes en las Brigadas Internacionales (1948-1967)", disertación presentada en el coloquio internacional "Reflexiones sobre la Guerra Civil Española: historiografías / paradigmas / revisionismo", Universidad de Tel Aviv, enero de 2008.
- 33 Raanan Rein, *Franco, Israel y los judíos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1996, 106-107.
- 34 Rein, *Franco, Israel y los judíos*; José Antonio Lisbona, *España-Israel: historia de unas relaciones secretas*, Temas de Hoy, Madrid, 2002; Isidro González García, *Relaciones España-Israel y el conflicto del Oriente Medio*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- 35 Hanna Yablonka, "The Formation of Holocaust Consciousness in the State of Israel: The Early Days," en Efraim Sicher (ed.), *Breaking Crystal: Writing and Memory after Auschwitz*, University of Illinois Press, Urbana, 1998, 119-137, y también, de la misma autora, *The State of Israel vs. Adolf Eichmann*, Schocken Books, New York, 2004; David Cesarani, *Becoming Eichman: Rethinking the Life, Crimes, and Trial of a "Desk Murderer"*, Da Capo Press, Cambridge, MA 2004, capítulo 7-9; Raanan Rein, Argentina, *Israel y los judíos: De la partición de Palestina al caso Eichmann* (2da. Edición ampliada), Lumiere, Buenos Aires, 2007, cap. 6.
- 36 Ver International Conference of Jewish Fighters in the International Brigades in Spain [en hebreo], Tel Aviv, 19-22.10.1972. Sobre los preparativos para la convención, ver *Ha'aretz* y *Al Hamishmar*, 30.8.1972. Efraim Davidi, "El rol de la Histadrut en el establecimiento de las relaciones diplomáticas entre Israel y España", en Raanan Rein

(ed.), *España-Israel: veinte años después*, Fundación Tres Culturas y Dykinson, Madrid, 2007, pp. 137-144.

37 Ver lista de miembros en el Archivo Shiloni.

38 Sobre esta ola antisemita en Polonia, ver Dariusz Stola, "Fighting Against the Shadows: The Anti-Zionist Campaign of 1968", en Robert Blobaum (ed.), *Anti-Semitism and Its Opponents in Modern Poland*, Ithaca: Cornell University Press, 2005, pp. 284-300; Jerzy Eisler, "March 1968 in Poland", en C. Fink et al. (eds.), 1968: *The World Transformed*. Cambridge University Press, New York, 1998, pp. 237-252.

39 Sobre la Compañía Botwin, ver Zaagsma, "Jewish Volunteers in the Spanish Civil War", y su "Red Devils": *The Botwin company in the Spanish Civil War*, East European Jewish Affairs 33/1 (September 2003) pp. 83-99.

40 Citado en Zaagsma, "A Fresh Outburst of the Old Terror'?", 145. Ver también Saul Wellman, "Jewish Vets of the Spanish Civil War. Personal observations of the Spanish Civil War", *Jewish Currents* 27/6 (June 1973), 8-13.

41 Berl Balti, "Let Us Prove to the Fascists How We Jews Can Fight", citado en Zaagsma, "A Fresh Outburst of the Old Terror'?", 145. Balti fue el director del semanario comunista Kol Ha'am. Se trataba del órgano de Maki, el partido comunista entre cuyos miembros había mayoría de judíos y que, a diferencia de Rakah (la nueva lista comunista) con su mayoría árabe, no era pro-soviético. Sobre el cisma entre los comunistas israelíes a mediados de la década de 1960 ver Berl Balti, *Luchando por la existencia judía*, Markus, Jerusalem, 1981 [en hebreo]; especialmente pp. 127-145.

42 A fines de la década de los 90 incluso aparecieron mencionados en un manual de historia escolar del noveno año. Ver Eyal Naveh, *El siglo XX*, Tel Aviv Books, Tel Aviv, 1999 [en hebreo], p. 96. En 2010 se publicó una novela para adultos jóvenes cuyos héroes eran brigadistas judíos que llegaban a Palestina al retirarse las Brigadas Internacionales de España. Ver Orit Uziel, *Nos volveremos a encontrar*, Sifriat Poalim, Tel Aviv, 2010 [en hebreo].

43 Sobre el largo y difícil camino de otros grupos que habían sido excluidos a este "club exclusivo" de combatientes judíos/israelíes, ver Udi Lebel, *El camino al panteón: Etzel, Lehi y los límites de la memoria nacional israelí* [en hebreo], Carmel, Jerusalem, 2007; Sveta Roberman, "From Exclusion to Inclusion: Jewish WWII Soldiers in the Israeli National Narrative", *Israel Studies*, Vol. 14/2 (Summer 2009), 50-71 y su *Memoria y migración: soldados del Ejército Rojo en Israel*, Magnes Press, Jerusalem, 2005 [en hebreo].

44 Ver el texto del discurso pronunciado por Maurice (Moshe) en el entierro de Shiloni, en marzo de 1984. Ambos combatieron juntos en España (Archivo Shiloni).

45 Ver Archivo Shiloni, 21.8.1972, Universidad de Tel Aviv. Ver también "Attention: Veterans of the Lincoln Brigade", *Jewish Currents*, Vol. 26 (May 1972): 12.

46 "Attention: Veterans of the Lincoln Brigade", *Jewish Currents*, May 1972, 12. Fundada en 1946 como Jewish Life, esta revista fue patrocinada por el Partido Comunista de los Estados Unidos durante sus primeros 12 años de existencia. En 1958 fue vuelta a lanzar con el título Jewish Currents bajo la dirección de Morris U. Schappes, que quedó a su frente durante 4 décadas. Según el sitio web de esta publicación, al mermar el número de suscriptores en 1958 como reacción al discurso "secreto" de

Nikita Khrushchev de 1956, en el que reveló los crímenes del estalinismo y la desilusión masiva de los acólitos comunistas, Schappes se convirtió en director de la rebautizada Jewish Currents y guió a la revista y a sus lectores con mano firme hacia un pensamiento político independiente. Ver <http://www.jewishcurrents.org/about.htm> (visitado el 24.6.2011).

47 *Davar*, 9.10.1972. Este cambio de actitud por parte del semanario comunista es interesante, ya que tres meses antes había publicado una extensa entrevista con Shiloni acerca de la convención que se estaba organizando. Ver Zu Ha'Derech, 25.7.1972.

48 Ver la entrevista con Shiloni en Kol Ha'am, 25.7.1972; *Ma'ariv*, 15.10.1972.

49 *Daily World*, 21.9.1972.

50 International Conference of Jewish Fighters in the International Brigades in Spain, p. 5.

51 La convención tuvo una amplia cobertura en la prensa israelí. Ver, por ejemplo, *Al Hamishmar*, 18, 20 y 22.10.1972; *Ma'ariv*, 15 y 19.10.1972, *Yediot Aharonot*, 20.10.1972.

52 Ver una serie de artículos de Levi Yitzchak Hayerushalmi en *Ma'ariv*, 31.3, 4.4 y 21.4.1972.

53 Yona Brodtkin, "Un combatiente en España que no pudo concretar su sueño" *Ma'ariv*, 20.10.1972.

54 S. Wellman "Jewish Vets of the Spanish Civil War", *Jewish Currents* 27/6 (June 1973): pp. 8-13, 10.

55 Ver *Ma'ariv* y *Davar*, 30.9.1986. El evento tuvo lugar en la sala Beit Lessin, perteneciente a la Histadrut. El PCI organizó un evento por separado para conmemorar la ocasión, en el que participaron, entre otros Salman Salzman, que era entonces el secretario general del ramo israelí de la Asociación de las Brigadas Internacionales. Puede verse el afiche de este encuentro, que fue moderado por Hans Lebrecht, en Tamar Gozansky and Angelika Timm (eds.), *Against the Mainstream! The Communist Party of Israel (CPI) 1919-2009*, Rosa Luxemburg Foundation, Tel Aviv, 2009, p. 82.

56 En 1937, cuando aún era estudiante en la Universidad de Londres, Herzog participó en una manifestación de solidaridad con la República Española. Posteriormente tuvo una distinguida foja de servicios en la guerra para derrotar a la Alemania nazi. Herzog fue uno de los primeros soldados aliados en cruzar el Rín, fue herido en Bremen y formó parte de la unidad que capturó a Himmler, el jefe de las SS germanas. Ver Manus O'Riordan, "Irish and Jewish Volunteers in the Spanish Anti-Fascist War", en <http://www.geocities.com/IrelandSCW/ibvol-MoR1.htm> (visitado el 20.10.2009). Puede consultarse también su autobiografía en Chaim Herzog, *Living History*, Diane Publishing Co, Darby, Penn. 1996.

57 En 1990 fue inaugurado un monumento a los voluntarios judíos en el cementerio barcelonés de Montjuïc, donde muchos de ellos se encuentran enterrados, con la forma de una estrella de David y la inclusión de fragmentos del discurso de Chaim Herzog de 1986 que presentan el triunfo del fascismo en España como el comienzo del proceso que condujo al holocausto judío en la Segunda Guerra Mundial. Cf. <http://blogdecarlosbraverman.blogspot.com/2010/12/los-judios-y-la-guerra-civil-espanola.html> (visitado el 29.6.2011).

58 Curiosamente, en el Archivo Shiloni encontramos un recorte sin

fecha de un periódico según el cual recientemente se había dedicado una arboleda de unas 4 hectáreas en el bosque Lahav al norte de Beer Sheva, perteneciente al Fondo Nacional Judío a la memoria de un abogado y escritor de Cleveland, Ohio, que dejó un testamento para ayudar a veteranos israelíes de las Brigadas Internacionales en España con quienes combatió en 1936. Fue llamado “Bosque Zelda y David Miller”. Miller llegó España de hecho en 1938, y dado que murió en 1977, es muy probable que el recorte sea de ese año. Ver http://dlib.nyu.edu/findingaids/html/tamwag/albaaudio_miller.html (visitado el 28.6.2011).

59 Sobre los antecedentes políticos de Salzman pueden verse la citada entrevista del autor; Raquel Ibáñez-Sperber, *No pasarán: The International Brigades and their Jewish Fighters in the Spanish Civil War 1936—1939*, the Hebrew University of Jerusalem, 2003, p. 18; Alan Stuart Rockman “Jewish Participation in the International Brigades in the Spanish Civil War, 1936-1939” tesis de maestría, California State University, Fullerton 1981, p. 62.

60 Una información aparecida en el *Jerusalem Post* el 20.10.1972, p. 3, indicaba que entre los temas que se tratarían en la convención figuraba el de “un monumento adecuado a los combatientes judíos de las Brigadas Internacionales”.

61 Joseph Algazi, “With the Last Survivors of the Jewish Soldiers who Fought in the Spanish Civil War”, *Ha'aretz*, 10.5.2004.

62 Zaagsma, “A Fresh Outburst of the Old Terror’?”, 157.

63 Yael Zerubavel, “The Forest as a National Icon: Literature, Politics, and the Archeology of Memory”, *Israel Studies* 1/1 (1996) 60-90, 60 y de la misma autora *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1995.

64 *Ibid.*, 62.

65 Ver <http://www.youtube.com/watch?v=2IUO75OH99s> (visitado el 26.6.2011).

66 Quiero agradecer a Eran Torbiner por la transcripción de esta entrevista, realizada el 6.5.2003.

Entre mundos :

O exílio e a identidade nacional na obra de Edward W. Said

ELISA GOLDMAN

Reconhecer a centralidade da categoria de exílio na obra do pensador palestino Edward W. Said nos remete ao problema da sua identidade situada no “entre-lugar” entre o exílio e a representação nacional palestina.

Identificamos um dilema inerente à sua obra que pode ser rastreado na sua démarche teórica. Este aparece em dois momentos; primeiro na sua produção teórica mais voltada para uma reflexão sobre a teoria literária e a literatura comparada nos livros *Joseph Conrad and the fiction of Autobiography* (1966), *Beginnings: intention and method* (1975) e *O Mundo, o texto e o crítico* (1983); e, segundo, para uma demarcação da questão Palestina como o foco central de todos os problemas relacionados aos vínculos entre textualidade e poder, particularmente nas obras *O Orientalismo*, *O Oriente como invenção do Ocidente* (1978), *The Question of Palestine* (1980) e *Covering Islam* (1981), *Cultura e Imperialismo* (1993) e *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*, (2001). Não queremos dizer com isto que estabelecer um marco de descontinuidade na sua trajetória de reflexões signifique distanciar questões que estão presentes na agenda das temáticas centrais para o autor.

No conjunto das questões centrais inerentes à sua obra, destacam-se: o problema da representação do colonizado no processo colonial; a manifestação dos vínculos entre as práticas textuais e as relações de poder; o conceito de exílio e a representação do intelectual no mundo contemporâneo; o modo como o imperialismo se revela na cultura e por fim a tensão entre o papel do crítico no contexto pós-colonial e o compromisso político com a causa nacional palestina por meio de uma afirmação de dissidência.

O problema da identidade nacional aparece no dilema da construção das fronteiras entre lugares enunciatórios que podem incorrer nos chamados essencialismos, o que constitui um desafio teórico para a crítica pós-colonial.¹ O dilema epistemológico, definidor do pensamento pós-colonial, aparece no desafio imposto pela superação dos binarismos e polaridades, com o intuito de criar formas de conhecimento que sejam remetidas a um certo grau de historicidade.

O exílio, categoria central na obra do autor palestino, desempenha uma dupla função; não só no seu aspecto ontológico, de condição de um autor diaspórico, como através de uma metáfora epistemológica. Isto nos remete a uma reflexão importante sobre o constante compromisso entre o texto, a produção intelectual e o

respectivo contexto Histórico.

O exílio habilita Said a se distanciar do partidarismo político e, na busca do desarraigamento, coloca o intelectual na condição de alguém que fala “da margem”. O seu lugar de enunciação precisa ser revigorado, rastreado no interior da sua identificação como autor palestino, o que de alguma forma problematiza o “entre-lugar” processual de um teórico avesso a binarismos ou definições homogeneizantes no interior de uma postura pós-colonial. Apesar de Said se identificar como uma pessoa desmembrada da sua “pátria” e valorizar o passado como base para uma realidade cultural fixa, homogênea, o autor insiste no aspecto processual da cultura e da identidade.

A atração de Said pela obra de Theodor W. Adorno, especialmente o livro *Minima Moralia*, reflexões a partir da vida danificada, tem relação com o seu permanente inconformismo e uma associação entre o desarraigamento do exílio e uma habilitação libertadora. A relação entre o cânone ocidental e o exílio o aproxima de autores como Eric Auerbach e Theodor W. Adorno. O aspecto paradoxal da filiação ao cânone ocidental de autores diaspóricos reside no fato de que se o domínio da cultura europeia é justamente reafirmado por escritores cujo próprio exílio se situa em uma grande distância dessa cultura.

O profundo vínculo entre a cultura original e o lugar coloca o exilado dentro da inquieta provisoriedade da cultura da diáspora. O padrão de incompletude promove o descentramento que supõe o método do “contraponto”. Todas as culturas e todas as sociedades constroem a identidade de acordo com a dialética oscilante entre o “eu” e “outro”.

O intelectual não só se beneficia assim como necessita exilar-se para desenvolver uma crítica ampla e livre, um despojamento oscilante entre o nacional e o universal, na reafirmação do cânone no movimento que o afasta e o aproxima dele. Said destaca o exemplo de Auerbach e a circunstância de produção do clássico *Mimesis*, escrito no exílio em Istambul, distante das principais bibliotecas européias.

A própria condição de exilado situa o intelectual em uma relação paradoxal com a cultura. O ideal do intelectual é nunca estar plenamente adaptado, o exílio no sentido metafísico é a inquietude ou o movimento de constante desassossego. O exílio nunca implica uma total separação do lugar de origem, é uma situação em que o

exilado nunca chega a abandonar o antigo nem aceita completamente o novo.

Para Said, o exílio, apesar de ser uma referência ontológica dolorosa, é reconhecidamente um tema vigoroso e característico da moderna cultura ocidental. Esta é em larga escala obra de exilados, emigrantes e refugiados. Apesar de ser visto como uma “fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e o seu verdadeiro lar” (SAID, 2003, pág. 46), o exílio promove uma série de reflexões que podem suscitar posicionamentos vigorosos no campo epistemológico.

Se a modernidade pressupõe uma propensão à vivência do exílio porque nos aproxima da experiência permanente dos deslocamentos, esta aparece para o nosso autor como um mecanismo de identidade ou formadora de um estilo de literatura, o que pode ser reconhecido por meio de um rastreamento de um determinado ethos.

A busca de um ethos nacional parece esbarrar na antinomia da reflexão pós-colonial que parece promover um esforço no sentido da suspensão dos binarismos ou das categorias homogeneizantes no que tange a delimitação de uma identidade nacional. Said reconhece uma associação essencial e paradoxal entre o nacionalismo e o exílio.

O nacionalismo é uma declaração de pertencer a um lugar, a um povo, a uma herança cultural. Ele afirma uma pátria criada por uma comunidade de língua, cultura e costumes e, ao fazê-lo, rechaça o exílio, luta para evitar seus estragos. Com efeito, a interação entre nacionalismo e exílio é como a dialética hegeliana do senhor e do escravo, opostos que informam e constituem um ao outro. (Said, 2003, pág.49)

A reflexão sobre o nacionalismo é um tema caro à obra de Said, o que nos apresenta diversas nuances nesse campo de debate. O nosso recorte proposto no interior do escopo deste artigo é pensar a dualidade da categoria de exílio na trajetória da sua produção, no que tange a relação intrínseca entre um privilégio do olhar teórico e uma ambivalência de identidade, problemática nas circunstâncias definidoras do ethos nacional.

O exílio, ao contrário do nacionalismo, é fundamentalmente um estado descontínuo, revivido pela permanente sensação de afastamento da terra natal. A necessidade do exilado de reconstruir uma identidade a partir de refrações e discontinuidades promove um pathos que se organiza pela perda do contato com a solidez da terra. O nacionalismo defensivo dos exilados favorece a consciência de si mesmo tanto quanto as formas menos atraentes de auto-afirmação.

O risco da reconstrução artificial da identidade promove uma aproximação com a obra do teórico Theodor W. Adorno,² no que diz respeito à vivência de uma subjetividade rigorosa. Como opositor veemente do que chamou de um mundo administrado, Adorno afirma o desconforto com a modernidade em uma permanente sensação de desarraigamento que ultrapassa o exílio ontológico.

Se o único lar disponível está na escrita, na produção intelectual, esta como um refúgio possível deveria ser apenas alusiva, animada por atuações descontínuas. A produção fragmentária e convulsiva

representava a consciência intelectual como incapaz de repousar, constantemente em alerta contra a sedução do enquadramento.

Se Adorno reconhece campos de moralidade “em não se sentir em casa na própria casa”, Said identifica em suas digressões um inconformismo típico da representação ideal de intelectual. O autor palestino retoma a ideia de permanente vigilância da produção intelectual.

A construção da dialética negativa e desmistificadora em Adorno suscita em Said alguns planos de análise para a reflexão sobre o exílio e o uso do conceito de estilo tardio como um plano de análise estético para pensar a relação entre o que é representado e o que não é representado, ou seja, entre o articulado e o silenciado. Estilo tardio foi um termo utilizado por Adorno para demonstrar como as obras podem ser refratárias ao seu tempo.

O Estilo tardio não é resultado direto da morte de um estilo, denominando o aspecto mortal da obra de arte. Said lê o Estilo tardio como uma forma de exílio que pressupõe a impressão de se estar no presente e simultaneamente apartado desse. A noção de pertencimento e afastamento de um contexto de inserção apresenta tensões que não se reconciliam e podem remeter à experiência do exílio. O aspecto episódico e o desdém pela continuidade remetem à ideia de obra tardia.

Said aponta a obra biográfica de Adorno, *Minima Moralia*, como um demonstrativo da aversão pela ideia de totalidade, o que pode ser percebido até na forma como esta foi escrita, através de aforismos. A recusa pelas totalidades falsas não se limita a percebê-las como inautênticas, mas consiste em uma produção que se origina pelo caminho do exílio e da subjetividade. O pensamento individual é parte de uma cultura em geral de uma época, ao mesmo tempo, em que diverge desse mesmo contexto.

Ser tardio é, portanto uma espécie de exílio auto-imposto diante de tudo o que costuma ser aceito, um exílio posterior e sobrevivente a isso. Daí a visão Adorniana do Beethoven tardio, daí a sua própria lição para o leitor. Assim para Adorno, a catástrofe representada pelo estilo tardio se manifesta, no caso de Beethoven, no caráter episódico e fragmentário da música, eivada de ausências e silêncios que nem podem ser preenchidos por recurso a um esquema geral, nem podem ser ignorados ou mitigados por frases como “o pobre Beethoven estava surdo e à beira da morte, vamos deixar de lado esses lapsos”. (SAID, 2009, pág.36)

Adorno reforça por meio da análise da obra de Beethoven, entre outros artistas como Schönberg, a consciência de distanciamento, exílio e anacronismo ou uma tensão contínua entre o novo e o tardio. “ver o mundo inteiro como terra estrangeira” possibilita uma originalidade de visão que promove um método privilegiado do “contraponto dialético”.

Said escreve uma biografia denominada *Fora do lugar, Memórias* estimulando a sua identidade a partir da negação. Escrever no exílio não é meramente uma metáfora para a condição pós-moderna, de

descentramento, mas configura-se também uma experiência da impossibilidade de retornar a um lócus milenar de comunidade.

O “fora do lugar” e o extraterritorial configuram dialeticamente uma identidade nacional. Se por um lado o exílio corrompe a identidade nacional em um movimento permanente de esvaziamento de laços com o lugar de origem, por outro lado essa experiência favorece a “consciência de si mesmo” e promove a construção de uma História Nacional (como no caso dos judeus e palestinos) e a consolidação de um determinado ethos.

Said escreve no Ocidente, em uma perspectiva de familiaridade íntima com a cultura ocidental, se considera um árabe, um outsider cuja identidade histórica teria sido formada às margens do Império britânico (Palestina e Egito).

Mantive por toda a vida essa vaga sensação de muitas identidades – em geral em conflito umas com as outras –, junto com uma aguda lembrança do sentimento de desespero com que eu desejava que fôssemos completamente árabes, ou completamente europeus e americanos, ou completamente cristãos ortodoxos, ou completamente muçulmanos, ou completamente egípcios, e assim por diante. (SAID, 2004, pág.22)

Na coletânea *Reflexões sobre o exílio*,³ Said ressalta que os Palestinos foram transformados em exilados pelo povo proverbial do exílio, os judeus, e acrescenta que os Palestinos alimentaram o seu sentimento de identidade nacional no contexto do exílio. Said negocia um espaço discursivo para uma narrativa nacional que pode ser suprimida pelo contexto intelectual pós-colonial. Esta reflexão nos remete à problemática do chamado nacionalismo defensivo, que acaba por constituir formas pouco atraentes de auto-afirmação das identidades essencialistas.

Para evitar a configuração de um nacionalismo derivativo, Said reitera a importância do recurso à historicidade, ou seja, o reconhecimento dos chamados “territórios sobrepostos e Histórias entrelaçadas”.

Ao enfrentar o problema da identidade, afirma que a sua consolidação se dá no encontro com o “outro”, remetido à ideia de um processo diacrônico. Considerando o imperialismo como um processo, Said adota o método do contraponto para realizar uma leitura oscilante entre o registro da História metropolitana e de outras Histórias entrelaçadas.

A leitura e a interpretação dos textos culturais metropolitanos não existiriam sem os movimentos de resistência contrários ao Império. Neste sentido, as identidades são reconhecidas em um movimento de espelhamento oscilante.

A recusa da doutrina nacionalista como mecanismo de resistência permanente enquadra o nacionalismo típico do processo de descolonização como uma provável armadilha que pode suscitar uma resposta do colonizado muito próxima à postura do colonizador.

O nacionalismo suscita um dilema paradoxal na medida em que aparece como estímulo necessário para o ímpeto de resistência contra o colonizador, em uma segunda etapa deve deixar de ser apenas uma consciência nacional para se transformar em uma consciência social.

Reconhecemos nos aspectos críticos ao nacionalismo defensivo um tributo à obra de Frantz Fanon, especialmente o livro *Os condenados da Terra*. Para Fanon e Said, a consciência nacionalista pode induzir à rigidez estática das identidades. No interior do processo descolonizador não há nenhuma garantia de que os funcionários nacionalistas não repetirão os velhos arranjos coloniais. Fanon alerta para as ameaças do nativismo e da xenofobia no processo de descolonização. O “tempo da libertação” é reconhecido como um processo de ambivalência identitária, de uma indecisão de papéis representacionais.

Para Said a representação se torna significativa não apenas como um dilema teórico, mas como escolha política. O debate sobre o nacionalismo e a questão da resistência colonial suscita uma reflexão sobre o problema da identidade. Os movimentos de autonomia produziram estados independentes no mundo pós-colonial, constituindo políticas nacionalistas de identidade que se revelaram insuficientes. O nacionalismo seria um estímulo necessário para os movimentos de libertação, embora uma consciência mais avançada fosse prevista.

No fundo, o que Fanon oferece de mais convincente é uma crítica do separatismo e da falsa autonomia obtida por uma pura política de identidade que durou tempo demais e foi utilizada em situações em que se tornou simplesmente inadequada. O que invariavelmente acontece no nível do conhecimento é que tornam signos e símbolos de liberdade e status pela realidade: você quer ser designado e considerado pelo simples fato de ser designado e considerado. Isso significa que ser apenas um árabe, negro ou indonésio independente pós-colonial não é um programa, nem um processo, nem uma visão. Não passa de um ponto inicial conveniente a partir do qual começa o trabalho verdadeiro e duro. (SAID, 2003, pág. 182)

O nacionalismo é uma etapa a ser garantida, mas constitui-se ponto de partida e não fase conclusiva. Para quem tem a identidade negada e adiada, é necessário assumir um lugar entre algumas identidades. Said enquadra o nacionalismo como uma filosofia de identidade transformada em uma paixão coletivamente organizada.

A crítica ao separatismo e a falsa autonomia adquirida por meio de uma política de identidade aproxima Said de Fanon no que tange a discrepância entre a realidade heterogênea e o conceito de identidade nacional.

O pertencimento a vários mundos, ser um árabe palestino e ao mesmo tempo um americano, portar uma dupla perspectiva, oferece um privilégio intelectual e epistemológico ao nosso autor palestino.

Ser portador de várias contradições, paradoxos inerentes a uma trajetória, comporta uma liberdade de posicionamento intelectual, uma disposição para se deslocar por distintos “mundos”. Nesse sentido Said constitui um argumento analógico próximo à metáfora do viajante, que transita de forma descontínua por vários territórios, refutando posições fixas e dogmas.

O posicionamento clássico do viajante possibilita a suspensão das essencialidades ou fronteiras

estáveis em termos de identidade através da exaltação permanente do enredamento da experiência com a História.

A ênfase na descontinuidade do devir Histórico demonstra um esforço anti-essencialista característico do discurso pós-colonial. O pós-colonial é visto aqui como uma perspectiva simultaneamente epistêmica e cronológica que visa uma superação de paradigmas e retrata uma etapa conclusiva, ou um “ir além” no que se refere a determinados movimentos intelectuais.

Devemos reconhecer que, por uma questão de dimensão e proposta do artigo, optamos por não desenvolver a problemática das definições e correntes representativas do pensamento do pós-colonial. Procuramos acompanhar o debate inerente ao artigo da autora Ella Shohat.⁴ A autora argumenta que a denominação “pós” comporta uma ambivalência entre o encerramento de um evento histórico e/ou a possível superação de um paradigma teórico. O “pós” não se limita apenas a superação de uma etapa cronológica, este pode abranger um lugar de enunciação teórica.

Shohat aponta para a árdua separação de um momento histórico específico e uma forma discursiva que alia poder e conhecimento. Aqui se confundem momentos históricos específicos com narrativas discursivas constitutivas de um paradigma teórico. A oscilação entre o privilegiar a narrativa colonial e o posterior discurso anticolonial vai possibilitar o chamado “entre-lugar” do pós-colonial. Para a autora a permanente relativização dos binarismos desestabiliza o campo do antagonismo político.

As fronteiras da identidade são construídas no interior do processo histórico, por isso devem ser remetidas à diacronia histórica, ilustrada no encontro colonial. O grau de universalização do termo pós-colonial, assim como o seu teor crítico é amplamente debatido no artigo de Stuart Hall, “Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite”.

O termo se refere ao processo geral de descolonização que, tal como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e as colonizadas (de formas distintas, é claro). Daí a subversão do antigo binarismo colonizador/colonizado na nova conjuntura. De fato, uma das principais contribuições do termo “pós-colonial” tem sido dirigir nossa atenção para o fato de que a colonização nunca foi algo externo às sociedades das metrópoles imperiais. Sempre esteve profundamente inscrita nelas – da mesma forma como se tornou indelevelmente inscrita nas culturas dos colonizados. Os efeitos negativos desse processo forneceram os fundamentos da mobilização política anticolonial e resultaram no esforço de retornar a um conjunto alternativo de origens culturais não-contaminadas pela experiência colonial. (HALL, 2006, pág.102)

O esforço e a maneira pela qual cada autor, tributário ao pensamento pós-colonial, compreende as diferenças de identidade sem recorrer aos chamados binarismos é diverso e complexo. Os autores identificados por esse campo de reflexão contemplam uma agenda de investigações que abrange uma releitura da “descolonização” como parte de um processo que

prevê uma reescrita descentrada e diaspórica. Esta leitura pode passar por uma orientação pós-estruturalista ou contextualista.

Ao analisar uma parte da produção do nosso autor palestino, percebemos um distanciamento da perspectiva pós-moderna e pós-estruturalista uma vez que suas afirmações se dirigiam para um terreno de realce da materialidade da prática textual, ou seja, da confirmação da mundanidade do texto. A insistência na materialidade do texto evidencia uma perspectiva contextual que pode ser ilustrada através da configuração dos seguintes conceitos; filiação e afiliação.

Há uma tensão entre textualidade e o mundo da experiência social a que se refere o discurso político. A primeira retrata uma origem obrigatória por meio de uma linearidade e a segunda aborda um vínculo possível, não obrigatório. Said afirma a existência de uma dialética de compromisso do texto com o seu tempo e com os seus múltiplos sentidos.

O paradoxo teórico aparece na medida em que Said reafirma a materialidade das identidades e ao mesmo tempo reconhece o grau de construção teórica das mesmas. O dilema em torno da representação do colonizado no processo colonial implica na reflexão em torno de uma oscilação entre o reconhecimento da fala da alteridade e a elaboração do arquivo colonial como uma suposta “comunidade de interpretação”.

Aqui reconhecemos o problema da representação em dois sentidos, no âmbito da afirmação do sujeito através do outro e por meio dos limites do realismo representacionista. Como um tributário parcial da obra de Michel Foucault, Said nega a existência de um Ocidente real e opera na crítica desconstrutiva de um Oriente produzido pelo Ocidente.

O discurso é uma configuração que pressupõe simultaneamente um dilema teórico e uma escolha política. Se por um lado temos uma defesa veemente da possibilidade da agência humana, por outro Said recorre ao sistema Foucaultiano para atestar o caráter fronteiro e discursivo do objeto.

Mediante um aparente dilema ilustrado pela associação entre o crítico e o militante, defensor da causa palestina, a sua trajetória parece oscilar entre o uso parcial da teoria Foucaultiana e um posicionamento político humanista partidário da resistência colonial. A crítica a Foucault opera no âmbito da rejeição ao determinismo de uma sociedade disciplinadora, que pode ser resultado de uma ampla desesperança política e da impossibilidade de resistência à dominação.

Said atua alternadamente entre um marco epistemológico que rejeita a estabilidade da identidade do colonizado e a referida crença no reconhecimento de uma identidade nacional, ainda que remetida ao entrelaçamento entre diversas histórias, a do colonizador e a do colonizado.

Quanto a mim, não consegui viver uma vida sem compromisso ou suspensa: não hesitei em declarar minha filiação a uma causa extremamente impopular. Por outro lado, sempre me reservei o direito de ser crítico, até mesmo quando isso entrava em conflito com a solidariedade ou com o que os outros esperavam em nome da lealdade nacional. Há um desconforto claro,

quase palpável, nessa posição, especialmente tendo em vista a irreconciliabilidade dos dois públicos e das duas vidas que eles exigiram. (SAID, 2003, Pág. 312)

Said recorre ao conceito de mundanidade para retratar o contexto histórico que atribui às identidades quando remetidas à diacronia, a um atenuante as suas respectivas estabilidades ontológicas. Said associa esse conceito ao caráter material da produção intelectual, ou seja, a afiliação do texto que o reduz necessariamente ao contexto de onde o mesmo se originou, portanto afiliação não significa filiação.

Para Said os textos são mundanos, são acontecimentos, ou seja, uma parte do mundo social, dos momentos históricos nos quais eles se situam e se deixam interpretar. A chamada textualidade configura-se uma antítese à História. Said critica a teoria literária norte-americana tributária da corrente pós-estruturalista apontando negativamente o divórcio entre textualidade e contexto.

O texto é um indício não reducionista da nossa experiência no mundo. A mundanidade do texto atribui o caráter de um acontecimento que tem uma especificidade, assim como uma contingência histórica que dota de sentido a produção intelectual. Os textos estão no mundo, o que coloca limitações a sua interpretação. As diversas afiliações incorporam as circunstâncias históricas a uma situação concretamente imaginada.

A análise dos processos discursivos não invalida que os contextos de poder em que os textos são produzidos sejam equacionados. Na correlação entre referentes e elementos de significação é que se abre o espaço de denúncia dos processos “orientalizantes”.

O Orientalismo se refere a três objetivos interdependentes: uma disciplina acadêmica, um estilo de pensamento e uma instituição corporativa para tratar do Oriente e do Ocidente. Como disciplina acadêmica, o Orientalismo surgiu no final do século XVIII e desde então acumulou um acervo de conhecimentos que serviu para perpetuar e reforçar as imagens ocidentais do Oriente. Como estilo de pensamento se baseia numa distinção epistemológica entre o Ocidente e o Oriente.

A terceira definição, como instituição corporativa, é um indício da sua capacidade de servir como uma estrutura de dominação sobre o Oriente que vincula o conhecimento a estratégias de dominação colonial. Se o Orientalismo é uma rede complexa de imagens sobre o Oriente ou um mecanismo articulador entre discurso e poder, no sentido Foucaultiano, Said o define como uma espécie de geografia imaginativa para escapar ao essencialismo homogeneizante de uma ontologia que se tornou problemática do ponto de vista da teoria do conhecimento.

A geografia imaginativa não reduz o problema do realismo radical uma vez que o discurso se transforma no meio para se conhecer o Oriente. O Orientalismo se converte na forma de um realismo problemático, no momento em que o Oriente é fixado com uma palavra ou frase de onde se considera uma realidade ou que simplesmente é real. Said se defende das inúmeras críticas suscitadas na recepção do Orientalismo afirmando a inexistência do Oriente a não ser como uma comunidade de interpretação, embora com vínculos

inegáveis com a empiria.

Cada designação ou conceito deve ser remetido a um conjunto de interesses, alegações, projetos, ambições e retóricas que não devem ser “sobredeterminados pela História”, para utilizar uma expressão do autor. Sobre as críticas ao caráter a-histórico do Orientalismo, Said afirma no artigo “O Orientalismo reconsiderado”;

Mas, em comum com todas as críticas recentes ao Orientalismo, penso que duas coisas são especialmente importantes: uma vigilância metodológica que faça do orientalismo uma disciplina mais crítica do que positiva – e, portanto, ponha seu objeto sob intenso escrutínio – e uma determinação de não permitir que a segregação e o confinamento do Oriente fiquem sem contestação. Minha compreensão desse segundo ponto levou-me a recusar totalmente designações como “Oriente” e “Ocidente”. (SAID, 2003, Pág.66)

Entre as inúmeras críticas dirigidas à tese do Orientalismo, optamos por ressaltar a perspectiva de James Clifford.⁵ O autor chama a atenção para árdua conciliação entre a negação do sujeito na herança Foucaultiana e a crença na agência humana ou na sua respectiva capacidade de resistência. Para Clifford a abordagem do Orientalismo é claramente genealógica, ou seja, descreve retrospectivamente as estruturas de um Orientalismo que adquiriu sua forma clássica nos séculos XIX e XX.

O antropólogo apresenta o problema da natureza sistemática e invariável do Orientalismo visto sob a perspectiva de uma totalidade. Esta não escapa do essencialismo, ainda que atribuindo valor às mutações históricas. O Ocidente fala de um Oriente mudo, manifesto por meio da leitura do outro. A contradição na leitura do Orientalismo de Said aparece na presença de Foucault e as limitações de um realismo existencial quando remetido a esse escopo teórico.

É possível associar um criticismo relativista da empiria com a crença no vínculo essencial entre experiência e textualidade? Como uma crítica oposicional ao Orientalismo evita recair no dilema da existência de um Ocidentalismo? A chave teórica sustentada pelo Orientalismo aborda um dilema inerente a todas as formas do conhecimento e oscilações nas formas de representação do “outro”. Sua tarefa no orientalismo é dismantlar o discurso, expor o sistema opressivo, esclarecer o “arquivo”. Clifford argumenta sobre a aparente desarmonia entre o humanismo Saidiano e os métodos “arqueológicos” de Foucault.

Na produção de Said reiteramos o dilema da postulação de uma identidade estável de sujeito-objeto, o que pode suscitar a distinção ontológica e epistemológica entre os dois. Na transição do campo discursivo para a práxis de poder, o Orientalismo não pode envolver um sistema contido de representações, ao contrário, este deveria se abrir aos conflitos, mudanças e descontinuidades promovidas pela historicidade.

A representação conflituosa aparece na oposição entre a estabilidade da sincronia e a instabilidade da diacronia. Said reduz a ambivalência no Orientalismo, aqui visto como um sistema de conhecimento, um campo de poder, reivindicando a idéia de intenção,

dissociando os lugares de enunciação entre o dominador e o dominado.

Said busca exaltar o potencial de ambivalência que a instância subalterna “duplamente inscrita” possui, ao dimensionar a presença e a ausência do sujeito. Há um imperativo em transcender as formulações definidoras da questão racial ou nacional. Para Said todas as culturas e todas as sociedades constroem a identidade segundo uma relação dialética entre o eu e o outro.

Para concluir devemos ressaltar que o aspecto central do debate acerca da fenomenologia do exílio para Said indica vínculos com uma tensão permanente entre um posicionamento teórico pós-colonial e a afirmação de uma identidade nacional, vinculada a uma práxis militante. O paradoxo entre o Said nacionalista e o Said cosmopolita pode ser ilustrado na tensão inconciliável entre o estético e o social, em uma possível oscilação entre a crença na agência humana e a desconstrução das identidades estáveis.

RESUMO

O objetivo central deste artigo é pensar a dualidade da categoria exílio na produção teórica de Edward W. Said. Esta dualidade envolve o exílio como experiência ontológica e como metáfora epistemológica que sintetiza o posicionamento privilegiado do intelectual. A vivência do deslocamento inibe qualquer tipo de enquadramento ou posição dogmática. A centralidade da categoria de exílio promove um enfrentamento do problema da identidade nacional na obra do autor palestino. O dilema entre um posicionamento teórico pós-colonial que visa desconstruir as essencialidades binárias e a busca de um ethos nacional palestino promove um paradoxo inerente a sua trajetória intelectual. Ao enfrentar o problema da identidade, afirma que a sua consolidação ocorre no encontro com o outro, remetido ao seu devir histórico. O paradoxo entre o Said nacionalista e o Said cosmopolita pode ser ilustrado por uma tensão inconciliável entre o estético e o social.

Keywords: Exile, Edward W. Said – national identity.

ABSTRACT

The main objective of this paper is to think the duality of the exile category in the theoretical production of Edward W. Said. This duality involves exile as an ontological experience and an epistemological metaphor that summarizes the intellectual's privileged position. The living experience of displacement inhibits any type of framing or dogmatic positioning. The importance of exile as a category promotes a clash regarding national identity issue in the Palestinian's work. The dilemma between a theoretical post-colonial position that aims to deconstruct essentialities, and the search for a national Palestinian ethos promotes a paradox within its intellectual trajectory. When facing the identity issue, he affirms that its consolidation occurs when meeting the other, regarding its historical precedent. The paradox between the nationalist Said and the cosmopolitan Said may be illustrated by the irreconcilable tension between

the aesthetic and the social.

Palavras-chave: Exílio, Edward Said, identidade nacional.

NOTAS

¹ Podemos definir genericamente os chamados escritos pós-coloniais como um conjunto de contribuições de intelectuais que se caracterizam por defender um método de desconstrução dos essencialismos. Um dos pressupostos que orienta o pós-colonialismo relaciona-se com a ideia de que o conhecimento científico em um determinado contexto reproduz a lógica da relação colonial. Edward W. Said é reconhecido por ser um representante da reflexão pós-colonial através da sua obra mais conhecida, *Orientalismo*, o Oriente como invenção do Ocidente, cuja primeira edição data de 1978.

² Adorno pode ser considerado um intelectual “tardio” porque muito do que realiza milita contra a corrente do seu tempo. Sua influência na obra de Said aparece nas reflexões do autor sobre o exílio, sobre as representações do intelectual no mundo contemporâneo e no chamado estilo tardio, conceito central para se pensar a relação entre a obra de arte e o seu contexto histórico. Destacamos a obra *Mínima Moralía, Reflexões a partir da vida danificada*, produzida no período de exílio norte americano que retrata a metáfora do desconforto do homem diante da modernidade.

³ *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios* é uma coletânea de artigos publicada originalmente em 2001. Destacamos os seguintes artigos que serão mais diretamente abordados no nosso trabalho; “Reflexões sobre o exílio”, “O Orientalismo reconsiderado”, “A representação do colonizado: os interlocutores da antropologia”, “A política do conhecimento”, “Identidade, autoridade e liberdade: o potentado e o viajante”, “Sobre a provocação de assumir posições” e “Entre Mundos”.

⁴ Para ilustrar o debate sobre a teoria pós-colonial e as controvérsias em torno da sua definição ver: ; SHOHAT, ELLA, Notes on “Post-Colonial”, *Social Text*, No.31/32, *Third World and Post-Colonial Issues*, Duke University Press, 1992. e The “PostColonial” in Translation: Reading Edward Said between English and Hebrew, In: “Taboo Memories, Diasporic Voices”, Durham: Duke University Press, 2006. Este último texto aborda a recepção limitada dos textos de Edward W. Said e F. Fanon na historiografia israelense, denominada pós-sionista e o lapso na absorção de um pós-colonialismo que se antecipa à chegada do próprio pensamento anticolonial em Israel. A autora critica as comparações reducionistas acerca da produção de Edward W. Said e Homi Bhabha no contexto intelectual israelense, apontando a preferência pelo último autor na historiografia, uma vez que é atribuída a Bhabha uma mobilidade, ausente na obra do autor Palestino.

⁵ Para uma análise crítica do Orientalismo ver o artigo do antropólogo James Clifford; “On Orientalism”, In: *The predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge and London: Harvard University Press, 1988.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W, *Mínima Moralía, Reflexões a partir da vida danificada*, SP: Editora Ática, 1993.

ASHCROFT, Bill e AHLUWALIA, Pal, *Edward Said, La paradoja de la identidad*, Barcelona: Editora Bellaterra, 2000.

BHABHA, Homi K., “Introduction: narrating the nation” In: *Nation and*

Narration, NY: Routledge, 2001.

..... *O Local da Cultura*, BH: Editora da UFMG, 2001.

..... e MITCHELL, W. J. T. (comps.) *Edward Said, Continuando la Conversación*, Buenos Aires: Editora Paidós, 2006.

CLIFFORD, James. On Orientalism In: *The predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge and London: Harvard University Press, 1988.

COSTA, Sérgio, *Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial*, Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.21, número 60, SP: fevereiro de 2006.

FANON, Frantz, *Os condenados da terra*, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1979.

..... *Pele negra, Máscaras brancas*, Salvador: EDUFBA, 2008.

..... *Por La Revolución Africana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

HALL, Stuart, *Quando foi o Pós-Colonial? Pensando no limite*, In: SOVIK, Liv(org.), *Da Diáspora, identidades e mediações Culturais*, BH: Editora da UFMG, 2006.

JUDT, Tony, "Edward Said, O cosmopolita Desarraigado", In: *Reflexões sobre um século esquecido, 1901-2000*, RJ: Editora Objetiva, 2008.

SAID, Edward W. *Orientalismo, o Oriente como invenção do Ocidente*, SP: Companhia das Letras, 2007. Primeira edição-1978.

..... *Beginnings: intention and method*, Nova York: Columbia University Press, 1985.

..... *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*, SP: Companhia das Letras, 2003.

..... *El Mundo, El texto y El crítico*, Buenos Aires: Editora Debate, 2004.

..... *Cultura e Imperialismo*, SP: Companhia das Letras, 1993.

..... *Fora do Lugar, Memórias*, SP: Companhia das Letras, 1999.

SHOHAT, Ella, *Antinomies of exile: Said at the frontier of National narrations* In: Edward Said, a critical Reader, SPRINKER, Michael (ed.), Massachusetts: BlackWell Publishers, 1992.

..... *Notes on "Post-Colonial"*, Social Text, No.31/32, Third World and Post-Colonial Issues, Duke University Press, 1992.

..... *The "PostColonial" in Translation: Reading Edward Said between english and hebrew*, In: *Taboo Memories, Diasporic Voices*, Durham: Duke University Press, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Pode o subalterno falar?* BH: Editora da UFMG, 2010.

WALIA, Shelley, *Edward Said and the writing of History*, Cambridge: Icon books, 2001.

“Pertencer e o ‘Novo Judeu’: Israel, diáspora, pátria(s)?”

“...Existem universos judaicos alternativos em que Israel não represente o centro? [...podemos] visionar um novo mapa para o mundo judaico, um de múltiplas pátrias, um que não divida o mundo judaico numa relação dicotômica entreb “diáspora” e “israel”...” [?]

Caryn Aviv e David Shneer, *New Jews: The End of the Jewish Diaspora*, 2005

“um diaspórico [é] um judeu para quem autenticidade como judeu significa morar/residir na Diáspora e para quem a Diáspora representa a condição normal e o Sionismo a anormalidade.”

Philip Roth, *Operation Shylock*, 1993.

“E sobre Israel não voltamos a falar...”

Moacyr Scliar, *O Centenário no jardim*, 1980

POR NELSON H. VIEIRA

Questionar a centralidade de Israel como “A” pátria judaica *par excellence* e “O lugar” que salvará o povo judeu e o judaísmo de sua suposta extinção perpétua significaria um sacrilégio aos olhos de muitos judeus. Porém, é justamente o tema/argumentação/desafio central de Caryn Aviv e David Shneer no seu livro *Os Novos Judeus: O Fim da Diáspora Judaica* (2005), que visa a fornecer uma nova ótica, para eles um novo ‘mapa’, para entender o povo judeu na contemporaneidade. Normalmente esta visão serviria como mais um conceito acadêmico apresentado para teorizar sobre o significado de “pertencimento”. Na verdade, e para nossa surpresa, também representa um ponto de vista expresso por alguns israelenses que conhecemos na nossa viagem a Israel em 2010. Com esta experiência na Terra Santa, na qual percorremos o país de norte ao sul para estudar a atualidade política israelense, começamos a repensar o que significa a diáspora judaico-brasileira (e a norte-americana) neste contexto, sobretudo através da disciplina de literatura, junto com a ótica dos estudos culturais. Este estudo abordará uma interpretação concisa das questões relacionadas ao conceito do ‘novo judeu’ *vis-à-vis* e *versus* o da diáspora judaica no Brasil, pelo olhar de alguns escritores brasileiros de ascendência judaica. A nossa abordagem, por um lado, propõe compreender melhor o sentido de pertencimento (étnico e nacional), pátria, “homeland” para os judeus brasileiros, e, por outro lado, discutir a noção de identificação judaica transnacional, visto que estamos falando de diversos países onde residem muitos judeus.

Para apreciar o que a literatura pode nos oferecer em relação a perspectivas além de uma visão histórica ou sociológica, referimos ao ensaio “Women’s Time” [Tempo

de Mulheres], de Julia Kristeva. Segundo Kristeva, a literatura “revela certo conhecimento e, às vezes, a própria verdade sobre um universo de outro modo reprimido, noturno, secreto e inconsciente. É porque [a literatura] redobra/intensifica o contrato social ao expor o não-dito e o estranho, o incomum, o unheimlich”¹. Às palavras de Kristeva, adicionaríamos a observação que a literatura também cultiva o gênero da “fantasia” a fim de poder articular certas verdades, às vezes consideradas tabus. Através da literatura tentaremos entender, com relevância ao atual mundo transnacional e globalizante, o significado de pertencimento judaico.

Na sua crônica famosa, “Pertencer”, de 1968, Clarice Lispector conclui dizendo que “pertencer é viver”, que obviamente vai além de pertencer a uma pátria específica. No quarto parágrafo da crônica, Clarice observa: “Quem sabe se comecei a escrever tão cedo na vida porque, escrevendo, pelo menos eu pertencia um pouco a mim mesma” (151).

Estas palavras sugerem que pertencer significa mais um estado emocional ou mental do que estar ligado a um lugar. Mesmo quando Clarice reconhece que pertence à literatura brasileira, ela mantém a mesma linha de pensamento: “Sou feliz de pertencer à literatura brasileira por motivos que nada têm a ver com literatura, pois nem ao menos sou uma literata ou uma intelectual. Feliz apenas por ‘fazer parte’” (152). Metaforicamente, “fazer parte,” neste caso, serve para evocar como Clarice Lispector se orgulhava de pertencer afetivamente à cultura e à vida brasileira como mulher, escritora e cidadã.

A fim de compreender o que significa “pertencer” no nosso mundo de hoje onde o imaginário migrante

reina ou pelo menos se projeta, sobretudo no contexto de diásporas e pátrias/nações, resta saber se devemos repensar pertencimento em termos psicológicos e sociais, incluindo, mas também indo além do geográfico, isto é, além da dicotomia: pátria-diáspora?

Para realçar ainda mais este sentido menos concreto sobre pertencimento, citamos aqui uma das epígrafes do livro *New Jews* que vem do romance, *Giovanni's Room* (1956), escrito pelo autor negro norte-americano, James Baldwin: “Home is not a place, but simply an irrevocable condition.” [Lar não é um lugar, mas simplesmente uma condição irrevogável.] Se para Baldwin esta condição é inalterável, imutável ou inabalável, então o que significa lar ou pertencer para o “novo judeu” e para o judeu na Diáspora? É Israel? É o Brasil? É América do Norte? Ou todas estas três nações e mais?

No seu estudo, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (1997) [Rotas: Viagem e Tradução no Século Vinte Tardio], ao falar de diásporas e fronteiras, o antropólogo James Clifford constata:

“Sejam o que for as suas ideologias de pureza, culturas diaspóricas, na prática, nunca podem ser exclusivamente nacionalistas. Estão distribuídas por redes transnacionais construídas de conexões/lealdades múltiplas e codificam práticas de acomodação com, e também resistência à pátrias-hospitaleiras e as suas normas. Diáspora é diferente da experiência de viajar (apesar de funcionar pelo processo da viagem) porque não é temporária. Envolve moradia, manter comunidades, lares ou casas múltiplas longe da pátria. (...)

“O discurso diaspórico articula ou junta raízes e rotas para construir (...) espaços alternativos públicos, formas de consciência comunitária e solidariedade que mantêm identificações fora do espaço/tempo nacional, mas com a finalidade de funcionarem dentro, mas com diferença. (...) A história das comunidades da diáspora judaica demonstra acomodação seletiva com as formas políticas, culturais, comerciais, e cotidianas das sociedades hospitaleiras. (Geertz, 1997, p.251)

Esta citação longa serve para incentivar mais questões sobre diáspora e pertencimento porque Clifford está sugerindo que morar na diáspora significa uma forma de pertencimento ligada ao conceito de permanência. A observação de Clifford ganha mais significância quando se pensa nas novas gerações de judeus que nasceram na diáspora dos pais ou dos avós e cuja noção de nação ou pertencimento não está mais associada ao sentido de diáspora, mas sim à pátria em que são cidadãos nativos. Nesta linha, e ao discutir o conceito de transnacionalidade e pertencimento num mundo mais móvel, Clifford nota como pessoas globais não moram “na diáspora”, dado que gente global não reside nem “em casa” nem “no exílio.” Para gente globalizada/globalizante, lar é um conceito em constante estado de mudança.² Esta última observação coaduna mais com o argumento sobre o ‘Novo Judeu’ de múltiplas pátrias apresentado por Aviv e Shneer. Porém, o que é que a literatura brasileira manifesta em relação a pertencer e ser judeu no Brasil?

Um dos objetivos principais apresentado por Aviv e Shneer em *New Jews* se assenta na ideia que “Pertencer/lar é onde pessoas manifestam identidade e intimidade” (Aviv e Schneer, 2005, P. 23) numa linguagem associada ao que eles chamam “judeus globais.” O seu estudo delinea:

Os modos pelos quais os judeus hoje em dia moldam as suas identidades, não como sujeitos diaspóricos, sem lar ou exilados, mas como gente enraizada em e ligada a lugares particulares. Estas raízes definem como os novos judeus se identificam e encarnam/enfrentam o mundo e também como os novos judeus cruzam muitas fronteiras/lugares como parte do processo da formação identitária comunal” (Aviv e Schneer, 2005, P. 19).

Ao questionar a centralidade de Israel pelo prisma da geografia, cultura e memória judaicas, Aviv e Shneer desejam “intelectualmente ir além da terminologia da ‘diáspora’ como uma maneira de explicar a identidade coletiva e pós-moderna, porque tal conceituação reforça noções de centros e periferias e enfatiza a mobilidade sem raízes, frequentemente à custa de pertencer e se-enraizar” (Aviv e Schneer, 2005, P.23). Eles desenfazem o conceito de “diáspora” porque conota impotência, enquanto o conceito de “pátria” conota poder. E para eles, poder no mundo judaico—cultural, político, econômico—flui em muitas direções para e de diversos lugares (Aviv e Schneer, 2005, P. 20). Para estes pesquisadores, neste momento pós-sionista, pós-soviético e pós-liquefação cultural norte-americana, é imprescindível reconhecer os judeus como globais em vez de pensá-los como diaspóricos ou israelenses. Aviv e Shneer acreditam que “a ênfase dicotômica “na ‘diáspora’ e em “Israel’ tem impedido muitos judeus de investigarem a diversidade complexa da experiência judaica (...). Em vez de escrever sobre ansiedades relacionadas a deslocamento, violência e o malogro dos judeus de se manterem firmes e unificados, escrevemos sobre as raízes implantadas dos judeus em lugares onde residem e sobre a sua capacidade de se locomoverem pelo mundo porque eles desejam viajar...” (Aviv e Schneer, 2005, P. xvi).

Perante esta imagem do “Novo Judeu,” pretendemos entender o que escritores brasileiros de ascendência judaica pensam sobre a sua existência como brasileiros e judeus. Nossa abordagem incluirá escritores judeus da “velha geração”, dos anos 50 a 80, junto com os da “nova geração”, a partir dos anos 90 até os nossos dias. Porém, antes de entrar naquela análise e discussão, vale a pena fazer uma referência bastante relevante a um romance do escritor norte-americano, Philip Roth, hoje em dia o mais conceituado escritor judaico na literatura contemporânea dos EUA.

No seu romance *Operation Shylock* (1993), Roth aborda o assunto da identidade incerta, perguntando quem é judeu? Quem é o verdadeiro judeu? Num episódio do romance, um detetive do Mossad, O Instituto de Inteligência e Operações Especiais de Israel, referindo-se a todos os judeus, insiste para o protagonista, que se chama Philip Roth: “dentro de cada judeu existe uma horda de judeus”, [o judeu sendo] “um amontoamento de três mil anos de fragmentos espelhados” (Roth,

1993, p.334). Neste romance bastante humorístico, mas altamente irônico, também existe outro protagonista, Philp Roth II, o sócia de PR, que inventou o Diasporismo, um movimento baseado em três princípios audaciosos: (1) Israel representa a maior ameaça para a sobrevivência dos judeus desde o fim da Segunda Guerra Mundial; (2) é a hora de regressar à Europa, para o judaísmo ancestral europeu, onde, pelo menos para os asquenazes, existia, ao lado dos cristãos europeus, tudo que era culturalmente identificado como judaico; e (3) Israel, então, com a sua população reduzida e o seu território reduzido às fronteiras de 1948, este povo com suas origens em terras islâmicas, poderia viver em paz e harmonia ao lado de seus vizinhos árabes (Daleski, 92).

Depois da morte de Philip Roth II, o protagonista PR, que não se identifica nada com Israel, regressa a Nova York, onde mora e comenta que o seu território (EUA) tem produzido judeus que “tem nas suas cabeças uma maneira de serem judeus como ninguém na nossa história tri-milenar nunca ousou ser: falando e pensando em inglês americano, somente em inglês americano, com toda a apostasia/abjuração que poderia vir” (Roth, 1993, p 312). A questão sobre a identidade judaica suscitada neste romance incita outras perguntas além desta narrativa paródica, uma sendo, no nosso caso, a situação e identidade dos judeus no Brasil e como a literatura manifesta sentidos sobre pertencimento. Noutras palavras, existe um modo diferente para expressar como ser judeu no Brasil?

No site popular do jornal ALEF (Ano 16, Edição 1.584, 1 de junho de 2011), para celebrar o “Dia de Jerusalém,” no primeiro de junho, apareceu uma mensagem especial de Nir Barkat, prefeito de Jerusalém, intitulada, “Ser um hierosolimitano é orgulhar-se”, elogiando as mil maravilhas da sua cidade. No site, antes desta mensagem, foi colocada, como epígrafe, esta citação dos Salmos 137: 5-6:

“Yom Yerushalaim” – “Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém,/que a minha mão direita esqueça a sua destreza./Apegue-se a minha língua ao céu da boca, se não me lembrar/ de ti, se não colocar Jerusalém acima da minha maior alegria.”

Além de vir de um site comunitário, esta mensagem e citação servem como representativo da história contínua da identificação transnacional dos judeus, sobretudo nos níveis populares e institucionais. No mesmo jornal aparece outra mensagem da WIZO-Rio (Organização Internacional Sionista de Mulheres) que, ao também elogiar o dia de Jerusalém, a cultura israelita e o trabalho da WIZO, faz o seguinte comentário:

“A seriedade deste trabalho [da WIZO] colabora para divulgar e elevar o bom nome da Organização, ímpar em qualidade, presente e atuante há mais de 90 anos no mundo, e há 85 anos no nosso país, onde teve suas raízes fincadas na cidade do Rio de Janeiro, através das saudosas e abençoadas mãos de Scylla Schneider.”

Esta devoção a Israel se manifesta puramente no popular, no cultural e no institucional? O que significa a declaração popular — “No próximo ano em Jerusalém.”?

Representa um verdadeiro compromisso político com Israel? Um regresso à Pátria Judaica? Aliyá? Uma ligação cultural? Ou uma evocação turística? No seu artigo “Next Year in Jerusalem?”, Richard Shusterman reconhece que esta pergunta servia nos anos 60 e 70 como um sonho de regresso bastante realista e idealista e que, hoje em dia, por causa do indivíduo (judeu ou não) ser composto de múltiplas contingências sociais e políticas, este sonho já não pode facilmente funcionar no nível mítico/idealista ou pragmático. Shusterman conclui que a escolha (para regressar) “is as contingent and as variable as our (Jewish?) selves” (Shusterman, p.307). [tão contingente e variável quanto nossos seres (judaicos?)].

A literatura brasileira de expressão judaica se afirma cada vez mais no mapa literário do Brasil. Na época moderna, existem publicações de ficções memorialistas e narrativas históricas desde os anos 40 sobre a imigração e a presença judaica no Brasil, exemplificados pelo romance memorialista, *Numa clara manhã de Abril* (1940), de Marcos Iolovitch e *No exílio* (1948), o romance semi-autobiográfico, por Elisa Lispector. Porém, a moderna literatura brasileira, na ficção de expressão judaica começou, segundo o crítico Jacó Guinsburg, em 1956 com *Contos do imigrante* de Samuel Rawet, que “caracteriza de jure o aparecimento deste tópico na nossa literatura” (Guinsburg, 1984, p.8). Samuel Rawet (1929-84) foi um imigrante polonês que desde 1936 passou a maior parte da sua vida no Brasil. Esta coletânea seminal é reconhecida hoje em dia como o início da expressão literária e referencialmente judaica no Brasil, um começo relativamente tardio se consideramos *Los gauchos judíos*, de Alberto Guerchunoff, publicado na Argentina em 1910. Apesar disto, para um país com aproximadamente 100.000 judeus no início do século XXI, a expressão judaica brasileira consta de uma produção literária cada vez maior e mais dinâmica de destacáveis nomes começando com Samuel Rawet, Clarice Lispector, Elisa Lispector, Moacyr Scliar, Bernardo Ajzenberg, Cíntia Moscovich e de jovens escritores como Tatiana Salem Levy, Ronaldo Wrobel, Michel Laub, Leandro Sarmatz, Adriana Armony, Flávio Izhaki, Michel Melamed, e Luisa Geisler, entre muitos outros.³ Na maior parte dos casos, esta literatura das duas gerações trata de temas como assimilação, alienação, alteridade, deslocamento, perda, memória, pertencimento, identidade, ausência, preconceito, o Holocausto e diferença cultural, temas associados à existência diaspórica ou comunitária cultural de conflitos angustiosos, mas também de momentos harmoniosos e humorísticos. Desde os anos 90, esta literatura evoca, cada vez mais, o conceito de dupla identidade junto com um enfoque sobre o eu e o outro, i.e., a questão da ética perante a alteridade social. Sobretudo, os jovens escritores judeus brasileiros, quase todos nativos do Brasil, oferecem um olhar que indubitavelmente ultrapassa a dicotomia Israel e Diáspora.

Assim, para o nosso caso, resta saber se isto evidencia uma identificação transnacional como a do ‘novo judeu’ de múltiplas pátrias nas comunidades e na literatura judaicas do Brasil ou se é a visão diaspórica que predomina? Ou estaria emergindo outro tipo de identificação? E como? Para responder a estas perguntas vamos referir concisamente a diversos autores, alguns

mencionados acima, começando com Samuel Rawet da ‘velha’ geração e outros, mas também abordando as ideias e as imagens manifestadas nas narrativas da “nova geração”.

Considerando a época dos anos 30 e 40 e a sua experiência como imigrante, Samuel Rawet produziu uma obra fincada na experiência diaspórica, muitas vezes caracterizada pela marginalização social em termos psicológicos de diversas experiências do judeu diaspórico, visto por Aviv e Shneer como conceito negativo por causa da ênfase no processo de deslocamento, alienação e diferença. Como Rawet disse numa entrevista em 1971, “toda a minha obra é influenciada pela minha formação” (entrevista com Ronaldo Conde). E a maior parte da sua coletânea seminal, *Contos do imigrante*, evoca a experiência diaspórica e sobretudo o sentimento de alienação e “a mútua solidão dos marginais”. A obra de Rawet também manifesta o seu compromisso intelectual com a cultura e pensamento judaicos, por exemplo, filósofos como Martin Buber e escritores como Kafka,; porém, o seu enfoque dramático na maior parte das vezes se situa quase sempre no Brasil, com umas poucas exceções em Portugal e Israel (ver os contos, “Lisboa à noite” e “Johny Golem” da coletânea, *O terreno de uma polegada quadrada*, 1969).

Apesar de certos comentários sobre a posição de ele ser antisemita porque brigou com alguns judeus da comunidade judaica no Brasil, Rawet, homossexual e mais tarde esquizofrênico, sofreu então várias formas de ostracismo social. Contudo como ele disse: “Sou judeu, imigrante, vim menino para cá. Mas não sou uma figura arquetípica, genérica, do judeu. E sim a figura concreta de alguns judeus... Mais tarde surgiu uma figura que me absorveu e que me absorve ainda agora...o vagabundo... diferente do marginal.” Não acreditamos que a sua referência literária do judeu como “viajante caminhando pelo mundo” possa ser simplesmente associada à mobilidade do “novo judeu” caracterizada por Aviv e Shneer, mas sim à história dos judeus e à imagem iconográfica do Judeu Errante. Sem poder entrar em mais detalhes aqui sobre Rawet e a sua obra, é interessante notar a alusão que ele faz a Israel noutra entrevista em que ele declara clamorosamente a sua ira contra o sentido de hegemonia e chauvinismo manifestado por algumas figuras da comunidade judaica no Brasil: “Hoje não sei distinguir bem o ‘nazismo alemão’ e o ‘nazismo judaico’. Creio que o Estado de Israel vai se encarregar de algumas exposições no futuro. (Há notícias recentes de mercenários israelenses na União Sul-Africana)”. Declaradas no fim dos anos setenta, as palavras de Rawet revelam uma crítica política perante Israel, porém, uma declaração oriunda do ponto de vista de um judeu com os pés fincados na terra brasileira.

No romance semi-autobiográfico, *No exílio* (1948), de Elisa Lispector, irmã de Clarice, a história trata de uma família, refugiada dos pogroms da Ucrânia, muito semelhante à sua própria família, que se instalou no Brasil. Tematicamente, a narrativa trata de morte e nascimento, inclusive o nascimento do Estado de Israel, celebrado no romance (no ano de sua publicação), junto com o renascimento da família, fazendo uma nova vida no Brasil e também o renascer da filha mais velha em termos da sua identificação como mulher independente.

Assim, o leitor pode observar a forte identificação histórica e política com Israel mas sempre do ponto de vista da vida judaica no Brasil, o novo lar ao qual a família imigrante pertence.

Com Clarice Lispector já desenvolvemos em outros estudos a nossa interpretação dos elementos judaicos de sua obra (VIEIRA, 1995). Sempre velada por temas universais e não etnicamente orientados, a estética clariceana se focalizou sobre o interior do ser humano, mas também através de uma ótica bíblica, mística, retórica e evocativa do pensamento judaico. No seu caso, os seus protagonistas residem e pertencem a um mundo brasileiro, se engalfinhando com os percalços da sociedade e cultura locais, mas semelhantes mesmo quando o local não é o Brasil, como no conto “Miss Algrave.” Acima de tudo, Clarice Lispector é uma escritora brasileira, mas com veladas evocações literárias da sua herança judaica.

Com o paulista Eliezer Levine, nascido em 1930 na colônia Baron Hirsch, no Brasil, mas depois deslocado aos cinco anos com a família para São Paulo, temos um cronista, romancista e contista que geralmente retrata as vivências dos judeus no bairro do Bom Retiro. Do romance *Bom Retiro: O bairro da minha infância* (1972) a *Adeus, Ioss!* (1994), Levine consegue dramatizar o sentido étnico de alteridade, mas também a sensação de identidade dupla—judeu e brasileiro. Algumas das suas narrativas tratam da ubiquidade dos judeus no mundo, como os de Nova York, mas, de novo, temos principalmente a visão da comunidade judaica do Brasil.

Como autor judeu e brasileiro de mais de 80 títulos, Moacyr Scliar atuou peripática e transnacionalmente em suas andanças geográficas e literárias por “terras” judaicas e não-judaicas. Porém, até que ponto existe uma visão transnacional da diáspora judaico-brasileira através da obra de Moacyr Scliar, consagrado como o escritor judaico par excellence do Brasil? Ademais, levaremos em conta que a primeira parte da sua produção, sobretudo dos anos 70, coincidiu com a atuação sionista que, pós-independência, em princípio valorizava uma visão israelita de regresso (fazer *aliyá*), ao lado da diaspórica. E a segunda parte mais recente da sua obra coincidiu com as mudanças da história contemporânea de Israel e sobretudo com a redemocratização do Brasil desde 1985. Dada esta evolução na sua obra, os judeus brasileiros se identificam ou se relacionam com Israel e/ou com outros judeus dentro e fora do Brasil? Em outras palavras, da situação dos judeus no Brasil, qual predomina, a ótica do “Novo Judeu,” a da Diáspora, ou a de Pátria em termos culturais e literários?

Desde os seus primeiros livros notáveis, publicados durante a década de 70, Moacyr Scliar começou a incorporar figuras e temas judaicos em obras como *A guerra no Bom Fim* (1972) e *O exército de um homem só* (1979). Com *A guerra no Bom Fim*, MS aborda abertamente o conceito de pertencimento étnico através de uma história gauchesca num bairro judeu na cidade de Porto Alegre, de um Brasil de 1943, durante a Segunda Guerra Mundial. Do ponto de vista fantasioso do menino Joel, que sonha em atacar aviões nazistas, o enredo, no registro alegórico, também evoca a “guerra” ou a guerrilha da esquerda brasileira dos anos 70 contra a ditadura militar.

Com alusões *chagalescas*, como a de um violinista no telhado tocando “A Idische Mama”, e túneis imaginários ligando Bom Fim com Israel e a Rússia (terra natal dos pais de Joel), a narrativa delinea certa identificação transnacional judaica através da arte e cultura de um Marc Chagall e sobretudo por “um imenso inconsciente coletivo,” (Morganti, 1985, p.13), dramatizado pelas histórias de imigrantes judeus contadas pela família de Joel, em que lembranças da perseguição contra os judeus despertaram etnicamente um compromisso “patriota” e ideológico com todos os judeus do mundo.

Ao considerar toda a obra de Moacyr Scliar, o seu romance alegórico, *O centauro no jardim* (1980), é consagrado como uma das suas melhores narrativas. Para nós, o romance, com uma estrutura baseada na história nacional e ligada à vida do herói Guedali Tartakovsky, um centauro judeu, já aponta para a futura direção política e cultural de um Brasil a caminho da democratização. Então, de novo, observamos o enfoque interno nacional, mas não necessariamente nacionalista. O romance aborda questões de assimilação, normalidade, antissemitismo, judaísmo e sobretudo diferença metaforizada pelo fato de Guedali ser sim judeu, mas por cima ser também centauro: “ai, mãe, ai, pai, eu queria tanto ser gente, eu queria tanto ser normal” (p.61). Na sua procura de uma identidade centauresca, Guedali estuda concisamente o Talmud, a Bíblia, a história milenar judaica, lendas bíblicas, e outras literaturas, mas não encontra exemplos para explicar sua hibridez biológica. É durante esta procura que Guedali fala de grandes figuras judaicas, como Moisés, Maimônides, Marx, Freud, Scholem Aleichem, e outros da coletividade cultural judaica. Todavia, quando ele pensa em ir a Israel, elogiado largamente pelo seu pai, ele fantasia sobre a Terra Prometida usando imagens clichês de Israel, porém, num tom repleto de humor judaico:

Meu pai estava entusiasmado com o novo Estado: em Israel, explicava, vêm judeus de todo o mundo, judeus brancos da Europa, judeus pretos da África, judeus da Índia, isto sem falar nos beduínos com seus camelos (...)

Por que não ir para Israel? Num país de gente tão estranha—e, ainda por cima, em guerra—eu certamente não chamaria atenção. (...) E caso não morresse [na Guerra], poderia viver depois num kibutz. Eu, que conhecia tão bem a vida numa fazenda, teria muito a fazer ali. Trabalhador dedicado, os membros do kibutz terminariam por me aceitar; numa nova sociedade há lugar para todos, mesmo os de patas de cavalo. (p.59)

Como era de esperar, o projeto de ir para Israel afunda por seus pais desejarem cuidar dele e protegê-lo. “E sobre Israel não voltamos a falar” (p.60). De novo encontramos referências transnacionais, mas estas servem como papel secundário ao tema central, de um centauro judeu tentando pertencer abertamente ao Brasil. Assim, este enredo dá espaço para MS investigar as repercussões da alteridade cultural dentro da nação brasileira.

Sem poder falar extensivamente aqui do seu papel como grande contista, para este gênero, MS compôs um conto, uma obra-prima em si, “Na minha suja cabeça, o Holocausto” da coletânea *O olho*

enigmático (1986), que foi inovador no seu tratamento do impacto latente e transnacional do Holocausto num país latino-americano como o Brasil. O assunto do Holocausto também continua a ser registrado por muitos escritores da nova geração⁴, como “testemunhas através da memória dos seus parentes” e então sobreviventes de um trauma inviolável, que no caso do conto de Scliar se manifesta na psique e no corpo do filho de um sobrevivente. Este tópico transcende fronteiras, diásporas e pátrias e por si serve como uma experiência judaica que faz parte de uma identidade transnacional, porém, associada a um passado que não gera necessariamente mobilidade cultural ou incentiva uma cidadania múltipla no presente. Mesmo assim, como componente de um momento trágico da experiência judaica, merece atenção porque é um tema relevante às duas gerações de escritores judaicos no Brasil.

Como já sugerimos, sentir a dualidade étnica é também aparente naqueles escritores entre a velha e a mais nova gerações, como Cíntia Moscovich (1958) que, na sua coletânea *O reino das cebolas* (1996), delinea dramaticamente as percepções nítidas do ponto de vista étnico em que os seus personagens lidam com a realidade de duas existências—a brasileira e a judaica. No seu conto, “Capitão Birobidjan,” da coletânea *Anotações durante o incêndio* (2000), uma narrativa em homenagem ao romance de Moacyr Scliar, *O exército de um homem só* (1983), sobre um judeu radical com sonhos revolucionários impotentes, Moscovich evoca o personagem de Scliar como representativo de muitos judeus pioneiros que desejavam encontrar “o caminho para a construção de uma nova sociedade” (97). Porém, neste caso, o personagem de CM acaba montando uma “Construtora” porque “ele só queria um lugar digno para os trabalhadores judeus, os ‘companheiros’, que seriam felizes para sempre naquele lugar chamado Nova Birobidjan” (98). Outra vez, a lente imigrante é virada para o Brasil, um sonho pragmático e realizável para estabelecer um lar permanente no Novo Mundo apesar da imagem ser evocativa de um passado do Velho Mundo.

Sendo representante da ‘entre’ geração nascida no Brasil, como Bernardo Ajzenberg (1959), e outros, Moscovich continua a sublinhar o enfoque diaspórico, mas nem sempre do ponto de vista problemático. As histórias comoventes e cômicas de Cíntia Moscovich revelam, apesar de tensões culturais, certa maleabilidade sociocultural, quase multicultural. Por outro lado, em Bernardo Ajzenberg ainda vigora o elemento da incerteza identitária, como no seu romance *Goldstein & Camargo* (1994), sobre um judeu que, numa cidade multi-étnica como São Paulo, começa a se desagregar psicologicamente por causa das tensões sofridas pelo processo da assimilação étnica, das relações intergeracionais e do auto-ódio:

(...) a adaptação dos Goldsteins aqui, o crescimento dos filhos e netos, foram acompanhados naturalmente de um processo de assimilação à vida “nacional”, (...) de integração aos não-judeus e de descalcificação da sua identidade judaica, (...) uma identidade cada vez mais difícil de ser estabelecida, cada vez mais transformada numa categoria psicológica e não social. (...) Ser judeu,

por exemplo. O que significa isso para Goldstein? Provavelmente pouco mais do que carregar nas costas, sem consciência, uma melancolia, tão pesada e tão presente quanto um casco para uma tartaruga. (76)

Aqui a marginalização ou o desajustamento interior ainda evidenciam fraturas sócio-psíquicas associadas ao drama da imigração, apesar de uma assimilação cultural da parte dos pais parecer aparentemente perfeita também nos filhos. Surge então o eterno dilema identitário que reaparece mesmo com os escritores ainda mais jovens, da nova geração judaica, mas com um enfoque diferente, menos fatalista e mais aberto como vamos ilustrar agora. Ao mesmo tempo, temos que sublinhar que talvez a grande ponte temática transnacional entre as duas gerações ainda se baseia nos temas do Holocausto e na identidade pessoal como exemplificado no conto de Scliar.

Assim, evidencia-se a penetração e manifestação do impacto do Holocausto nas identidades e nas personagens de alguns escritores jovens como Michel Laub e Leandro Samartz entre outros, porém, com um tratamento diversificado e quase sempre dirigido à formação da identidade pessoal de personagens judeus e brasileiros lidando com as suas existências no Brasil. Nesta linha, o romance *Diário da queda* (2011) do escritor gaúcho Michel Laub talvez seja atualmente a narrativa mais significativa que transmite visceralmente o legado emocional e transnacional judaico que o Holocausto suscitou em termos de ostracismo, preconceito, repressão, negação, tragédia, dor, trauma, e a reparação possível. Também este romance serve como ilustração de como se pode integrar diversas experiências culturais do passado e de outras terras ou culturas num novo espaço, que não seja mais uma simples continuação diaspórica do passado ou de outros locais, mas sim uma nova existência própria e singular. Neste exemplo do romance de Laub também emerge a preocupação ética com o ostracismo do Outro, seja por algum motivo étnico ou econômico (classe).

Narrado principalmente pelo neto de um sobrevivente, um avô distante, possivelmente um suicida como Primo Levi, o romance evoca três gerações de judeus no Brasil. Porém, ao contrário do escritor italiano, o avô/sobrevivente, segundo o seu neto/narrador, apaga o seu passado traumático europeu escrevendo cadernos de memórias em que Auschwitz nunca figura ou como o neto/narrador comenta: “As memórias do meu avô podem ser resumidas na frase como o mundo deveria ser e daria até para dizer que as do meu pai são algo do tipo como as coisas foram de fato, ...” (p.146). Os cadernos do seu avô somente frisam a sua experiência no Brasil como se esta fosse uma existência paradisíaca tropical, sem problemas. Os cadernos representam uma mentira ou sublimação contínuas, talvez, momentaneamente consoladoras, mas que perturbam o neto e também o seu próprio pai, que faz o oposto, i.e., enfatiza constantemente a violência, a crueldade e a injustiça associadas ao passado, ao Holocausto. Ironicamente, quando o filho começa a finalmente perceber o sentido da sua formação e herança cultural, o seu pai, que fez o resgate daquele passado horrendo, começa a sofrer de Alzheimer, apagando involuntária, mas

permanentemente o passado da sua memória.

O título do romance se refere a uma queda física de um colega *goy*, João, provocada pelo narrador adolescente e seus colegas judeus por instintos de preconceito e maldade. João, o *goy*, de uma família classe média baixa, que só consegue enviar o seu filho a uma boa escola (judaica) por este ser inteligente e bolsista, é o único não-judeu na escola. Seriamente machucado, o *goy* João leva meses para ser restabelecido fisicamente e por sentimento de culpa ou outros motivos, o narrador começa a fazer amizade com o *goy*. Quando o narrador muda de uma escola judaica para outra onde ele é o Outro, resurge o elemento do mal em que ele agora é vitimizado: “alguém olhou para mim e falou de dinheiro e de uma conspiração de ratos que infestam as casas desde a Idade Antiga e espalham a discórdia e o ódio entre as pessoas de bem” (p.72). Como símbolo do mal inerente ao ser humano, a discriminação e a queda resultante do *goy* evocam outras quedas, como as do narrador (alcóolatra, divorciado), do avô e do pai, quedas sofridas ou causadas indiretamente pelo trauma do Holocausto, que é testemunhado memorialisticamente pelo neto/narrador do avô através dos cadernos do seu pai, filho do sobrevivente. Como narrador adulto, com três casamentos, mais o alcoolismo, ele é psicologicamente confuso, porém, o processo da escrita da história dele e a da sua família acaba contribuindo para a aceitação das contradições e da “inviabilidade da experiência humana em todos os tempos e lugares,” um mantra repetido pelo narrador inúmeras vezes no decorrer da narrativa a fim de conduzir o seu pensamento.

Para poder “ir adiante” na sua vida, o narrador no fim da sua narrativa diz: “e se é impossível falar sobre os dois [avô e pai] sem ter de também firmar uma posição a respeito, o fato é que desde o início escrevo este texto como justificativa para essa posição” (p.146). Com o seu enfoque sobre o impacto do Holocausto nas vidas de uma família judaica residindo no Brasil e nos eventos colaterais que suscitam preconceitos, percepção e uma eventual reparação, esta narrativa de Michel Laub corajosamente não foge dos tabus e das discriminações, frequentemente manifestados pela diferença étnica ou cultural. Por cima, ela significa um passo para “ir adiante” com uma cultura diferente num país nacionalista, mas composto de muitas diferenças. O romance de Michel Laub cristaliza o sentimento inabalável de pertencer ao Brasil por parte do seu narrador e ao mesmo tempo confirma a continuidade da cultura e expressão da cultura judaica no Brasil neste novo século.

Em conclusão, se pertencer ao Brasil emerge como o fator mais saliente nas narrativas de expressão judaica, isto não significa a rejeição da cultura étnica, mas sim uma nova maneira de abordar e articular esta herança. Mesmo com uma narradora que, por causa da migração complexa da sua família, questiona qual é a sua terra, como no caso da protagonista do romance *A chave da casa* (2007,) por Tatiana Helena Salem Levy, ela reconhece, afinal, que pertence ao Brasil. Ao traçar as origens transnacionais turcas e sefarditas da família, a narradora nascida em Portugal, mas vinda ao Brasil quando bebê, acaba reconhecendo o seu percurso transnacional como a chave que abriu o seu sentido de identidade pessoal, mas fincada no Brasil.

A continuação da cultura judaica entre a nova geração se manifesta de diversas maneiras como no conto midrash de Flávio Izhaki, “A última noite” (Armony e Levy, 2010) que questiona a intenção de Deus perante a tragédia de Massada. Respeitando o nome impronunciável do divino, representado na narrativa com um ponto “.”, o autor reescreve (midrash)ticamente, com interrogações e imaginação, a história de Massada antes do ataque final dos romanos, a fim de entender este momento bíblico na cultura judaica e também a identidade pessoal do narrador, mas simultaneamente para manifestar através do inquérito pessoal do narrador uma forma de pertencer à cultura judaica: “Sobreviveremos para contar” (p.82).

Segundo as narrativas dos escritores judeus brasileiros aqui apresentados, parece que o paradigma do ‘novo judeu’ de múltiplas pátrias não é necessariamente o modelo predominante. Ser judeu e pertencer dependem de um conceito de pertencimento que manifeste um estado ontológico, que pode ser articulado através de experiências históricas, geográficas, culturais, étnicas, ou pessoais, mas que não se restringem à fronteiras como as de Israel ou negativamente às da diáspora. Pertencer para o escritor judeu brasileiro, como demonstram estas narrativas, significa pertencer emocional e culturalmente à pátria brasileira, reconhecendo as contingências sociais e pessoais do indivíduo. Como nos disse Clarice Lispector: “Pertencer é viver.”

RESUMO

Este estudo fornece uma interpretação das questões sobre o conceito do ‘novo judeu’ de múltiplas pátrias (segundo Aviv & Shneer) vis-à-vis o da diáspora judaica no Brasil pelo olhar de alguns escritores brasileiros de ascendência judaica. Trata-se de narrativas ficcionais com a finalidade de compreender melhor o sentido de pertencimento (étnico e nacional) e pátria/“homeland” para os judeus brasileiros e também de definir a noção de identificação judaica transnacional. Seguindo a definição de ‘diáspora’ da perspectiva do antropólogo James Clifford, o ensaio compara a visão diaspórica e a identidade judaica manifestadas num romance judaico do norteamericano Philip Roth e numa série de narrativas brasileiras escritas por Samuel Rawet, Moacyr Scliar, Elisa Lispector, Clarice Lispector, Bernardo Ajzenberg, Cíntia Moscovich, Michel Laub, e Tatiana Salem Levy, entre outros. Nota-se que na escrita judaica brasileira a identificação judaica com o Brasil predomina sobre a transnacional e a centralidade de Israel visto como A pátria para todos os judeus.

Palavras-chave: Exílio, Edward Said, Identidade

ABSTRACT

This study provides an interpretation of several issues related to the concept of the “New Jew” of multiple homelands (according to Aviv & Shneer) vis-à-vis that of the Jewish Diaspora in Brazil through the lens of some Brazilian writers of Jewish ancestry. Treated here will be fictional narratives with the aim

of better understanding the meaning of belongingness (ethnic and national) and nation/homeland for Brazilian Jews as well as to define the notion of transnational Jewish identification. Following anthropologist James Clifford’s perspective on “diaspora,” the essay compares diasporic vision and Jewish identity manifested in one Jewish novel by the North American Philip Roth with a series of Brazilian Jewish narratives written by Samuel Rawet, Moacyr Scliar, Elisa Lispector, Clarice Lispector, Bernardo Ajzenberg, Cíntia Moscovich, Michel Laub, e Tatiana Salem Levy, among others. It is notable that in Jewish Brazilian writing, Jewish identity with Brazil predominates over the transnational and the centrality of Israel seen as The homeland for all Jews.

Keywords: Exile, Edward W. Said – National Identity.

NOTAS

1 Julia Kristeva continua defendendo o papel da literatura perante os imperativos das normas sociais, sugerindo que esta forma de expressão constrói um jogo, um espaço fantasioso e prazeroso, perante a ordem abstrata e frustrante de signos sociais, isto é, as palavras da comunicação diária. Julia Kristeva articula esta perspectiva no seu ensaio seminal, “Women’s Time” (1979).

2 Aviv e Shneer referem a esta declaração de James Clifford e ao seu interesse por movimento, mobilidade, fronteiras, e fluidez no contexto do transnacionalismo, no seu livro *New Jews*, p. 18. [A tradução para o português de textos e citações originalmente escritos e publicados em inglês é obra do autor deste estudo, Nelson H. Vieira].

3 Para ter uma ideia do desenvolvimento crescente da produção literária de expressão judaica no Brasil, ver a recente antologia de Nelson H. Vieira, *Contemporary Jewish Writing in Brazil: An Anthology* (2009). Esta coletânea de vinte e tantas vozes, representa apenas uma seleção subjetiva e não compreensiva de autores brasileiros de ascendência judaica. E recentemente, julho de 2012, a Granta Magazine lançou no FLIP, *Os 20 Melhores Jovens Escritores Brasileiros*, uma antologia em português de vinte escritores contemporâneos brasileiros, cinco dos quais são da ascendência judaica, a maioria destes, tratando de assuntos judaicos na sua ficção e poesia. Outra fonte para identificar jovens escritores judaicos da nova geração/safra judaica se encontra na antologia, *Primos: histórias da herança árabe e judaica* (2010) organizada por Adriana Armony e Tatiana Salem Levy.

4 Ver a coletânea de poemas de Leandro Sarmatz, *Logocausto* (2010) em que o jovem autor gaúcho atribui a gradual obliteração do ídiche à eliminação de milhões de judeus durante Holocausto.

BIBLIOGRAFIA

- ARMORY, Adriana e LEVY, Tatiana Salem (Orgs). *Primos: histórias da herança árabe e judaica*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- Ajzenberg, Bernardo. *Goldstein & Camargo*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1994.
- AVIV, Caryn and SHNEER David. *New Jews: The End of the Jewish Diaspora*. New York: New York University Press, 2005.
- BUDICK, Emily Miller (Ed). *Ideology and Jewish Identity in Israeli and American Literature*. Albany: State University of New York Press, 2001.

CLIFFORDI, James, "Diasporas" *Cultural Anthropology* 9 (3) (1994): 303.

----- . *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

CONDE, Ronaldo, "A necessidade de escrever contos". *Correio da Manhã*. Anexo, 7 December 1971, s. p.

CONY, Carlos Heitor. *Pessach: A travessia*. 2nd ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

DALESKI, H.M., "Philip Roth's To Jerusalem and Back" in Budick, Emily Miller, ed. *Ideology*: 79-94.

GUINSBURG, Jacó, "Os imigrantes." *Shalom* (Setembro 1984): 8-10.

IZHAKI, Flávio, "A última noite", Armony e Levy, Primos: 2010, pp.71-82.

KRISTEVA, Julia, "Women's Time," Alce Jardine & Harry Blake, trans. , em Toril Moi, ed. *The Kristeva Reader*, New York: Columbia University Press, 1986: 187-213.

LAUB, Michel. *Diário da queda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LEVINE, Eliezer. *Bom Retiro: O bairro da minha infância*. São Paulo: Martins, 1972.

----- . *Adeus Iossol*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.

LEVY, Tatiana Salem. *A chave da casa*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

LISPECTOR, Clarice. "Pertencer", *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984: 151-153.

LISPECTOR, Elisa. *No exílio*. 2nd ed. Brasília: EBRASA, 1971 (1st. 1948)

MORGANTI, Vera Regina, ed. Moacyr Sciar: *Autores gaúchos*, vol. 9. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1985.

MOSCOVICH, Cíntia. *O reino das cebolas*. Porto Alegre: Prefeitura Municipal de Porto Alegre/Fumproarte/Mercado Aberto, 1996.

----- . *Anotações durante o incêndio*. Porto Alegre: L&PM, 2000.

RAWET, Samuel. *Contos do imigrante*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1972.

ROTH, Philip. *Operation Shylock*. New York: Simon & Schuster, 1993.

SCLIAR, Moacyr. *A guerra no Bom Fim*. Porto Alegre: L&PM, 1981.

----- . "Na minha suja caebeça, o Holocausto," *O olho enigmático*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.

----- . *O centauro no jardim*. Porto Alegre: L&PM, 1983.

----- . *O exército de um homem só*. Porto Alegre: L&PM, 1983.

SHACKED, Gershon, "Contemporary Israeli Literature and the Subject of Fiction: From Nationhood to the Self", *Budick, Emily Miller*, ed. *Ideology and Jewish Identity*: 95-113.

SHUSTERMAN, Richar, "Next Year in Jerusalem? Postmodern Jewish Identity and the Myth of Return" in David Theo Goldberg and Michael Krausz, eds. In: *Jewish Identity*. Philadelphia: Temple University Press, 1993: 291-308.

VIEIRA, Nelson H. , ed. & trans. *Contemporary Jewish Writing in Brazil: An Anthology*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009.

----- . *Jewish Voices in Brazilian Literature: A Prophetic Discourse of Alterity*. Gainesville: University Press of Florida, 1995.

Ficção e Shoah, é possível?

POR JAQUES FUX

Introdução

O que é ficção? Como testemunhar a Shoah através da literatura? Quais os limites e os problemas do testemunho? Verdade, busca pelo 'real' ou somente fragmentos inverossímeis de uma memória inventada? O poeta e escritor surrealista André Breton, ao considerar que "la vie est autre que ce qu'on écrit" (BRETON, 1964, p.82), sustenta que os acontecimentos históricos são outros e distintos em relação ao que é de fato escrito ou registrado.

Binjamin Wilkomirski, autor fictício do livro *Fragments: memórias de uma infância 1939-1948*, ou no original *Buchstücke: aus einer Kindheit 1939-1948*, problematiza a questão de se fazer ficção ou não com a Shoah. Este livro foi traduzido para o inglês como *Fragments: memories of wartime childhood* e para o francês como *Fragments: une enfance 1939-1948*, virou um *best-seller* e, posteriormente, foi descoberto que não passava de uma ficção, apesar de clamar por uma verdade histórica e memorialística do autor.

O livro Jan Karski, de Yannick Haenel, classificado como romance, constrói uma ficção a partir de um fato histórico, sendo muito criticado pelo cineasta francês Claude Lanzmann, autor do filme/documentário/obra de arte *Shoah*.

As *Benevolentes*, de Jonathan Littell coloca, de forma surpreendente e muito bem construída, a narração da *Shoah* e das atrocidades nazistas na voz do narrador, um dos perpetradores da *Solução Final*. O livro é uma ficção, mas baseado em documentos históricos e pesquisas exaustivas. Diferentemente de *Fragments*, este livro não clama por uma verdade memorialística, deseja retratar as muitas atrocidades da guerra na visão daquele que não teve a sorte de "não matar" (LITTELL, 2006, p.24).

A questão que se coloca nesses três livros é se seria *permitido* e ético compor uma ficção com o tema Shoah e quais seriam, portanto, suas possíveis implicações e possibilidades.

Haenel e Wilkomirski

Assim, como escreveu a romancista Anna Quindlen, "fact is different from truth, and truth is different from insight... With few exceptions, ...fiction tells the truth far better than personal experience does" (QUINDLEN, 1997, p.35), podemos pensar na relação entre as ficções de Wilkomirski, Littell e Haenel. A questão levantada por Quindlen diz respeito à ficção criada a partir de uma experiência íntima, pessoal e

traumática de cada um de seus personagens. Porém, diferentemente do testemunho primário, os livros dos autores selecionados aqui não contém traumas e memórias: apenas criações literárias baseadas em um evento histórico. Assim, a historicidade que é capaz de modelar a memória e criar a ficção, como escreve Susan Suleiman: "memory is such a shapeshifter of a thing, so influenced by old photographs and old letters, self-image and self-doubt. Individual memories may merge with family mythologies, eventually taking on the feel of lived recollection. (...) the bedrock of factuality on which memoir rests (or assumed to rest) is as fragile as memory itself" (SULEIMAN, 2006, p.160), só pode ser encontrada nesses livros de uma forma totalmente artificial.

Memórias e romances são gêneros que clamam por interpretações diferentes, mesmo se trabalhamos com as questões híbridas da contemporaneidade. Como adverte Suleiman:

Memoirs resemble historical narratives insofar as the make truth claims – more exactly, claims to referentially and verifiability – that put them on the other side of a boundary from novels. Interestingly, this conventional boundary becomes most apparent when it is violated" (SULEIMAN, 2006, p.163).

Logo, o que nos chama atenção primeiramente quando trabalhamos com a questão central do testemunho e do fato histórico da Shoah, é o fato de um livro, que clama por ser um relato memorialístico, ser, na verdade, uma ficção histórica.

O tema da fraude literária ultrapassa os limites da ficção e aterroriza o testemunho. Uma violação muito mais radical existe quando estamos no domínio da fraude especialmente ao tratarmos da Shoah. Quando trabalhamos com memórias e testemunhos, o problema de não dizer toda a verdade é aceitável, já que existem limites e barreiras para alcançar a experiência vivida. Porém, pela presença constante dos negacionistas (antisemitas) históricos é que o assunto adquire outras proporções. Ao se revelar a farsa de *Fragments*, os negacionistas inferiram que todos os testemunhos seriam fraudulentos, assim como toda história da Shoah:

(...) the deniers had their say quite early, in an article circulated on the Internet very soon after the story broke in 1998, 'Des faussaires et des dupes' by Serge Thion. (...) Thion uses the familiar negationist device of reasoning by synecdoche: if a single detail in

a testimony is false, that renders the whole thing false; if a single testimony is a fake, that renders all testimonies suspect (SULEIMAN, 2006, p. 166).

A literatura de testemunho é um campo de estudos muito frágil e passível de fraudes, já que existe sempre o jogo autor/leitor ou narrador/leitor. Além disso, a historicidade, trauma e os pré-conceitos estão sempre norteando os relatos e escritos literários e históricos. Assim escreve Márcio Seligmann-Silva:

O texto – que só pode existir no ato de atualização do leitor – está sempre marcado por um complexo jogo entre diversas camadas temporais e espaciais. Cada leitura é um evento de atualização/tradução da obra: o leitor reconstrói – em um dado momento e em um dado local – os diversos níveis de intertextualidade do “original”. (...) o “original” é uma somatória de textos que só se deixa abrir parcialmente a partir da leitura/execução da partitura textual que sempre (re) lê o texto dentro da história da sua leitura (SELIGMANN-SILVA, 2005, p.105).

Sabemos, portanto, que o testemunho não almeja alcançar a realidade no sentido positivista e é calcado pela constante presença de lacunas, de inverdades e invenções. Porém, ao apresentar um testemunho, o livro clama por uma busca do ‘real’ traumático da vítima que resolver falar. Suas memórias são constantemente revividas, quando testemunhais, e, por isso, são norteadas pela reconstrução ficcional. Porém, essa questão se torna mais complicada e polêmica ao se trabalhar com memórias e fragmentos totalmente inventados, como foi o caso de Wilkormirski.

Historiadores, apesar de estudarem os escritos testemunhais, não se atêm somente a esses relatos:

“historians have never relied exclusively on survivor testimonies, and even less on a single testimony, in writing the history of the Holocaust. (...) It does not mean that history has a privileged access to facts whereas memoirs do not, merely that historians rely on multiple sources and confront various kinds of documents in constructing their versions of events” (SULEIMANN, 2006, p.167).

Assim, estudam documentos, escritos, relatos e vídeos, reconstruindo a versão histórica do acontecimento.

O livro *Jan Karski*, de Yannick Haenel, encontra-se no limiar entre testemunho (concedido pelo próprio Karski, em sua obra *Story of a Secret State* e no filme *Shoah*) e ficção histórica, concatenada por Haenel. Na nota inicial do livro, Haenel escreve:

Les paroles que prononce Jan Karski au chapitre 1^{er} proviennent de son entretien avec Claude Lanzmann, dans Shoah. Le chapitre 2 est un résumé du livre de Jan Karski, *Story of a Secret State*. (...) Le chapitre 3 est une fiction. Il s’appuie sur certains éléments de la vie de Jan Karski (HAENEL, 2009, p.9).

Quando um livro é lançado como um testemunho, apesar de apresentar incoerências e

inconsistências, permite ao leitor inferir que ele está calcado e pretende resgatar a verdade histórica. Já uma obra que clama por ser um testemunho primário, mas se descobre absolutamente falaciosa, suscita além de desinteresse, a corroboração da tese negacionista. Um livro intermediário, que é embasado em um testemunho, mas ficcionalizado propositalmente, como no caso de Haenel, habita a linha tênue entre historicidade e ficção, e tem interesse duvidoso. Desta forma, estamos diante de alguns problemas da literatura de testemunho e da ficção.

Fragments possui todas as características de um testemunho primário, porém, como Wilkomirski nunca esteve em um campo de concentração como vítima, seu relato histórico, embora bastante preciso e controlado, perde o sentido e a razão testemunhal. Haenel, apesar de narrar um trauma individual de um personagem e ter como argumento histórico a Shoah, não constitui um verdadeiro testemunho, já que o drama pessoal narrado é totalmente ficcional.

A impossibilidade do discurso é tema recorrente entre os testemunhos e pode ser estudada artificialmente nos livros deste artigo. Primo Levi apresenta um paradoxo, corroborado por Giorgio Agamben de que, o verdadeiro testemunho, seria somente o dos muçulmanos, ou daqueles impossibilitados de falar diante do trauma enfrentado. Em *Os afogados e os sobreviventes*, Levi escreve:

Repito, não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. Esta é uma noção incômoda, da qual tomei consciência pouca a pouco, lendo as memórias dos outros, relendo as minhas, muitos anos depois. Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo: mas são eles, os ‘muçulmanos’, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral (LEVI, 1990, p.47).

Toda vítima, mesmo diante da impossibilidade resultante do trauma, deseja falar a verdade. Assim escreve Suleiman:

Every witness, by definition, promises to tell the truth of his or her experience, to the best of her or his recollection, just as every autobiographer implicitly or explicitly undertakes to do the same. But when one is seeking to tell the truth about an extreme experience that was lived through by many others as well as by oneself, the responsibility far greater than usual. To lie or to cheat, under such circumstances, is ignominious – consider the disgrace that immediately followed when it was proven that Benjamin Wilkomirski had fabricated his “childhood memories” of Holocaust (SULEIMAN, 2006, p.135).

A coleção de Wilkomirski é baseada em documentos históricos, mas perde o sentido testemunhal e problematiza a questão dessa área da literatura. Já Haenel mistura as suas coleções ao apresentar o testemunho de Karski e ao inventar as memórias e os

conflitos pessoais do personagem.

Um dos importantes testemunhos literários que discute os principais problemas da memória e história em relação à Shoah, é fornecido por Jorge Semprun. Em seus livros *Quel beau dimanche, L'écriture ou la vie e Le mort qu'il faut*, apesar de classificá-los como Roman, compõe um testemunho que revive e recria seus momentos em Buchenwald. Suleiman considera:

“Semprun as survivor-witness claims incontrovertible veracity for his testimony as a whole; but Semprun as writer claims the right to take certain liberties when they are “more effective than simple reality”. Is this unfortunate contradiction, a breach of responsibility, or a fruitful paradox?” (SULEIMAN, 2006, p.137).

Se, como escreveu Suleiman acerca da possibilidade do testemunho: “writing that is not merely a recording of events but a difficult engagement with language and meaning” (SULEIMAN, 2006, p.135), podemos considerar que Wilkomirski e Haenel estariam fraudando seus escritos, já que não há recordação dos eventos vividos.

Segundo Semprun, a ficção deve ser iluminada pela verdade, pela sua própria verdade vivida e traumática, fato impossível de se encontrar em Wilkomirski e parcialmente percebido em Haenel:

“how do you tell such an unlikely truth, how to impel one to imagine the unimaginable, if not by elaborating, by reworking reality, by putting it in perspective? (...) I need a narrative ‘I’ that draws on my experience but goes beyond it, capable of opening the narrative up to fiction, to imagination... fiction that would be as illuminating as the truth, of course” (SEMPRUN, 1997, p.124, 165).

Semprun, com seu testemunho primário, discute os alcances da literatura e das memórias. Ao se recordar, em vários livros, o momento da sua chegada em Buchenwald, Semprun recria sua experiência em face da morte. Segundo seu próprio testemunho literário, o que lhe salvou a vida foi relatar ao entrevistador que ele era “estudante de filosofia” e, por isso, delegado a realizar trabalhos forçados, em vez de ser conduzido diretamente para o crematório. Porém, em 1992, no momento de sua visita ao Campo de Buchenwald, o guia da excursão encontra o cartão de registro do então prisioneiro Jorge Semprun e, para sua surpresa, o que está escrito a respeito de sua profissão é “Stukkateur” – uma palavra alemã, antiga e rara, que se refere aos trabalhadores de estuque, muito úteis nos Campos de Trabalho forçado. Cinquenta anos depois, Semprun descobre toda a invenção de sua memória e de sua literatura. Se, de fato, tivesse sido designado como “estudante”, em seu cartão de registro, muito provavelmente não conheceríamos sua verdadeira história.

Em Wilkomirski, o excesso de informações históricas recria falaciosa e doentamente lembranças e memórias de outros, como avalia Jeanne Marie Gagnebin:

Hoje, quando os últimos sobreviventes de Auschwitz, uns depois dos outros, morrem de morte dita natural,

assistimos a um desdobramento de empresas de memória. Estes “abusos da memória”, para retornar o título provocativo de Todorov, comportam vários perigos. Só citarei dois deles: uma fixação doentia ao passado – o que Nietzsche, no fim do século XIX, já tinha diagnosticado como um dos diversos sintomas do ressentimento (isto é, também a incapacidade de bem viver no presente); e, na esteira dessa fixação, a identificação, muitas vezes patológica, por indivíduos, que não são necessariamente nem os herdeiros diretos de um massacre, a um dos papéis da diade mortífera do algoz e da vítima: como se a busca de si tivesse que ser a repetição (neo) nazi ou, ainda mais dramaticamente, talvez, a construção de uma infância no campo de Madjanek (o famoso “caso” de Benjamin Wilkomirski, aliás, Bruno Doessekker) (GAGNEBIN, 2006, p.56).

Seligmann-Silva escreveu dois artigos sobre o caso Wilkomirski. No primeiro texto “Quando o tempo para: fragmentos de uma infância”, ainda sem saber da fraude, verificam-se todas as teorias acerca do testemunho primário. A precisão do relato, a construção fragmentária e a falsa memória resgatada e modelada pela História são minuciosamente construídas e convencem qualquer tipo de leitor. Já em seu segundo artigo “Après-coup: revisitando os fragmentos de Wilkomirski”, após o encontro com a fraude e a consciência da fragilidade da literatura de testemunho, Seligmann-Silva questiona a historicidade, interferindo na possibilidade de um verdadeiro testemunho.

Wilkomirski levou ao extremo a questão da ficção fraudulenta: a partir do momento em que constrói um livro de memórias que não criadas a partir de suas lembranças e de sua vivência traumática, mas a partir de sua leitura, de seus estudos e baseado em documentos, testemunhos, filmes e fotos da Shoah –, Wilkomirski demonstra o precário mundo literário ao receber crédito durante algum tempo e, posteriormente, ao dar crédito os negacionistas. Essa questão também é discutida por Lanzmann, ao criticar a postura de Haenel na ficcionalização de Jan Karski.

J'ai écrit un livre qui est, en partie, une fiction sur Jan Karski. Le recours à la fiction n'est pas seulement un droit; il est ici nécessaire parce qu'on ne sait quasiment rien de la vie de Karski après 1945, sinon qu'il se tait pendant trente-cinq ans. Les historiens sont impuissants face au silence: redonner vie à Karski implique donc une approche intuitive. Cela s'appelle la fiction. Lanzmann, évidemment, est catégorique: «Je ne voyais pas comment on pouvait écrire un roman sur Karski» (entendez: il ne doit pas y avoir de roman sur Karski). Enoncer des interdits semble la vocation de Claude Lanzmann (HAENEL, 2010).

Haenel prossegue, agora, discorrendo sobre a liberdade da ficção:

En exhibant bientôt, comme il l'annonce, une partie de ses rushes, Lanzmann va, dit-il, «rétablir la vérité»: «On saura ce que Karski et Roosevelt se sont vraiment dit! «Ce qu'ils se sont «vraiment dit»? Vraiment vrai de vrai? Les croyances de Lanzmann pourraient

simplement sembler rigides, mais le mot de «vérité» sonne ici comme une sentence dans la bouche d'un procureur. Contrairement à ce tribunal de l'Histoire d'où parle Lanzmann, la littérature est un espace libre où la «vérité» n'existe pas, où les incertitudes, les ambiguïtés, les métamorphoses tissent un univers dont le sens n'est jamais fermé (HAENEL, 2010).

Lanzmann explica que seu filme não é um romance, muito menos, uma ficção. Para o autor, seu filme é uma obra de arte, única forma de alcançar a possibilidade de narrar o inenarrável, de tentar testemunhar o que não pode ser alcançado, nem através da memória, nem através das imagens:

Haenel s'étonne de ce que j'ai mis cinq mois à m'aviser que Jan Karski était un faux roman et une œuvre malhonnête. Je me suis complètement expliqué là-dessus dans mon article de Marianne. D'un mot, les deux premiers chapitres que j'avais parcourus me déplaisaient, car ils parasitaient mon travail et celui de Karski: la paraphrase ne requiert nul talent et ne m'apprenait rien. Quant au troisième et dernier chapitre (le "roman"), j'avais tout simplement refusé de le lire, tant je pressentais qu'il n'aurait que des rapports très lointains avec la vérité (LANZMANN, 2010).

Assim os livros de Haenel e Wilkomirski, apesar do caráter literário, problematizam a questão do testemunho fraudulento e sem crédito para os estudos da Shoah.

As Benevolentes

Lançado em 2006, o livro de Jonathan Littell começa a se preocupar com a geração pós-testemunho e os limites e novas possibilidades de representação da Shoah em uma época que a figura do sobrevivente começa a desaparecer.

O foco narrativo do livro coloca o perpetrador falando do seu tempo na Guerra e de suas perversões diante da morte. Um dos temas mais importantes tratados no livro é o da banalidade do mal, já que o narrador, homem comum, se viu obrigado a cumprir seu dever da forma mais eficaz possível, porém consciente do que estava fazendo, como mostra as passagens abaixo:

Não defendo a Befehlnotstand, a coerção pelas ordens tão prezada por nossos bons advogados alemães. O que fiz, fiz com pleno conhecimento de causa, julgando ser meu dever e necessário que fosse feito, por mais desagradável infausto que fosse. A guerra total também é isto: o civil não existe mais, e entre a criança judia asfixiada no gás ou fuzilada e a criança alemã morta sob as bombas incendiárias, existe apenas uma diferença de meios; as duas mortes eram igualmente vãs, nenhuma das duas abreviou a guerra em um segundo sequer; mas nos dois casos o homem ou os homens que as mataram acreditavam que aquilo era justo e necessário; se estavam enganados, a quem devemos recriminar? (LITTELL, 2006, p.24-25).

As vítimas, na ampla maioria dos casos, não foram

torturadas ou mortas porque eram boas, assim como seus carrascos não as torturaram porque eram maus. Seria um pouco ingênuo acreditar nisso (LITTELL, 2006, p.27).

Dar voz a um participante da Solução Final narrando suas próprias barbáries já mostra inicialmente a perspectiva ficcional do livro. Porém, ao recorrer a uma grande quantidade de fontes históricas sobre a 2ª Guerra, o livro dá consistência à História e se coloca em um lugar distinto dos livros de Haenel e Wilkomirski já discutidos. Ao não almejar o resgate da memória traumática recriando um testemunho, Littell compõe um romance histórico classificado, de acordo com Hutcheon, como "metaficção historiográfica paradoxal", combinação entre a autorreflexividade metaficcional e o tema histórico" (HUTCHEON, 1991, p. 31).

Assim, o livro de Littell é "condicionado pela textualidade, quer dizer, apresenta o estatuto de discurso, o que flexibiliza a posição determinista que relaciona o registro histórico com a verdade factual e, por extensão, o ficcional com a verossimilhança" (AMARAL, 2012, p.2).

O livro de Littell apresenta diferenças importantes em relação aos livros de Haenel e Wilkomirski já que não há fraude alguma e nem invenção com o testemunho. Baseado em pesquisa documental, expõe o lado dos perpetradores e da representação contemporânea da Shoah. Com o desaparecimento físico dos sobreviventes, resta se basear no mal de arquivo e no museu para tentar representar o que é irrepresentável. O mal da impossibilidade de representação habita o testemunho primário, pela presença das lacunas e da falta simbólica do "real" lacaniano, mas também assola as representações posteriores da Shoah, sendo possível retratá-lo através da literatura com todos seus limites e ficções.

Tendo em vista tais elementos que mapeiam a trajetória dessa modalidade romanesca, cabe avaliar os sentidos em que *As benevolentes* dialoga com o romance histórico. Um primeiro ponto importante a ser lembrado é a sobredeterminação do aspecto documental de *As benevolentes* e a verificação de como esse aspecto convive com o romanesco, ou, melhor dizendo, como ele é absorvido pelo romanesco. É evidente que a hipertrofia de pesquisa histórica e, sobretudo, o recorte nela realizado indicam escolhas éticas do autor, mas o mais relevante é a configuração estética que o material assume no romance, o que de imediato remete a seu procedimento que mais salta aos olhos: a inversão do foco narrativo – o uso da primeira pessoa, figurando um carrasco nazista, construído por um escritor judeu. Tal procedimento deflagra o jogo de opostos em que a obra se ancora: narrar os atos de barbárie do Nacional-Socialismo do ponto de vista do perpetrador, em detrimento daquele reservado às vítimas, ou seja, a investigação do mal "desde dentro", nas palavras do autor (AMARAL, 2012, p.2).

O livro, apesar de clamar por um relato histórico e documental, apresenta grande ironia e sarcasmo, recheado de perversões sexuais do próprio perpetrador, como argumenta Emília Amaral:

No entanto, não podemos esquecer que o tom dominante na obra é irônico. Nela portanto, nada é o que parece, mas o seu contrário. Desde o título, *A benevolentes*, o autor elege o procedimento da inversão, utilizando tal antífrase eufemística para invocar as terríveis deusas vingadoras dos crimes familiares, as Erínias ou Fúrias. Colocadas de modo enviesado no pórtico de entrada da obra, elas trazem para o seu contexto as aporias do universo trágico e a inexorável ruína de seu herói (AMARAL, 2012, p. 3).

Littell transita por inúmeras narrativas e leituras. Seu romance pode ser lido e interpretado sob diversos pontos de vista, mas almeja o embasamento histórico. É uma ficção, definido e apresentado como tal e por isso não perde seu valor histórico e literário.

Conclusões

Aharon Appelfeld, autor de *Histoire d'une Vie*, que também vivenciou o traumático episódio da Shoah, revela: "Tout ce qui était arrivé était à tel point démesuré et inconcevable que le témoin même se voyait en falsificateur. Le sentiment que votre expérience ne peut être racontée, que personne ne peut la comprendre est sans doute la pire impression que les survivants éprouvèrent après la guerre" (APPELFELD, 2004, p. 116). Não poder contar, se sentir um falsificador e ser desacreditado são sentimentos recorrentes na voz dos testemunhos. Já na ficção esses sentimentos são criados artificialmente e perdem a credibilidade quando clamam por um resgate memorialístico.

A dificuldade de transpor a experiência vivida para a linguagem – impasse recorrente, sempre que há o envolvimento de situações-limite – acontece em virtude do apagamento, fruto de artimanhas da própria memória; esta, por sua vez, só existe em relação com o olvido: um complementa e alimenta o outro.

Para quem passa por um trauma, o ato de narrar combina memória e esquecimento, obnubilamento dos fatos de outrora. Neste sentido, o texto que se propõe a configurar-se como testemunho seria, nada mais, que um mecanismo de resistência à deslembração, um acerto de contas com o próprio passado e também um modo de se conciliar escrita e morte. Ambos se congraçam nos escritos memorialísticos, já que se prestam a preservar a memória, a recordar os mortos e "dar um túmulo a eles". O culto aos mortos, aliás, também é tarefa primordial dos textos testemunhais.

Documentários realizados logo após a Segunda Guerra Mundial comprovavam a tese que: "as imagens eram reais demais para serem verdadeiras, elas criavam a sensação de descrédito nos espectadores. A saída para esse problema foi a passagem para o estético: a busca da voz correta" (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 77). As *Benevolentes* repousa no princípio estético e busca a voz correta, embora polemizando e interferindo na reconstrução histórica e na representação da Shoah. Já, com base nessa mesma perspectiva ética, haveria um "atenuante" para as obras de Wilkomirski e Haenel, apesar de fraudulentas na concepção testemunhal. Assim essas obras aqui analisadas seriam, guardadas as devidas proporções e problemas levantados, alternativas

ao memorialismo genuíno e à historiografia tradicional, já que fazem uso de elementos da "ficção", beirando, ocasionalmente, o onírico, o inventado e o histórico. Os autores aqui abordados, cujas produções transcenderiam o âmbito da realidade ou ficção, mentira ou verdade, ética ou fraude, seriam classificados como obras de arte, de acordo com Lanzmann, a única forma de tentar representar a Shoah.

RESUMO

Este artigo tem como objetivo discutir a possibilidade de se fazer ou não ficção com o tema Shoah. Analisamos os livros *As Benevolentes* de Jonathan Littell, *Fragmentos da infância de Binjamin Wilkomirski* e *Jan Karski*, de Yannick Haenel.

Palavras-Chave: *As Benevolentes*. *Jan Karski*. *Fragmentos de infância*.

ABSTRACT

This article aims at discussing the possibility of making - or not - fiction with the main subject Shoah. We analyze here the books *As benevolentes*, by Jonathan Littell, *Fragmentos da infância*, by Binjamin Wilkomirski and *Jan Karski*, by Yannick Haenel.

Keywords: *As Benevolentes*. *Jan Karski*. *Fragmentos de infância*.

BIBLIOGRAFIA

AMARAL, Emília. "As benevolentes, de Jonathan Littell: o cruzamento entre ética e estética, na representação do Holocausto". Arquivo Maaravi: *Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 6, n. 10, mar. 2012.

APPELFELD, Aharon. *Histoire d'une Vie*. Paris: Éditions de l'Olivier, 2004.

BRETON, André. *Nadja*. Paris: Gallimard, 1964.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

LANZMANN, Claude. *Shoah: vozes e faces do holocausto*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LANZMANN, Claude. *Entrevista*, 2010. Disponível em: <http://culture.france2.fr/livres/actu/Pol%C3%A9mique-autour-de-Jan-Karski-60560413.html>, Consultado em abril, 2012.

LEJEUNE, Philippe. *La Mémoire et l'Oblique*. Paris: Éditions P.O.L, 1991.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

LIMA, Luiz Costa. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LITTELL, Jonathan. *As benevolentes*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2006.

HAENEL, Yannick. *Jan Karski*. Paris: Gallimard, 2009.

HAENEL, Yannick. *Entrevista*, 2010. Disponível em: http://www.pileface.com/sollers/article.php?id_article=904#comment. Consultado em abril, 2012.

OTTE, Georg. *Rememoração e Citação em Walter Benjamin*. Revista de estudos de literatura. Belo Horizonte, v.4, p. 211-223, outubro 1996.

PEREC, Georges. *W ou la souvenir d'enfance*. Paris : Gallimard, 1975.

PEREC, Georges. *W ou memória da infância*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

PEREC, Georges. *Récit d'Ellis Island*. Paris: P.O.L. , 1995b.

PEREC, Georges. *Ellis Island*. Paris: P.O.L, 1995c.

QUINDLEN, Anna. "How dark? How stormy? I can't recall". *New York Times Book Review*. 11 de Maio: 1997. p.35.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2005.

----- . *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

SULEIMAN, Susan Rubin. *Crises of memory and the Second World War*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

SULEIMAN, Susan Rubin. "Expérimentation littéraire et traumatisme d'enfance : Perce et Federman " IN: NORDHOLT, Annelise Schulte (org.). *Témoignages de l'après-Auschwitz dans la littérature juive-française d'aujourd'hui*. New York: Rodopi, 2008 (p.81-99).

SEMPRUN, Jorge. *Literature or life*. New York: Viking, 1997.

SEMPRUN, Jorge. *The long Voyage*. New York: Grovepress, 1964.

WILKOMIRSKI, Binjamin. *Memórias de uma infância 1939-1948*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Marx, Lenin, os direitos humanos

E os judeus

POR EDGARD LEITE

Parece hoje que o holismo marxista clássico, isto é, sua perspectiva teórica que busca entender os processos históricos, de uma forma geral, a partir de uma única proposição explicativa central - numa dimensão supra-individual-, é insuficiente para atingir a explicação que pretende. O desenvolvimento das ciências humanas no século XX contribuiu para introduzir novas variáveis explicativas que ampliaram o estudo da história para muito além da simplicidade conceitual marxista.

A revolução ontológica de Freud, as grandes transformações introduzidas no pensamento pela antropologia do século XX e as especulações teóricas inovadoras da segunda metade do século passado tornaram extremamente difícil a redução dos estudos históricos, no decorrer da teorização de seus processos, à mera determinação “em última instância” do econômico sobre o subjetivo. Isso teve efeitos sobre todas as excessivas simplificações características do pensamento marxista do século XX, que se mostraram, no geral, insustentáveis como soluções teóricas.

Há que se considerar no assunto, no entanto, o efeito decorrente do desenvolvimento político ocidental dos últimos dois séculos e a tendência histórica em lutar pelo estabelecimento de situações jurídicas fundadas no reconhecimento do indivíduo e suas razões. Tal processo fortaleceu fundamentações teóricas pluralistas. O avanço complexo e contraditório de um horizonte pluralista no entendimento do ser e de sua relação com o mundo gerou, evidentemente, inumeráveis e difíceis questões éticas, políticas e jurídicas. Principalmente porque implicaram em uma experiência social crescentemente áгона (SCHOSLBERG, 2006, P. 151), ou sem referenciais precisos em torno dos quais a identidade geral possa ser construída.

Mas não se pode negar que dimensões pluralistas se tornaram presentes a partir do século XVIII. Constituem-se, na sua aparente imprecisão e fragmentação, em presença recorrente nas experiências de vida tidas como capazes de propiciar uma nova e revolucionária experiência de humanidade, apta a libertar o humano dos preconceitos e das limitações da unanimidade. Além do mais, a perspectiva de que toda aparente unidade foi de fato constituída, historicamente, pela supressão ou incorporação de múltiplas particularidades, tornou o estudo da história muito mais profundo em seu entendimento das razões humanas - ou da tragédia de sua condição. Para além da crítica de suas

pretensões de fornecer uma explicação holística para o sentido da história, o marxismo pode ser entendido também como um fenômeno específico dentro desse processo maior.

A realidade de transformações políticas, que se configura de forma consistente desde as revoluções do século XVIII (LEITE, 2010), se opôs a várias tentativas de estabelecimento de políticas de fundo ético monista “em sentido forte” (KOLAKOWSKI, 1997, p. 310), isto é, supressoras ou integradoras de toda particularidade possível. Estas, em grande parte, na modernidade, parecem sempre conter uma reação à dissolução das perspectivas religiosas do Antigo Regime e sua visão absolutamente integrada do mundo, que era baseada justamente em uma ética moral monista. E embora tal erosão se dê essencialmente no âmbito da secularização, o marxismo, evidentemente secular, pode também ser considerado como mais um elemento nesse universo de reações. Pois a perda da segurança do monismo medieval não necessita de um discurso religioso para expressar o desencantamento do mundo que engendra.

As perspectivas monistas se transfiguram politicamente em experiências sociais dualistas, na quais o todo se define em oposição ao elemento ruptor, externo ou interno. Com relação ao marxismo esse seu aspecto foi anotado por Robert Daniels (DANIELS, 2007, p. 34). Decerto que a industrialização e a liberdade individual urbana não se harmonizam de forma confortável com tal perspectiva monista e antagônica. Pois, nas sociedades modernas, o indivíduo se tornou historicamente um elemento central na construção dos sentidos e o antagonismo precisa ser substituído por agonismos ou pela aceitação de que o outro é um centro em si, um igual. Sem graus maiores ou menores desse reconhecimento a sociedade passa a viver o fantasma do conflito destruidor.

O espírito nacionalista do XIX resgatou, é claro, nuances da segurança monista numa dimensão secular. Mas o fez em graus variáveis e limitados. Não se pode comparar o modelo nacionalista francês, forte, com o americano, por exemplo, monista em sentido fraco, que cedeu bastante à emergência do pluralismo e do individualismo. E mesmo o francês, de certo, ao colocar lado a lado os direitos dos homens (isto é, dos indivíduos) e dos cidadãos, (isto é o superior direito das nações, do coletivo), também reconheceu a emergência pungente do particular.

O triunfo crescente da sociedade plural, assim, e o concomitante avanço dos estudos científicos nessa direção, estabeleceram, nas ciências humanas,

uma tendência teórica não na direção de monismo explicativo, mas na do pluralismo problematizador. A derrota da União Soviética foi decisiva nesse sentido, pois contribuiu para consolidar o direcionamento do pensamento político ocidental para o pluralismo, o que, do ponto de vista histórico, implicou na ampliação significativa de ruptura com perspectivas absolutas herdadas do Antigo Regime. Também fortaleceu o entendimento da experiência social não como uma prática na qual os indivíduos são explicados a partir de sua inserção no todo, apenas, mas também a partir do peso de suas particularidades individuais. O que conduziu a políticas de ampliação das salvaguardas jurídicas do particular.

Sem querer reduzir o pensamento de Marx a apenas esse aspecto da questão, ele parece hoje, portanto, estar inserido em um movimento crítico geral de combate ao individualismo ou pluralismo nascente, não desprovido, em grande parte, de um perfil reacionário - diante, evidentemente, das transformações de seu tempo. Isto se considerarmos que a liberdade individual e o pluralismo são pilares básicos, por exemplo, do sucesso da especulação científica e da inovação tecnológica. O que ficou bem comprovado pelo colapso do modelo soviético e pelo triunfo inovador do Ocidente a partir dos anos 80 do século passado.

Como bem anotou Joseph Femia, para Marx “os indivíduos” deveriam ser entendidos “dissolvendo-se em um imenso corpo” em uma forma de “substância comunal”. “Os seres humanos eram inteiramente constituídos de suas relações sociais. Tal crença tornava-o incapaz de reconhecer a independência e o caráter distinto de cada indivíduo” (FEMIA, 2006, p.170). Apesar dos fundamentos realistas de suas proposições, Marx expressava assim, claramente, juntamente com o senso comum cristão, reticências gerais ao desenvolvimento daquilo que chamará de “egoísmo burguês”. Donde, em parte, a crítica ao liberalismo e ao Estado democrático, em sua opinião fragmentadores e dissociativos, isoladores dos homens e promotores de sua alienação individual. Estando tais conflitos sintetizados no conflito de classe, esses desapareciam com o fim deste (FEMIA, 2007, p.117). Retornariam os homens a uma ordem integral harmoniosa análoga ao prévio “grande encadeamento do ser”, isto é, ao modelo hierárquico próprio do cristianismo medieval, mas que teria na “história” e não em Deus o “enigma” a ser solucionado (FEMIA, 2007, p.153) ou o seu ponto de não-ambiguidade.

II

Tal inserção histórica do pensamento marxista, isto é, considerando-o também como reação a um processo mais amplo de fragmentação social em curso, pode permitir que entendamos de forma mais clara a posição que Marx tomará diante dos conflitos jurídicos de seu tempo. Observemos que o período que se segue às revoluções de 1776 e 1789, nos dois lados do Atlântico, é de intensos conflitos. Nele a necessidade de estabelecer e consolidar relações ágonas em um mundo de pluralidades individuais chocava-se com visões antagônicas de um universo monista medieval ainda presente ou que se ressentia de seu colapso. Marx nunca apresentou qualquer hesitação em criticar o mundo de

individualidades que emergia, onde os agentes passavam a ter “direitos humanos”. Sua opinião sobre o assunto é bem conhecida:

“Nenhum dos chamados direitos humanos ultrapassa, portanto, o egoísmo do homem, do homem como membro da sociedade burguesa, isto é, do indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociado da comunidade. Longe de conceber o homem como um ser genérico, esses direitos, pelo contrário, fazem da própria vida genérica, da sociedade, um marco exterior aos indivíduos, uma limitação de sua independência primitiva” (Marx [1843], 2010).

A crítica ao individualismo, aqui ao “egoísmo”, continha talvez, em parte, o culto nostálgico de uma época na qual não havia tal experiência de individualidade, e que é, portanto, entendida como um período de “independência primitiva”. Esse sentimento de Marx era um sentimento geral dos movimentos sociais desde o alvorecer do processo de industrialização, identificável, por exemplo, nas primeiras agitações camponesas inglesas, que reivindicavam os direitos feudais então em processo de erosão (THOMPSON, 1984); ou nos luddistas, que atacavam o processo de mecanização crescente e a substituição de mão-de-obra decorrente, destruindo as máquinas.

A ruptura da família camponesa e as difíceis e solitárias condições da existência urbana forneciam elementos para uma estranheza profunda diante desse novo modo de ser. Marx, de fato, se refere sempre a algum tipo de realidade de perda, seja econômica ou de consciência. A necessidade de uma experiência coletiva de característica monista, por exemplo, a Nação, era forte em sua época. No entanto era insuficiente para muitos, talvez pelo seu viés laico e secular e, de certa forma, também pelo fato de ser conivente com dimensões de pluralidade maiores ou menores. Não é surpreendente que Marx trate desse assunto num livro importante, que é o *Sobre a Questão Judaica*.

Muitos dos problemas de construção jurídica na “era das nacionalidades” tinham a ver com a inserção dos judeus na nova ordem de iguais. Experiência análoga, do outro lado do Atlântico, na América, estava relacionada aos problemas jurídicos decorrentes do fato de que “todos os homens eram livres”, “verdade evidente”, segundo a declaração de 1776, mas não realizada legalmente em seus aspectos formais pelo menos até a guerra civil. Isto é, até a décima-terceira emenda de 1865 e a definitiva libertação dos escravos. No caso europeu, desde as primeiras ações revolucionárias, o problema da emancipação dos judeus era um caso limite. Os judeus, no seu isolamento e marginalidade, vivenciados pela sociedade por séculos, representavam a natureza perversa do sistema do direito de origem divina e do antagonismo que engendrava, isto é, o confronto entre o normal, cristão, e a possibilidade de ser singular ou de ser diferente, que fora sempre neles sintetizada.

É, portanto, compreensível que os movimentos liberais na Europa que atuavam contra a marginalização judaica ou pela sua emancipação

entendessem o tema com seriedade. E não por acaso uma personalidade como Abade Henri Gregoire, que batalhava pela emancipação dos judeus, também fosse um combatente pela abolição da escravatura. Se os judeus fossem emancipados todos seriam.

Nesse universo de inclinações pluralistas, Marx aparece como resistente, pois a emancipação individual - a jurídica - destrói - legalmente - os fundamentos ideológicos do sentimento de que a sociedade é um todo orgânico. Numa célebre carta a Engels, em 1862, Marx se refere a Ferdinand Lassalle, líder socialista com o qual rompera, como “esse negro judeu Lassalle, o qual, fico satisfeito em dizer, está indo embora nesse final de semana”. Para esclarecer sua opinião, explicou que “está claro para mim, por conta do aspecto de sua cabeça, e a forma como seu cabelo cresce também testifica - que ele é descendente dos negros que acompanharam Moisés do Egito (a menos que sua avó materna ou paterna tenha cruzado com um negro)... a falta de oportunidade desse nosso irmão também é a de um negro” (MARX [1862], 1930).

Independente de qualquer outra avaliação é interessante que Marx una, em seu discurso, os dois setores sociais que apresentaram, nos dois lados do oceano, os maiores desafios ao processo de emancipação e de construção das instituições liberais, os negros americanos e os judeus europeus. A sua avaliação sobre a “falta de oportunidade” de ambos, coincide com uma opinião geral de que não se deveria tolerar sua autonomia ou singularidade, a não ser que se tornassem iguais ao todo. Careciam de “senso de oportunidade”, entendida, no caso, como algum tipo de “regra geral” evidente e assumida pela sociedade em sua totalidade.

Karl Marx, diferentemente dos pluralistas que pretendiam transformar o judaísmo em mais uma religião - dando assim continuidade ao processo de construção da liberdade religiosa que vinha da época das reformas -, continuava acreditando, como no Antigo Regime, que os judeus deveriam desaparecer no corpo maior unido e único de uma sociedade total: “O judeu se tornará impossível tão logo a sociedade consiga acabar com a essência empírica do judaísmo, com a usura e suas premissas”, e depois, “a emancipação social do judeu é a emancipação da sociedade do judaísmo”. O fato de não acreditar que o judaísmo deva, de alguma forma, continuar, estava ligado à premissa de que ninguém pode, numa sociedade maior, ter suas próprias razões e construir sua identidade a partir delas. E que todos devem assumir posições próprias para todos.

No momento, não discutiremos a profunda ignorância contida na sua avaliação sobre o real papel dos judeus na economia, mas basta registrar que Marx partia dos mesmos princípios que o monismo forte do Antigo Regime. Sua condenação da usura, se não era moral, subjetiva, como no cristianismo, era objetiva, econômica, contida numa crítica geral ao sistema capitalista. Mas escolhia como alvo os mesmos antagonistas anteriores, que se colocavam “com sua falta de oportunidade” diante de uma suposta oportuna integridade social - a do comunismo.

III

A negação da individualidade e do particular

em prol do predomínio de um modelo totalizador consolidou-se como atitude em certa tradição política marxista do século XIX. E, não gratuitamente, como alternativa a uma nacionalidade leniente e plural. E na qual, portanto, a riqueza poderia ser privadamente acumulada. A quimera do internacionalismo proletário e seu plano escatológico de uma ordem universal monista, eliminadora de todas as tradições, valores culturais e particularidades, nacionais e individuais, encontrou terreno fértil especialmente na Rússia.

A Rússia era um país atormentado pelo problema da modernização, mas os entraves a serem removidos nesse sentido eram expressivos. Em pleno século XX o país ainda era orientado espiritualmente por uma Igreja Ortodoxa, que jamais experimentara algo semelhante à Reforma e à Contrarreforma. Mesmo as tentativas modernizadoras de Catarina II (1727-1796), que introduziram, no limiar da modernidade, o tema da “liberdade como um elemento crucial do governo justo” preservaram, no entanto, “todas essas obrigações que Deus nos exige, relativas aos dez mandamentos e à nossa religião grega oriental ortodoxa” (apud Hamburg: 119). As suas reformas financeiras propiciaram, no entanto, condições melhores para a acumulação de capital e o início da interação financeira com o capitalismo ascendente no Ocidente (Ananich). Do ponto de vista jurídico as reformas de Alexandre II (1818-1881) também favoreceram o crescimento capitalista: a emancipação dos servos (1861) foi acompanhada por um novo código civil (1864), que procurou romper com o direito inquisitorial então característico do sistema judicial russo (BEBEROWSKI, 2006). Nenhuma dessas reformas, como se sabe, teve um desenvolvimento perfeitamente controlável. Alexandre II, por exemplo, foi assassinado em 1881.

O fato, no entanto, é que a fragmentação decorrente da expansão do capital foi experimentada na Rússia e as pressões sobre a sociedade se tornaram crescentes ao longo do século XIX. No caso dos judeus, é importante notar que o projeto totalitário russo era de tal forma consistente que os judeus eram proibidos de viver na Rússia. Somente após a partilha da Polônia, entre 1772 e 1795, é que judeus passaram a ser súditos do Czar, agravando evidentemente todos os desafios de manutenção de um modelo integrador cristão (SACHAR, 2006), de todos os lados em processo de erosão. O estudo do problema dos judeus na Rússia é complexo e extenso. No momento cabe-nos analisar apenas como os marxistas, sobretudo Lenin, entenderam o assunto.

Considerando que o discurso social-democrata russo, e depois o comunista, baseava-se na necessidade de modernizar o país, mas politicamente era fundado na reação à tragédia das transformações sociais, é natural que tivesse uma dupla característica. Era, ao mesmo tempo, um crítico do sistema enquanto tal, por exemplo, do absolutismo, do papel da Igreja na sociedade ou do desmedido processo de concentração de riquezas, mas por outro possuía dimensões conservadoras, e, como em Marx, também continha a nostalgia de um mundo integral, evidentemente ideal, não contaminado pelo império do capital.

Lenin, portanto, persistiu e aprofundou a posição marxista de não acreditar na possibilidade da

manutenção da integridade judaica no interior de um processo revolucionário enquanto tal. Seu objetivo era uma sociedade integral, de fundamentação monista, a realizar-se na transcendência das particularidades. A mesma negação estendia-se, evidentemente, a todas as experiências nacionais e aos direitos individuais. Tal como em Marx, a possibilidade da experiência nacional, na sua pluralidade liberal, não lhe parecia aceitável. O direito que garantia a propriedade individual, tanto sobre os meios de produção quanto sobre a própria identidade, era assim criticado de uma forma absoluta. Lenin, mais próximo do poder que Marx, sinalizou então aquilo que André Tosel denominou de “supressão da sociedade civil em favor do Estado” (TOSEL, 169) que caracterizaria, ao longo do século XX, a prática política marxista.

Lenin, um grande polemista, teve as condições necessárias para expor suas posições diante da Bund, a “União Geral Operária Judaica de Lituânia, Polônia e Rússia”. A história do relacionamento conflituoso da Bund com o Partido Social-Democrata Russo é conhecida e tinha relação tanto com a insistência da Bund em ver a identidade judaica preservada no interior do projeto revolucionário quanto com a tendência, existente no partido, em desconhecer esse direito. Fundada em 1897, a “União” ingressou no Partido Social-Democrata quando da fundação deste, em 1898. Em 1903, no segundo congresso Social-Democrata, por pressão dos bolcheviques, foi afastada enquanto entidade autônoma. Retornou ao partido em 1906, no quarto congresso. Tendo permanecido desde então em posição de conflito com a facção bolchevique, da qual faziam parte, aliás, diversas importantes lideranças judaicas. Em 1912, na ruptura do partido, aliaram-se à tendência menchevique.

Em 1913 Lenin teve a oportunidade de polemizar com o intelectual da Bund, estatístico e demógrafo lituano, Pesach Liebman Hersch (1882-1955). Hersch, naquela época, vivia em São Petesburgo, onde desempenhava funções no comitê central do movimento. Era um pensador preocupado com os problemas relativos à preservação da identidade cultural judaica, o que o levará, mais tarde, em 1947, a propor uma revisão das atitudes da Bund com relação ao sionismo, historicamente de hostilidade (GORNY, 2006, p.16). Naquele momento, sustentou que o projeto internacional bolchevique, que negava a identidade nacional não parecia ter sentido, pois “única e exclusivamente por meio da [experiência nacional] o operário adquire a possibilidade de participar da ‘cultura internacional da democracia’” (*apud* LENIN, 1979, p.77). Isto é, qualquer experiência internacionalista precisava passar pela consideração das particularidades nacionais, pelo seu respeito. Pois o internacionalismo, segundo ele, não existia em abstrato, mas apenas a partir dos homens e do que eles eram.

Na sua polêmica com Hersch, Lenin não atacou os judeus, evidentemente. Primeiro porque sabia bem, ao contrário de Marx, que não podia atribuir a eles qualquer responsabilidade pelo sistema capitalista, considerando a posição social que ocupavam na sociedade russa, e, segundo, porque importantes lideranças bolcheviques eram de origem judaica e os judeus, como um todo, representavam parcela substancial do Partido Social-Democrata e das forças de oposição ao regime. Assim, se refere “à nação hebraica, a mais oprimida e perseguida. . .

colocada à força na posição de ralé” e que os judeus manifestam eventualmente “os grandes aspectos progressistas de alcance universal” de sua cultura: “seu internacionalismo e sua atitude para aderir aos movimentos mais avançados da época (a percentagem de judeus que participam dos movimentos democráticos e proletários é em todas as partes, maior do que, em geral, representam na população)” (LENIN, 1979, p.79).

Mas Lenin não entendia que qualquer elemento de cultura ou identidade, coletiva ou individual, poderia ser reivindicado como um direito, uma “plataforma”. Pois era necessário criticar o direito à particularidade por conta de seu enraizamento econômico, isto é, a propriedade privada dos meios de produção onde, supostamente, toda idéia de direitos específicos repousava. Assim “a plataforma de cultura nacional é uma invenção burguesa (e eventualmente também ultrarreacionária e clerical). . . é a cultura dos latifundiários, dos padres e da burguesia” (LENIN, 1979, p. 77-79). E, no que diz respeito aos judeus: “a cultura nacional judaica é uma plataforma dos rabinos e dos burgueses, uma plataforma de nossos inimigos. . . quem lança diretamente ou indiretamente a plataforma da cultura nacional judaica (não importa que o faça com boas intenções) é um inimigo do proletariado, um partidário de tudo quanto é arcaico e do espírito de casta do povo judeu, é um cúmplice dos rabinos e dos burgueses” (Lenin: 79-80). Sim, porque, em sua opinião, quando se defende o “direito ao particular” defende-se a propriedade privada e assim por diante.

Voltava-se Lenin para uma utopia indefinida, mas segundo ele expressão da propriedade social dos meios de produção e da realização de uma experiência total e monista de uma sociedade orgânica: “Nossa plataforma é a da cultura internacional da democracia e do movimento operário mundial”. O que isso seria na prática ninguém poderia saber. Mas Lenin acompanhava Marx na sua crença de que nessa situação seria restabelecida uma “independência primitiva” cuja essência, ou “senso de oportunidade” podia ser entrevista para além das fragmentações introduzidas pela luta de classes e, principalmente, pelo capitalismo. Não havia, portanto, lugar para os judeus, na medida em que não havia lugar para o privado nessa nova ordem.

IV

Emergindo das complexas lutas institucionais do século XIX, o monismo político marxista recusava em sua totalidade qualquer concessão ao pluralismo. Considerando a gravidade do problema judaico na Europa nesse período e sua significação para o desenvolvimento jurídico do pensamento liberal, não há dúvida de que muitos marxistas entenderam qualquer possibilidade de autonomia ou direito dos judeus a ter sua cultura como uma ameaça simbólica (ou imaginária) ao projeto de dissolução dos direitos do capital. E com isso, além do próprio Marx, que estabeleceu o tema, concordou Lenin. A dissolução do “socialismo real” e a evidência do desastre ético que implicou esse monismo forte não representou, no entanto, uma alteração substancial na negativa dos herdeiros de Marx em tolerar graus maiores ou menores de pluralismo.

Apesar disso, estranhamente, a herança marxista continuou a se inclinar ao monismo absoluto perdido. O caso judaico, que desafiava as tentativas de incorporação, ainda é visto como a experiência extrema de desafio a um monismo forte referido a um único valor autotético, cujo princípio absoluto, aliás, a história da luta de classes, o desenvolvimento do saber revelou limitado e insuficiente enquanto valor per se. No entanto, a admiração pelo fundamentalismo islâmico, resistente à modernidade, na sua insistência em recusar a pluralidade, num mundo que cede a ela, em cada vez maior velocidade, eventualmente percebe no Estado de Israel um problema de fundo. A rejeição à salvaguarda jurídica do particular pelo direito islâmico tem seu ponto crucial na resolução 181 da ONU, cujo pressuposto foi precisamente o de garantir o direito à existência do povo judeu diante de uma maioria muçulmana. Pressuposto cuja legitimidade o direito islâmico recusa nas suas bases seculares.

Sob a sombra poderosa do pensamento de Marx e de Lenin, alguns entendem ainda, portanto, que a negativa dos direitos dos judeus a ser o que são simboliza a negativa da propriedade privada dos meios de produção e do direito que assegura a concentração internacional de riquezas. Como se a experiência política marxista não tivesse conduzido, no final das contas, a uma concentração privada de riquezas maior e a uma situação social muito pior que a do Ocidente: uma sociedade sem qualquer direito fundamental. O problema, no entanto, é que tal negação não atinge apenas os judeus, mas todo o processo de desenvolvimento do direito moderno. Os judeus sempre foram apenas a representação fácil e icônica de uma resistência maior a um processo de pluralização social. O caráter reacionário desse pensamento encontra inusitadas alianças em escala global. E sinaliza, na prática, a defesa histórica e sempre recorrente do esmagamento do indivíduo, de suas razões, integridade e entendimento.

RESUMO

Pretendemos discutir, nesse artigo, as idéias de Marx e Lenin sobre a autonomia da identidade judaica. Sustentamos que suas posições expressam uma resistência aos processos de ampliação dos direitos fundamentais ou humanos - a partir do século XVIII. Buscam, em nome da crítica à propriedade privada dos meios de produção, propugnar por um projeto político-social monista e forte, que resgate a segurança do monismo do Antigo Regime. Utilizam-se, da mesma forma que no modelo anterior, da crítica à particularidade judaica como elemento simbólico no combate à pluralidade e à emergência dos direitos individuais.

Palavras-chave: *Marxismo - Antissemitismo - Monismo e Pluralismo*

ABSTRACT

We aim to discuss, in this article, the ideas of Marx and Lenin on the autonomy of Jewish identity. We argue that their positions express a battle against the expansion of fundamental or human rights in

the European political praxis - which begun on XVIII century. They seek, on behalf of the criticism of the means of production private ownership, advocate for a strong and monistic political-social order, to revive the Old Regime's safe monism. They used, as in the previous model, the criticism of Jewish particularity as a symbolic element in the fight against the emergence of pluralism and individual rights.

Keywords: *Marxism - Anti-Semitism - Monism and Pluralism*

BIBLIOGRAFIA

ANANICH, Boris. "The russian economy and banking sistem" in LIEVEN, Dominici (ed.) *The Cambridge History of Russia, vol.II Imperial Russia, 1689-1917*. Cambridge, Cambridge, 2006.

BABEROWISK, Jorg. "Law, the judicial system and the legal profession" in LIEVEN, Dominici (ed.) *The Cambridge History of Russia, vol.II Imperial Russia, 1689-1917*. Cambridge, Cambridge, 2006 .

DANIELS, Robert V. *The Rise and Fall of Communism in Russia*. New Haven, Yale, 2007.

FEMIA, Joseph. *Marxism and Democracy*. Oxford, Clarendon, 1993.

GORNY, Yosef. *The Bund and the Zionist Labor Movement, 1897-1985*. New York, University of New York Press, 2006.

GRÉGOIRE, Henri. "An Essay on the Physical, Moral and Political Reformation of the Jews" (1789) in MENDES-FLOHR, Paul and REINHARZ, Jehuda (eds): *The Jew in the Modern World: a Documentary History*. Oxford, Oxford, 2011.

HAMBURG, Gary M. "Russian political thought, 1700-1917" in LIEVEN, Dominici (ed.) *The Cambridge History of Russia, vol.II Imperial Russia, 1689-1917*. Cambridge, Cambridge, 2006.

KOLAKOWSKI, Leszek. "Ética" in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 37. Lisboa, Imprensa Nacional, 1997.

LEITE, Edgard. "Utopias iluministas e comunhões conservadoras: in *Política Democrática*, Brasília, no. 28.

LENIN, V.I. "Notas Criticas sobre el Problema Nacional" in LENIN, V.I.: *La Literatura y el Arte*. Moscou, Progreso, 1979.

MARX, Karl. Sobre a Questão Judaica. São Paulo, Boitempo, 2010.

MARX, Karl. "Letter from Marx to Engels, London, 30 july 1862" in *The Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Berlin, 1930.

SACHAR, Howard. *A History of the Jews in the Modern World*. New York, Vintage, 2006.

SCHOLESBURG, David. "The Pluralist Imagination" in DRYZEK, John et alii: *Political Theory*. Oxford, Oxford, 2006.

THOMPSON, E. P. *La economia 'moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII*. in Tradición, revuelta y consciencia de clase: Estudios sobre la crisis de la sociedade preindustrial. 2 ed. Barcelona: Editorial Critica, 1984.

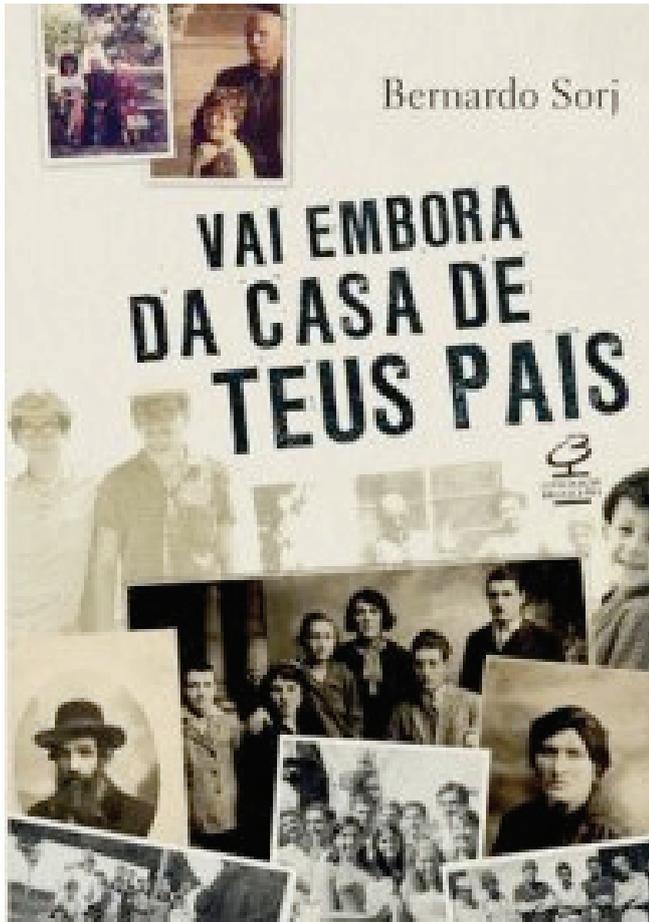
TOSEL, André. "The Late Lukács and the Budapest School" in BIDET, Jacques and alii: *Critical Companion to Classical Marxism*. Leiden, Brill, 2008.

Vai embora da casa de teus pais

Bernardo Sorj

POR CLÁUDIA CHIGRES

Resignação e voluntarismo. Aparentemente paradoxais, essas duas palavras podem ser empregadas para definir *Vai embora da casa de teus pais*, livro de memórias do sociólogo Bernardo Sorj. Por um lado, a letárgica continuidade da tradição judaica, ainda traumatizada pelo Holocausto e pela ameaça antissemita. Por outro, o desejo de recriar uma identidade, de lutar por uma ideologia. Juntas, configuram um retrato não apenas pessoal de um judeu uruguaio, filho de imigrantes, mas de toda uma geração que acreditou poder mudar o mundo.



O título do livro alude a uma passagem bíblica, em que Deus diz a Abraão “Vai-te de tua terra, de teu ambiente natal e da casa de teu pai.” Gênesis (12:1). Porém, a ilusão da partida não garante a promessa da chegada. Sair da casa dos pais não significa necessariamente constituir a própria casa. É preciso, como diz a tradução hebraica de *lech lecha*, ir ao encontro de si mesmo. E é justamente num hospital, na Alemanha de 1968, que o narrador inicia seu rompimento, não apenas com a

casa, mas com tudo que ela implica. É nesse momento de transição, numa espécie de limbo, que a experiência de morte permite o surgimento de um novo sujeito.

A construção dessa identidade, no entanto, passa por um ponto nevrálgico: o que é ser judeu no mundo. Oscilando entre a memória da tradição e a expectativa de inserção na história, o jovem Bernardo procura definir um tema caro ao futuro pesquisador de Judaísmo para todos. A equação, porém, não é fácil. E é na casa, na família e na vizinhança que reside boa parte do que identifica por resignação, de um lado, e sensibilidade e respeito à tradição, por outro. Como afirma, “Judaísmo, em minha casa, era sinônimo da língua ídiche e de história”.

A partir daí, o autor discorre sobre um determinado ethos judaico, que envolve não somente práticas e rituais, mas toda uma simbologia que organiza a percepção e conduta dos judeus de sua época. Além da tristeza e do trauma, da pobreza e da difícil convivência familiar, o mundo externo ainda era encarado como uma ameaça, seja pelo antissemitismo, pela inquietação frente ao futuro ou mesmo pelo esforço em conservar a tradição. Apesar de crítico, há passagens deliciosas, sobretudo pelo humor e pela delicadeza da abordagem. Por outro lado, Sorj parece tecer um réquiem ao passado, de maneira por vezes nostálgica e depreciativa do presente.

O outro termo da equação – voluntarismo – nasce da vontade de escapar do judeocentrismo, de não cair na dicotomia em relação aos *goyim* (não judeus) e da necessidade de uma atitude positiva e enérgica face à realidade. A aventura dos anos 60, com toda sua riqueza e mitificação, somada ao inconformismo diante da humilhação do Holocausto, necessitava de respostas práticas. O sionismo, portanto, torna-se a alternativa à visão religiosa do mundo e, ao mesmo tempo, a possibilidade de concretizar o socialismo no Estado de Israel. Engajado em um movimento juvenil de esquerda, decide implementar coletivamente o sonho da sociedade perfeita. Era o momento de sair de casa, rumo à própria redenção.

A experiência da viagem, portanto, pode ser interpretada como um desenraizamento às avessas. Num primeiro passo, colocar o pé no mundo, saindo da opressão familiar. Num segundo, enraizar-se numa nova/velha casa – num movimento oposto à diáspora. Porém, a realidade parece ser mais complexa do que supõe o jovem socialista, e se o objetivo era livrar-se do paradoxo do qual se sente vítima, o resultado não sai como planejado. As dicotomias se proliferam na nova terra, principalmente com a Guerra dos Seis

Dias, em 1967.

A decepção com o projeto sionista, que o faz sair de Israel, encerra um período de ilusões, mas amplia, por outro viés, a reflexão sobre a complexa condição judaica, principalmente pela fragmentação de interpretações e correntes dentro da própria comunidade. Defensor de um judaísmo plural e secular, Sorj reconhece, hoje, que toda e qualquer ruptura só é possível se for acompanhada de uma reflexão sobre o passado. É exatamente isso que lemos em *Vai embora da casa de teus pais*.

A narrativa, estruturada de forma não linear, tece um relato equilibrado de recordações da infância e da juventude, propiciando uma leitura extremamente prazerosa. O mesmo não acontece, contudo, quando se trata da interpretação da experiência vivida. Muitas vezes o comentário é por demais sociologizante, estabelecendo uma distância entre o narrado e o narrador. Embora deva se admitir que existe um hiato de tempo entre um e outro, a excessiva explicação, em alguns momentos, quebra o pacto estabelecido com o leitor, que se vê obrigado a sair da magia da história em direção a um didatismo totalizante.

Enfim, se o vaticínio dado a Abraão não se concretizou em Israel, nem em nenhum outro local, talvez seja porque não se trata de uma alusão física, mas simbólica. Bernardo Sorj sabia que precisava escrever para completar o ciclo de continuidade e ruptura. E o fez. Este livro é a chegada. Finalmente em casa.

Imigrante ideal

O Ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil (1941-1945) - Fábio Koifman

POR PAULO VALARES

O tema “imigrantes” me interessa por razões pessoais e familiares, pois nascido numa família que atravessou o Atlântico várias vezes, ora a procura de liberdade, ora a procura de solução para os seus problemas econômicos, busco preencher certos vazios nesta história. Nos silêncios familiares sobre estas viagens percebo os nãoos que receberam, os subterfúgios que tiveram que utilizar para entrar no país e como isto afetou os seus descendentes.

Louvo o cuidado e as minúcias do autor visível na página 47 e também no seu todo. Antes da publicação troquei informações com o autor sobre o título e a dança que se seguiu até escolher o definitivo. Originalmente era algo relacionado com porteiro do Brasil. Eu ainda prefiro o antigo. A capa é sóbria, mas sóbria demais. Desaparece o autógrafo do presidente Vargas na visão inicial, informação importante para argumentação do autor (p. 52). É um reparo.

Um texto historiográfico não é somente a narração de um episódio visto através de lupa, mas uma série de elementos combinados, como a fluidez da narração, enriquecidos pela linguagem, imagens e palavras, frutos da erudição do seu autor. A primeira destas gemas que corruscam no texto foi sair da banalidade cotidiana e ver metaforicamente a função do personagem central como o “porteiro do Brasil” – o vulgo chamaria de “cão de guarda”. Lamento que o porteiro tenha sumido do título.

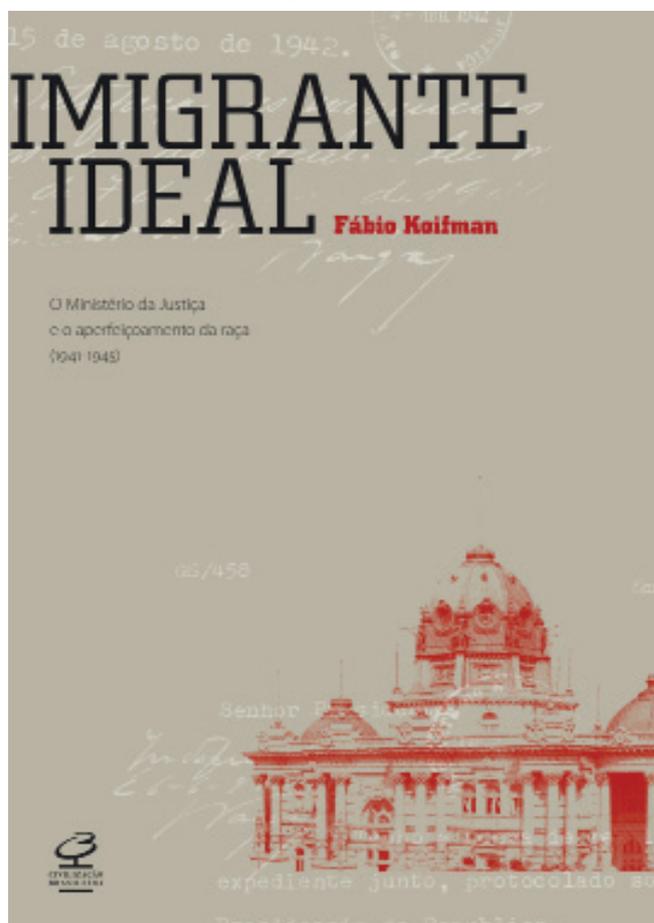
Dar vida ao personagem Ernani Reis (1905-1954) foi uma estratégia acertada do autor para contar a história do vistos, ou como funciona o entra ou não-entra no país, pois enquanto as nações tiverem fronteiras, esta figura existirá e será uma das mais importantes no processo. Fugir do maniqueísmo ao examinar os movimentos de personagem tão multifacetado foi de suma importância para a credibilidade do texto. Assunto contaminado por verrinas e apologias, conforme as ideologias adotadas por seus autores.

Conheço vários Ernani Reis. É o lusodescendente escravo da Ordem, que apareceu no cotidiano com truculência, talvez documentado pela primeira vez, através do desembargador Pina Manique (1733-1805), o grande chefe de polícia pombalino, passando por tantos outros, até em exemplo pessoal, meu pai, que nunca compreendeu o que era a expressão “jeitinho brasileiro”, e tinha urticária ao pensar num personagem como Macunaíma. São homens que acreditam numa sociedade

onde cada um cumpre cegamente a suas tarefas, sem nenhuma forma de negociação.

Ernani, pelos apelidos modestíssimos Soares, Sousa Ernani Reis também era um capiau, que subiu na escala social, através do seu imenso talento pessoal e uma dose de trabalho suicida, e que ele sabia, também só podia fazê-lo assim. É uma característica destes homens que acreditam na Ordem. A sua falta do conhecimento do grand monde fica visível quando ele barrou a “judia” Maud Cohen e um Burnay, ambos pertencentes a upper class portuguesa, suspeitando que são judeus. A narração do autor é primorosa contando como ele chegou a esta conclusão (pp. 273 em diante).

A Miss Maud Cohen recusada por Ernani Reis é, conforme minhas fichas de genealogista, Maud Pinto de Moraes Sarmento Cohen (*1908) pertencente a famílias de banqueiros e descendentes da antiga nobreza portuguesa. Filha do riquíssimo comerciante Benjamin



Cohen, oriundo de Gibraltar (daí a nacionalidade inglesa – Ernani Reis deduziu errado, “judia palestinese”, p. 275) e Maria da Conceição de Moraes Sarmento. Além de parentes próximos dos banqueiros Espírito-Santo, uma Orléans e Bragança, neta ou bisneta da princesa Isabel casara-se na família. A expressão usada pelo autor, “o nome tinha sido deslocado da etnia” (p. 287) é um achado literário para estes falsos positivos onomásticos.

Agora aqui entre nós: o que esta Senhora de tão alta esfera fazia com tantas movimentações suspeitas? A curiosidade não é só de Ernani Reis, mas minha também, curiosidade malsã de ex-policia! alfandegário.

Já o Burnay (p. 303), apesar do nome afrancesado, é de uma família portuguesa, já antes de 1837, quando o comerciante de grosso trato belga (ou inglês) Jean-Baptiste Burnay montou a sua sede de negócios em Portugal. Os seus filhos (as) casaram-se com os personagens mais ricos de Portugal. A própria Maud Cohen teve um filho, José Arthur casado com uma Burnay. Nos anos 30 difundiu-se a lenda que os B. teriam ascendência judaica. Pedro Henrique Burnay é desta família. É possível que ele seja o 3º Conde de Burnay, que tinha o mesmo nome e era nascido em Vernet-les-Bains (1904-1964).

Ernani Reis não sabia com quem estava falando...

Isto mostra a falta de cachet deste personagem em não reconhecer a importância social dos personagens na sociedade europeia, trombandos até com ministros para cumprir a lei.

É este homem todo retorcido por suas dores físicas – se o Ernani Reis imigrante ficasse frente ao Ernani burocrata, ele não conseguiria o seu visto de entrada, dado aos seus achaques que o mataria tão jovem (p. 153) – numa elite dirigente influenciado pelo Eugenismo que ele fará o seu trabalho.

O tema Eugenismo foi enfrentado com sucesso pelo autor (p. 67 em diante). É um dos pontos altos do livro. Neste trabalho é possível acompanhar o Eugenismo ab ovo, até chegar ao instrumento de seleção de camponeses imigrantes por burocratas, situação para a qual o prefaciador Dr. Celso Lafer, recuperou a expressão do Dr. Bolívar Lamounier, “objetivismo tecnocrático” (p. 16), e como isto pode se tornar um perigoso instrumento racista de seleção, naturalizando o preconceito antinegro e antisemita (fica a indagação como os ciganos escapavam deste filtro?).

Tenho lido sobre eugenia em alguns trabalhos, observo uma simplificação tão grande, que certos autores nacionais confundem o Eugenismo usado no país, já tropicalizado, com o Eugenismo usado pelos Nazistas. O nosso Eugenismo é o do RH das empresas que não admite um empregado (potencialmente) doente – algo que perdura até hoje, basta ver nas praças das grandes cidades os homens-sanduíche apregoando os “exames admissionais”. Enquanto o Eugenismo usado pelos Nazistas era para a “invenção” de uma hierarquia racial, a criação de uma raça nobre e pura (como das vacas PO), superior as outras, usando pelo menos uma linguagem científica.

O comerciante nunca foi bem vindo ao Brasil. É uma tradição cultural do Catolicismo da Contra-Reforma. Ele é visto como o espertalhão que vem roubar

“nossas riquezas” (quem não já ouviu esta expressão popular?). Nos debates no Parlamento, na segunda metade do século XIX, já se ouvia esta discussão. O Jacobinismo antilusitano nada mais era que uma repulsa ao comerciante. O deputado baiano Salustiano Ferreira Souto, de quem fiz uma biografia, lutava contra a entrada de portugueses no país no século XIX, pois estes eram comerciantes, algo que ele percebia até como fator de inflação e de vários crimes econômicos. O comerciante na tradição católica da Contra-Reforma é pelo menos um suspeito.

No momento em que Ernani Reis é o porteiro, o comerciante já não é mais o português e sim pelas circunstâncias da época, o judeu. E ele vai barra-los usando toda a legislação em vigor. É sempre bom lembrar que ele não criou esta legislação, apenas como funcionário extremamente qualificado; fez a hermenêutica e a colocou em prática. Ele é a mão de gato do Dr. Francisco Campos (p. 20). O país ideal deste grupo dirigente é rural, católico e lusodescendente. Nem o pensamento de Francisco Campos, nem o de Ernani Reis são uma ruptura na história da construção da população brasileira.

Algo que seria bem vindo num trabalho desta natureza seria um capítulo ou mesmo algum subtítulo, comparando no mesmo período entradas de imigrantes no EUA, quais as exigências para a sua aceitação, qual o perfil do imigrante desejado naquele país, para evitar que um leitor mais ingênuo acredite que estas restrições eram apenas do governo brasileira da época.

Ter o privilégio de entender o funcionamento da concessão de vistos, olhando por cima do ombro de Ernani Reis, foi para mim uma experiência nova na história da imigração, que me enriqueceu, tanto para entender o período e também para compartilhar a experiência destas pessoas. Neste sentido ele será um livro seminal, pois creio que a partir de suas páginas surgirão outros tantos de trabalhos. O livro é absolutamente incontornável em qualquer bibliografia sobre o tema.

A cidade de Jerusalém

E sua 10ª Parada Gay



POR MICHEL GHERMAN

Por questões de agenda, datas, ou por mera coincidência, este ano participei de minha 6ª Parada do Orgulho Gay em Jerusalém. As manifestações da comunidade GLTBS acontecem na cidade desde o ano de 2001, com exceção do ano de 2005, quando a II Guerra do Líbano cancelou o evento. Minha participação em 6 destas 10 manifestações permite uma certa visão comparativa a respeito delas, levando em conta as mudanças na relação da cidade com o evento e a relação da sociedade israelense como um todo com as marchas gays e com o status de Jerusalém. É esta a direção que pretendo dar a esta pequena reflexão sobre a marcha gay de Jerusalém, seus resultados e mudanças nos últimos anos.

Gosto de dizer que a marcha do orgulho gay de Jerusalém é provavelmente a caminhada com maior frequência de heterossexuais de todo o universo de manifestações do “mundo arco-íris”. Em realidade, a ideia de se manifestar pela liberdade de expressão, liberdade sexual e pela possibilidade de uma vida moderna em Jerusalém leva às ruas da cidade vários grupos de caráter secular, liberal e progressista.

Assim, a presença de milhares de pessoas nas ruas de Jerusalém durante a parada gay mostra

um compromisso de parte da população com uma percepção mais inclusiva e diversa da cidade, onde a luta pelos direitos de homossexuais e contra a homofobia é mais uma oportunidade de combater dimensões mais conservadoras e obscuras que existem e se mantêm fortemente em Jerusalém, criando conflitos cotidianos entre seculares, liberais e ortodoxos. Há um público da caminhada do orgulho gay que flutua entre as várias manifestações de cidadania em Jerusalém, desde o direito ao transporte coletivo no shabat nesta cidade, até o fim da discriminação de gênero no mundo ortodoxo. Assim (por Jerusalém ser uma cidade pequena e com população secular concentrada em alguns bairros), a parada gay é um verdadeiro ponto de encontro de militantes que comentam da última manifestação e se programam para a próxima (e elas têm sido muitas na cidade nos últimos tempos).

Nos últimos anos, a Marcha do Orgulho Gay foi centro de grandes polêmicas quanto a sua realização em Jerusalém. Representantes das três religiões monoteístas da cidade alcançaram raro consenso ao exigir da prefeitura o cancelamento das manifestações e a proibição de atividades vinculadas ao Orgulho Gay na cidade. A própria prefeitura tinha à sua frente um

representante da ultra-ortodoxia (*charedi*) que fez o que pôde para impedir que tais eventos ocorressem na cidade, enquanto batalhas judiciais permitiam que as paradas gays fossem efetivamente realizadas, já que o Supremo Tribunal do país entendia que a proibição de tais atividades afetava o direito à livre expressão.

Em paralelo às tentativas judiciais e políticas de evitar manifestações do orgulho gay houve, nos últimos anos, manifestações de violência e confronto organizadas por lideranças do judaísmo *charedi* (ultra-ortodoxo). Nos anos de 2003, 2004, 2005 os bairros ultra-ortodoxos queimavam em manifestações que exigiam o cancelamento das marchas do orgulho gay na cidade de Jerusalém. Afora isso, durante as marchas (que eram organizadas na parte mais liberal da cidade, ao centro-sul de Jerusalém) afluíam milhares de judeus ultra-ortodoxos para se manifestar contra a expressão GLTBS na cidade. Nestes anos, as marchas ocorriam cercadas por cordão de policiais e soldados enquanto havia provocações mútuas entre manifestantes dos dois lados da linha de segurança.

O auge da violência em paradas gay de Jerusalém pode ser apontado em 2005 quando um manifestante ultra-ortodoxo rompe o cordão de isolamento e esfaqueia 3 pessoas que participavam da Marcha, sendo que uma delas, Adam Russo, fica ferido seriamente. No ano seguinte da manifestação, em 2007, a prefeitura, temendo prejuízos políticos, exigiu que a Marcha ocorresse dentro de um estádio de futebol, impedindo que ocorresse qualquer evento gay nas ruas da cidade.

Desde então há um aumento da pressão contra os judeus ultra-ortodoxos na arena política israelense, há a exigência para que comecem a servir nas forças armadas e para que se diminua seus benefícios econômicos. Em paralelo a isto houve a eleição de um prefeito secular na cidade e a redução da violência nas marchas gays de Jerusalém. Este ano, na comemoração da 10ª parada gay na cidade, praticamente não houve confrontos. Reuniram-se no centro da cidade mais de 5 mil pessoas que marcharam em direção aos bairros do sul de Jerusalém.

Algumas questões chamaram a atenção este ano. Começo aqui apontando a participação de grupos de extrema esquerda que denunciam que a luta pelo direito dos gays em Israel foi incorporada pela estrutura de poder israelense como uma estratégia de escamotear o tema da ocupação. Isso explicaria o apoio das autoridades municipais e federais à caminhada gay em Jerusalém, que consistiria em uma espécie de “limpeza rosa”, que evitava que o debate com relação a ocupação fosse uma agenda relevante. A denúncia do chamado “pink washing”, feita repetidas vezes por grupos de extrema esquerda, foi criticada por Adam Russo, um dos oradores da caminhada. Adam Russo (um dos manifestantes esfaqueados em 2005) agradeceu publicamente o apoio do governo à manifestação e criticou veementemente tais grupos em seu discurso, no que foi fortemente vaiado.

A manifestação seguia com várias agendas e grupos, com diversas narrativas e gritos que disputavam espaço público. Importante notar que não havia uma centralização por parte da “Casa Aberta”, entidade

organizadora da caminhada, não existindo nem mesmo um carro de som que desse a linha ao ato.

Entre os grupos que se manifestavam, cabe colocar a presença em massa de organizações religiosas liberais e reformistas que tinham como bandeira a inclusão religiosa dos gays no mundo judaico. Havia a presença de diversos movimentos juvenis sionistas, tais quais Hashomer Hatsair (Ligado ao Meretz), Hanoar Haoved ve Halomed (vinculado ao partido trabalhista), o Netzer (movimento reformista judaico) e outros tantos. Nestes movimentos, a voz que se escutava era o vínculo entre a questão social, o problema da moradia, da desigualdade social e o combate à homofobia. Estes grupos juvenis traziam de maneira mais explícita a relação entre homofobia e questões sociais, produto claro das manifestações que vem ocorrendo desde o ano passado em Israel.

Cabe aqui colocar também a participação dos partidos. Eles estavam organizados por grupos e também possuíam suas próprias palavras de ordem. Entre eles havia representação do Meretz, do Partido Comunista (Chadash), do Partido Trabalhista e uma tímida presença do Likud, constantemente vaiada por outros participantes.

Com relação à participação de manifestantes árabes (bem menor do que nos anos anteriores), notei que justamente em um grupo anarquista com forte presença na manifestação havia uma relativa participação de jovens árabes. Este grupo, basicamente formado por mulheres, clamava por uma “Intifada de Gênero”, apontando a necessidade da luta popular pela liberdade sexual.

Como disse anteriormente, não notei nesta caminhada nenhuma manifestação dos ultra-ortodoxos, o que não me faz crer que eles tenham se transformado de maneira espontânea em militantes pela igualdade e pela tolerância às formas diversas de opção sexual. Ao que tudo indica, a configuração política atual fez com que eles optassem por um recuo e não pelo confronto direto este ano. O fato é que, ao contrário do que ocorreu em edições anteriores da marcha gay em Jerusalém, no ano de 2012 marchamos sem o cordão de isolamento policial e sem as ruidosas manifestações dos *charedim*.

Para não dizerem que não falei dos espinhos, ao retornar para o centro vi uma manifestação contra a caminhada, organizada pela extrema-direita israelense. Em sua liderança estava um dos líderes da campanha pela colonização judaica da Cisjordânia, Baruch Marzel. Frente aos milhares de manifestantes da caminhada gay e às antigas manifestações de ultra-ortodoxos esta atividade não era relevante e foi praticamente ignorada pela população e pela mídia local.

Colaboraram neste número

Alberto Dines dirigiu e lançou diversas revistas e jornais no Brasil e em Portugal. Leciona jornalismo desde 1963 e, em 1974, foi professor visitante da Escola de Jornalismo da Universidade de Columbia, Nova York. Foi editor-chefe do *Jornal do Brasil* durante doze anos e diretor da sucursal da *Folha de São Paulo* no Rio de Janeiro. Dirigiu o Grupo Abril em Portugal, onde lançou a revista *Exame*. Escreveu mais de 15 livros, entre eles *Morte no paraíso, a tragédia de Stefan Zweig* (1981) e *Vínculos do fogo – Antônio José da Silva, o Judeu, e outras histórias da Inquisição em Portugal e no Brasil, Tomo I* (1992). Criou o *Observatório da Imprensa*, o primeiro veículo de acompanhamento da mídia no Brasil, que conta atualmente com versões no rádio e na TV. Atualmente é pesquisador sênior do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo da Unicamp, do qual foi co-fundador. Recebeu os seguintes prêmios: prêmio Cabot de jornalismo, prêmio Jabuti na categoria Estudos Literários, *Austrian Holocaust Memorial Award*, *Austrian Golden Decoration for Science and Art* e a Ordem do Mérito das Comunicações, no grau Grã-Cruz.

Claudia Chigres é doutora em Literatura e professora do Departamento de Letras da PUC-Rio.

Edgard Leite é Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense; professor de História da UERJ e da UNIRIO; membro do Conselho Acadêmico do Centro de História e Cultura Judaica. É Coordenador do GT Regional Rio de História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH Nacional; coordenador do Grupo de Pesquisa do CNPq: Políticas, Direitos, Éticas, e do Projeto Direitos Humanos e Holocausto da B'nai B'rith. Recebeu em 2012 o prêmio “Homem de Ação, Homen de Valor” da Hebraica Rio. Entre seus artigos publicados recentemente, estão: “Adaptações e resistências no mundo islâmico e a expansão ocidental”. *História Agora*, 2012, “Secularização e Fundamentalismo religioso” *Revista Angelus Novus*, 2012, “Brazil-India University Interchange”. *FRPC Journal*, Nova Déli, 2012, “Perspectivas teóricas no estudo dos judaísmos do segundo templo”. *Revista Jesus Histórico*, 2011, “A tradição apocalíptica e as origens da cosmologia rabínica”. *Oracula*, 2011, “Marxismo e direitos individuais”. *Política Democrática*, 2011. “A Teologia Judaica Contemporânea e seus diálogos com a crítica histórica bíblica: de Abraham Geiger a Mordechai Kaplan”. *História Agora*, 2011 e “O Silêncio de Jó: O Livro de Jó e a crítica sapiencial à teologia sacerdotal”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 2011. Em 2012 publicou, pelo Centro de História e Cultura Judaica, o livro *Emancipação, Emancipações: A Libertação dos Judeus no Ocidente, 1776-1897*.

Elisa Goldman é doutoranda pelo programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do

Rio de Janeiro. É Mestre em História Social da Cultura na PUC-Rio. Atualmente é professora de História na Fundação de Amparo à Escola Técnica do Estado FAETEC-RJ e Professora tutora na disciplina “Teoria da História” na graduação do curso História de Ensino à Distância da UNIRIO/UAB. Seus artigos mais recentes são: “O potestado e o viajante: representações sobre o intelectual na obra de Edward W. Said”. *Revista de Teoria da História*, Universidade Federal de Goiás, v. 2, p. 147-171, 2010; e “A Época Pombalina: Reflexões sobre a relação entre idéia e História na obra de Francisco J. C. Falcon”. In: MUNTEAL, Oswaldo e PRADO, Maria Emília (Orgs.), *Francisco Falcon, o ofício do Historiador*, RJ: Editora Revan, 2012.

Jacques Fux é visiting scholar da Harvard University; é pós-doutorando na Unicamp e Doutor em Literatura Comparada pela UFMG. É também Docteur en Langue, Littérature et Civilisations Françaises – em Lille 3. Seus trabalhos incluem: *Antiterapias* (Editora Scriptum, 2012) e *Literatura e Matemática*, (Tradução Planalto, 2011). “La mathématique chez Jorge Luis Borges et chez Georges Perec: une étude comparative”. *Remate de Males*, v. 30, p. 57-74, 2012; “Linguagem, Metatestemunho e Shoah em Georges Perec”. *Revista da ANPOLL*, v. 1, p. 193-207, 2012. (em co-autoria com D.R. Santos); “O humor, a Cabala e a literatura em *Um homem sério*, dos Irmãos Coen”. *Revista Laboratório Literatura e Experimentación*, v. 2012, p. 1, 2012.

Michel Gherman é doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ, é pesquisador do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos da UFRJ; Professor do Colégio Israelita Eliezer-Max Nordau e é autor, entre outros, de: “Deus e o Diabo na Terra Santa”. *Webmosaica*, v.1, p. 56-71, 2009; “A sociedade israelense após o fracasso dos acordos de paz: Sociedade Israelense em Tempos de Globalização”. *Revista Eletrônica do NIEJ*, v. 1, p. 10-15, 2009. “Para Onde Vão os Ventos das Primaveras Árabes?”. *Ciência Hoje*, v. 286, p. 66-69, 2011 “Era uma vez uma primavera”. *Revista Corrente*, Rio de Janeiro, p. 16 - 24, dez. 2012.

Nelson H. Vieira, é Professor do Departamento de Estudos Brasileiros e Portugueses e do Departamento de Estudos Judaicos da Brown University. É autor de vários livros e artigos e seus trabalhos mais recentes são: *Contemporary Jewish Writing in Brazil: An Anthology* (2009); e do artigo, “Visões de identidade de escritores judeus: O Eu e o Outro”. *Topoi*, v. 9, n. 16, jan.-jun. 2008, p. 9-29. *Experiência Cultural Judaica no Brasil* (2004, com Monica Grin); *The Prophet and Other Stories* by Samuel Rawet and Nelson H. Vieira (1998);

Paulo Valadares é licenciado e mestre em História Social (USP), coeditor do *Boletim do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro* e co-autor, com Guilherme Faiguenboim e Nils Andreas, de *Os primeiros judeus de S. Paulo* (2007).

Raanan Rein é Professor Elias Sourasky de História da Espanha e da América Latina e Vice-Presidente da Universidade de Tel Aviv. É membro da Academia Nacional de História da Argentina. É também vice-presidente da *Latin American Jewish Studies Association (LAJSA)*. Seus mais recentes livros incluem: *In the Shadow of Perón* (2008), *Rethinking Jewish-Latin Americans* (em co-edição com Jeffrey Lesser, 2008), *Argentine Jews or Jewish Argentines? Essays on History, Ethnicity and Diaspora* (2010), e *Los Bohemios de Villa Crespo: judíos y fútbol en la Argentina* (2012).

Saul Sosnowski, Professor de Literatura e Cultura Latino-americana da Universidade de Maryland, College Park; dirigiu o Centro de Estudios Latinoamericanos, por ele fundado em 1989. É autor de *Julio Cortázar: una búsqueda mítica*; *Borges y la Cábala: la búsqueda del Verbo* (traduzido para o português e para o alemão); *La orilla inminente: escritores judíos-argentinos*; é autor de mais de 80 artigos publicados em revistas e coletâneas e editor e co-editor de mais de 15 livros. É fundador (em 1972) e diretor da revista de literatura *Hispanamérica*, que está em seu 38^o. ano de publicação consecutiva. Produziu com a artista plástica Mirta Kupfermic *Borges y la Cábala: senderos del Verbo*, livro de bibliofilia publicado em 2006.

EXPEDIENTE

Instituição

Universidade Federal do Rio de Janeiro
[Reitor: Carlos Antônio Levi da Conceição]

Instituto de História
[Diretor: Fábio de Souza Lessa]

Programa de Pós-graduação em História Social
[Coordenadora: Monica Grin]
[Vice-coordenadora: Andréa Casa Nova Maia]

Publicação

Revista do NIEJ
Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos da UFRJ
Número 6
Dezembro 2012
ISSN: 21765790

Editora

Monica Grin (NIEJ/UFRJ)

Comitê Editorial

Monica Grin (NIEJ/UFRJ)
Bruno Leal (NIEJ/UFRJ)
Michel Gherman (NIEJ/UFRJ/HILLEL RIO)

Conselho Editorial

Avraham Milgram (Museu Yad Vashem)
Bernardo Sorj (UFRJ e Centro Edelstein)
Berta Waldman (USP)
Berthold Zilly (Freie Universität-Berlin)
Bila Sorj (UFRJ)
Celso Lafer (USP e Academia Brasileira de Letras)
David Lehmann (Cambridge University)
Eduardo Jardim (PUC-Rio)
Francisco Carlos Teixeira da Silva (Historiador/UFRJ)
Helena Lewin (Programa de Estudos Judaicos da UERJ)
Ilana Strozenberg (UFRJ)
Jacqueline Hermann (UFRJ)
James Green (Brown University)
Leonardo Senkman (Hebrew University)
Luis Roniger (Wake Forest University)
Marcio Seligmann-Silva (Unicamp)
Marcos Chor Maio (Fiocruz)
Margalit Bejarano (Hebrew University)
Marta Topel (USP)
Nelson Vieira (Brown University)
Raanan Rein (Tel Aviv University)
Renato Lessa (Iuperj)
Rifka Berezin (USP)

Assistentes de Edição

Leonel Caraciki
Jorge Steimback

Diagramação

Bruno Leal (NIEJ/UFRJ)
Fábio Leal (Instituto INFNET)

Design Gráfico

Bruno Leal (NIEJ/UFRJ)
Fábio Leal (Instituto INFNET)

Tradução

Eduardo Lifchitz

Endereço

Instituto de História da UFRJ
Largo de São Francisco, N.1, Sala 427
Telefones: (55) 21 2224.8965 Ramal: 229

E-mail

ufrj.niej@gmail.com

Os dados, ideias, opiniões e conceitos emitidos nos artigos e resenhas, assim como a exatidão das referências, são de inteira responsabilidade do(s) autor(es).

AGRADECIMENTOS | CONSELHO EDITORIAL E PARECERISTAS

A Revista do NIEJ agradece aos membros do Conselho Editorial e especialmente aos profissionais que colaboraram com o presente número: Abraham Milgram, Andrea Casa Nova, Bila Sorj, Bruno Leal, Francisco Carlos Teixeira da Silva, Luis Edmundo de Sousa Moraes, Marcio Seligmann-Silva, Maria Alice Rezende de Carvalho, Fabio Koifman, Fabio Leal, Michel Gherman, Monica Grin, Rita Elias.