



niej

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos
Revista Eletrônica | Ano 1 - N°1 - Junho 2009
www.niej.org.br





Ano 1 • N° 1 • Junho 2009
www.niej.org.br

Comitê Editorial:

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

Editor Assistente

Leonel Caraciki (NIEJ/UFRJ)

Revisão:

Rafael Stern
Leonel Caraciki (Bolsista CNPq)

Arte, Programação Visual, Diagramação:

Thiago Correia Carneiro

Endereço:

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



APOIO:



ENTREVISTA

03 Entrevista com Moshe Idel

ARTIGOS e ENSAIOS

08 Estudos Judaicos no Brasil: em busca de uma nova agenda
Por Monica Grin

11 A sociedade israelense após o fracasso dos acordos de paz: a questão nacional em tempos de globalização.
Por Michel Gherman

16 Lembrar o Holocausto Hoje
Por Luis Edmundo Moraes

20 Quem dita a memória?
Revisitando o movimento
“Liberté Pour L’Histoire”
Por Leonel Caraciki e Isabelle Weber

COLABORADORES

23 Conheça os colaboradores deste número.

MISCELÂNEA

24 Fotos de Dezembro de 2008:
Palestra “O Conflito de Gaza”

25 Fotos de Junho de 2008:
Palestra “Visões Judaicas sobre Identidade: O Eu e o Outro”



É com grande satisfação que trazemos a público o primeiro número da revista eletrônica do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos da UFRJ. Em 2008 iniciamos as atividades do NIEJ/UFRJ, motivados principalmente por deman-

das de estudantes e professores interessados em um espaço dinâmico para tratar temas da área de estudos judaicos. Inicialmente realizamos uma série de palestras com professores e pesquisadores, nacionais e internacionais, especialmente da área de estudos judaicos.

Criamos um laboratório no Departamento de História da UFRJ para orientação e formação em estudos judaicos. Têm sido uma satisfação observar que cada vez mais estudantes de universidades do Rio de Janeiro se reúnem semanalmente no laboratório do NIEJ para debaterem questões como holocausto, Oriente Médio, comunidades judaicas, identidade judaica, inquisição, cristãos-novos, Israel e religiosidade, em um ambiente ao mesmo tempo descontraído e de excelência. O passo seguinte foi a elaboração de um site informativo que contém, entre outros, a agenda do NIEJ, notícias, artigos de articulistas internacionais, crítica literária, mídia e muitos links de instituições que abrigam fontes primárias e secundárias e referências de especialistas em estudos judaicos

no Brasil e no exterior. Em breve iremos disponibilizar um banco de teses, dissertações e monografias em estudos judaicos elaborados em universidades e instituições de ensino superior no Brasil.

O NIEJ lança agora uma Revista Eletrônica, mais um espaço de divulgação de trabalhos acadêmicos (ensaios, artigos, entrevistas e críticas) de autores nacionais e internacionais cujo principal tema é o judaísmo em suas multifaces. A idéia é publicar artigos nacionais e internacionais de pesquisadores na área de estudos judaicos, entrevistas com autores brasileiros ou estrangeiros, resenhas de livros e filmes, resultados de pesquisas e artigos de estudantes de graduação e de pós-graduação associados ao NIEJ. Em breve buscaremos transformar a revista eletrônica em um periódico bilíngüe (português-inglês).

Neste primeiro número, você verá uma entrevista com Moshe Idel, um dos mais importantes historiadores da Cabala da Universidade Hebraica de Jerusalém, conduzida por Bernardo Sorj, professor titular de sociologia da UFRJ e por Michel Gherman. Moshe Idel esteve no Brasil em agosto de 2008 e nos concedeu gentilmente essa entrevista sobre identidade judaica hoje que disponibilizamos em inglês e em português; há um ensaio de autoria de Monica Grin, coordenadora do NIEJ e professora de História Contemporânea da UFRJ, sobre os desafios atuais dos estudos judaicos no Brasil; um artigo de Michel Gherman, coordenador acadêmico do Hillel Rio e co-coordenador do NIEJ, sobre a sociedade israelense

após o fracasso dos acordos de paz; um ensaio de Luis Edmundo Moraes, professor de História Contemporânea do Departamento de História da UFRRJ, sobre a importância de se lembrar o holocausto hoje e o papel que a pesquisa em história pode desempenhar para superar ondas negacionistas na produção historiográfica, especialmente no Brasil; e, por fim, um ensaio de dois estudantes da UFRJ associados ao NIEJ, Leonel Caraciki e Isabelle Weber, que escrevem sobre o movimento “Libertè pour L’ Histoire”, pouco conhecido entre nós, mas relevante para se refletir sobre a questão da interferência de leis de proteção às minorias na atividade do historiador.

É nosso desejo que esse primeiro número dê maior dinamismo aos debates na área de estudos judaicos e que mobilize potenciais colaboradores para que as reflexões nessa área tenham maior visibilidade e legitimidade acadêmica no Brasil.

Monica Grin
Coordenadora do NIEJ/UFRJ

Moshe Idel

Entrevista realizada no espaço do Hillel Rio, em Agosto de 2008, entre o sociólogo Bernardo Sorj, professor titular de Sociologia da UFRJ e diretor do Centro Edelstein, Michel Gherman, coordenador acadêmico do Hillel com Moshe Idel, um dos mais importantes e influentes estudiosos do pensamento judaico e proeminente historiador da Cabala, ligado ao Department of Jewish Thought, do Mandel Institute of Jewish Studies, Universidade Hebraica de Jerusalém.

REVISÃO LEONEL CARACIKI

Bernardo Sorj – Primeiro, gostaria de agradecer por você ter vindo conversar conosco. Nossa proposta é fazer um bate-papo informal sobre identidade judaica hoje em Israel e no mundo. Por falar nisso, o que você tem a dizer sobre identidade judaica em Israel hoje?

Moshe Idel – Primeiro de tudo eu gostaria de dizer que pessoalmente não vejo alternativa a Israel. Estou pronto para escutar, mas não vejo outra opção. Incluindo a experiência francesa, incluindo a experiência americana e, veja bem, eu tenho muitos contatos na França e nos EUA. Gente que se devota ao judaísmo europeu. Eu posso dar meu próprio diagnóstico que não é muito otimista, e olha que eu sou um homem otimista por natureza. O que eu vejo é uma gigantesca cultura judaica na Europa e nos EUA, o que não tem nada a ver com a sobrevivência do judaísmo. Eu tive uma conversa com essas duas meninas agora há pouco, e elas escutaram falar de Derrida e Levinas. São dois exemplos de ícones sem paralelo na cultura global. Você pode chamá-los de judeus. Mas e daí? Quantos judeus continuaram judeus por causa de Derrida? Qual é o conteúdo judaico? Isto é um elemento momentâneo de identidade.

O que aconteceu entre as duas Guerras Mundiais? Os judeus criaram uma cultura gigante, o que reflete sua alienação. A força da cultura vem da alienação. Eu acredito que Kafka foi o judeu mais genial depois de Einstein. Sua criatividade vem da sua alienação em relação ao judaísmo de seu pai e também em relação à cultura europeia. Eu não pretendo minimizar seu mérito. De maneira alguma. Eu o considero um gênio incrível, sem dúvida. Mas é essa alienação, criada por um espaço onde os judeus não são mais judeus, mesmo que eles se considerem como tais. Esse é um espaço de uma criatividade fora do normal. Essa é a teoria de George Steiner.

O que eu quero dizer é que não há uma maneira de seguir com esse pólo de criatividade por nem ao menos uma geração. E não é por causa da 2ª Guerra Mundial. Mas é porque isso é uma experiência individual. Cada indivíduo pode se tornar extraordinário, mas isso não é algo que as instituições possam generalizar e perpetuar pelo povo judeu. Isto pode ser judaico, mas não pode ser trans-

mitido como tradição judaica. Não sei se vocês sabem, mas há 10 dias um material desconhecido de Kafka foi achado, e lá dizia que ele tinha intenções de fazer “Aliá” (imigração para Israel). Isto não importa. Não torna os contos de Kafka sionistas. Minha pergunta é simples: há alguma instituição capaz de transmitir algo que não pode ser transmitido? A situação judaica de Kafka, seu judaísmo, não pode ser transmitido, e então ele se dissipa.

B.S. – Yeshayahu Leibowitz fala que Einstein não foi uma contribuição do judaísmo para a humanidade, mas da humanidade para o judaísmo, porque ele era famoso.

M.I. – Eu não concordo! Sua contribuição para o judaísmo foi imensa!

B.S. – Mas não há só Einsteins entre nós, apesar de nossas mães acreditarem que sim. O ponto é que há algo que ia além do institucional, como a língua, o ídiche. Para mim, quando era criança, o ídiche e o judaísmo eram a mesma coisa. Os judeus sefaraditas eram meio-judeus, porque eles eram judeus e não falavam idish. O ídiche por si mesmo diferenciava. Há maneiras de substituir o papel do ídiche além de Israel? Porque basicamente, o que você está dizendo é que, de alguma forma, a única instituição através da qual os judeus adquirem um sentimento de unidade passa pela identificação com Israel.

M.I. – Eu não disse que é somente Israel. Mas vou te contar porque sou tão descrente. Já morei em muitos lugares, e fui conhecendo diversas formas de manifestar o judaísmo na diáspora. Lugares onde o judaísmo é forte, como o Brooklyn e a França. Se alguém puder me mostrar uma alternativa, estaria mais do que pronto a aceitar, ficaria honrado em aceitar. Minha visão não é somente Israel. Para mim não é assim: Diáspora ou Israel. Eu ficaria muito orgulhoso de ter uma diáspora florescente, para ajudar Israel. Não estou adotando a visão sionista restrita em relação a Israel. Isso seria estupidez. Eu tenho viajado muito, e ensinado no exterior. Mas eu acho que Israel deve ser o centro. Israel foi criado a partir da energia de judeus que queriam

alguma coisa para acreditar. Não havia nada para acreditar após o Holocausto. Eu posso dizer: tenhamos outras identidades também! Eu acredito que é importante termos outras identidades. Mas existem identidades que não funcionam para todos.

B.S. – Os judeus argentinos seculares criaram uma instituição, o YOK, que celebra o Rosh Hashaná e o Pessach na praça pública, com uma grande festa com músicas, conferências, ou seja, uma forma diferente de manifestar judaísmo. A antiga idéia que na diáspora o judaísmo é uma identidade separada, excluída, auto-centrada, está sendo superada. Para a maioria das pessoas a divisão radical entre o mundo interior/exterior não existe mais.

M.I. – Eu dei uma aula na Amia (Argentina), em 1994, duas semanas antes do atentado. Eu dei uma aula em hebraico sobre Cabalá para estudantes do Ensino Médio. Eu fiquei impressionado, foi uma das maiores experiências que tive! Os alunos me faziam perguntas em hebraico! Até 95/96, ensinava-se ídiche. Existe essa experiência com a Argentina. Não se esqueça que uma parte muito importante de sua identidade, de continuarem como judeus, foi dada pelo sionismo. Não pelo bundismo (movimento operário judaico do Leste Europeu), não religião, mas sionismo. E o hebraico é um dos fortes elementos, que compõe essa identidade. Com certeza os judeus tornaram impossível manter uma identidade por um período tão longo, numa situação tão igual. É uma coisa sem paralelo.

B.S. – Na época da crise da Argentina, um censo identificou 62.000 judeus que apareceram do nada, dizendo que se sentiam judeus. Eram judeus muito pobres, e estavam atrás da solidariedade judaica.

M.I. – Na época em que a identidade judaica na Argentina era predominantemente bundista, conheci muitas pessoas que publicavam em ídiche em Buenos Aires. Eu tive muitas conversas com Eliahu Libman, e parte das minhas reflexões tem a ver com discussões que tive com ele. Eliahu Libman tinha uma identidade judaica forte, e ele não era

religioso, era bundista.

B.S. – Mas a visão judaica de Israel se tornou problemática também. Na minha infância tínhamos a imagem de um Israel ideal. O kibutz era uma ideologia, os partidos políticos nos inspiravam. Ninguém tinha ido para Israel, não falávamos hebraico, falávamos ídiche, mas Israel era uma ideologia, um objetivo, um ideal. Hoje Israel é um país, com problemas políticos e sociais. E não é fácil dizer que ele indique um caminho de como ser judeu.

M.I. – O que acontece é que há muita utopia. Em Israel e fora de Israel. E essa utopia tem a ver com esse movimento glorioso dos judeus terem um Estado. Eles não olharam para os problemas, olharam somente para os resultados alcançados. Agora estamos olhando de uma maneira equilibrada. Israel é um Estado como todos os outros. Eu não digo que Israel é muito melhor, que os líderes são realmente patriotas. Não, eu acredito que tenho uma visão equilibrada do que é Israel. Ser realista em relação a Israel é uma solução. Eu estou falando é que temos que ter uma identidade. Não digo: “Vá para Israel”. Uma identidade que é fortemente relacionada com Israel, o que não é a mesma coisa que ir para Israel.

B.S. – Qual é a visão judaica de Israel que nós devemos transmitir aos nossos filhos? Do que devemos nos orgulhar? Cada país tem orgulho de seus atributos. O Brasil do futebol e das belezas naturais, a França, o croissant...

M.I. – Veja as façanhas de Israel, que é independente há apenas 60 anos. Veja quanta coisa conseguiu realizar. Há 60 anos não havia nem universidade. E apesar das crises, das guerras, um lugar que era apenas um deserto. É simplesmente incrível. Acredite em mim, as universidades israelenses são muito melhores do que muitas universidades européias! O que há de judaico nisso? Realizamos façanhas incríveis, ótimo! Mas nada judaico. A sua pergunta então é se há algo especificamente judaico, ou uma nova forma de judaísmo. Minha resposta é: se há alguma chance de haver, essa chance encontra-se somente em Israel. Não estou dizendo que já temos. Não é algo que já seja palpável. Tenho

certeza de que alguém que entrasse num shtetl (gueto judaico do Leste Europeu) ia reconhecer imediatamente que estava em um shtetl. Não havia chances de cometer um erro. Por quê? Porque havia uma massa crítica. Alguém que entrasse num gueto saberia que está num gueto. Por quê? Pois havia massa crítica. Não há cultura sem massa crítica. As pessoas começaram a tratar da cultura como um ente desvinculado da sociedade, de laços sociais. O que aconteceu com Kafka é que sua cultura não tinha laços sociais. Essa cultura não existe, nunca existiu. Sem ter massa crítica não se pode ter cultura.

Em Israel nós ainda não temos uma cultura. Por quê? Porque um apanhado gigante de culturas diferentes chegou e se juntou. Europeus, árabes, russos, etíopes... e há um problema de integração. Eu acredito que os russos foram uma grande contribuição. Mas é claro que não se pode ter uma cultura se a cada 10 anos um milhão de pessoas aparecem do nada com outra cultura, sem saber a língua. Eles estarão um pouco à parte da sociedade por um tempo. Esperar ter uma única cultura em apenas 60 anos, com gigantescas ondas imigratórias, sem precedentes, é uma coisa impossível. Mas é possível esperar alguma coisa desse quadro? Alguma coisa vai emergir algum dia? Não sei. O que é importante dizer é que se há alguma chance, essa é a única. Porque em nenhum outro lugar há massa crítica. Essa é minha mitologia, baseada em minha experiência na Romênia. Para mim o judaísmo era religião, falar ídiche...

B.S. – Nessa discussão toda sobre ser judeu, não há um tipo ideal de uma identidade? Pode haver uma identidade dissociada de Israel ou da ortodoxia?

M.I. – Na Indonésia, muitos judeus acreditam que Chabad é judaísmo. O que eu tenho visto em Israel nos últimos 5 anos é o surgimento de diferentes centros, com pessoas estudando o judaísmo de todas as maneiras que você pode imaginar. Em Tel Aviv você pode ter um shabat com música, centenas de pessoas participam, inclusive seculares. Hoje em Israel há um espectro, que está crescendo muito rápido, se tornando mais forte do que nunca. Por exemplo, a cidade de Alma. Todos lá são professores

universitários, é coisa séria. É uma luz no judaísmo. Somente em Tel Aviv, eu acredito que existam dezenas de experimentos diferentes. Ninguém pode dizer que é um tabu, que não pode ser feito.

Michel Gherman – Nos cursos preparatórios para o exército, há muitos grupos seculares e esquerdistas que estão estudando para entrar.

M.I. – Sim, eu tive dois alunos completamente seculares ensinando judaísmo. A velha visão entre Jerusalém e Tel Aviv está caindo. Realmente, o judaísmo ortodoxo está se fortalecendo, mas eu posso dizer que a dimensão judaica em Israel está ficando mais forte. Em Jerusalém, existiam 15 anos atrás, haviam 21 lugares onde se podia obter uma graduação em Estudos Judaicos (Shechter, Beit Morasha, Hebrew Union College...). Todas essas instituições em uma só cidade. Dizem que não se estuda mais judaísmo, que o número de alunos está caindo, mas isso não é verdade, de jeito nenhum. Hoje nós temos 10 vezes mais alunos estudando Estudos Judaicos na Universidade Hebraica de Jerusalém. E em adição a isso, temos todas as outras instituições ensinando judaísmo em nível universitário, estou falando de títulos acadêmicos reconhecidos. seis vezes mais do que antes! Eu não vejo diminuição de interesse, vejo um aumento. Quantos livros são publicados sobre judaísmo? É incrível! 1,5 milhões de ortodoxos não compram esses livros. 1,5 milhões de judeus não ortodoxos chegaram agora da Rússia. 1,5 milhões de árabes não compram esses livros. Então quem compra? O interesse em conteúdos judaicos no exterior está cada vez maior. Quem ia acreditar, há 50 anos atrás, que a elite intelectual do mundo ia estar interessada em assuntos judaicos. Judeus ou não. Derrida, Steiner, Levinas, Kafka, Einstein (As pessoas se identificam com alguém que é muito inteligente, e isso é importante, é identidade). Quem ia acreditar, 50 anos atrás, que essa ia ser a situação? Essa é a parte otimista. Quem são eles? Os judeus! A parte pessimista é que falhamos em abastecer essas pessoas com mais material, para que eles pudessem ajustar, e entender uma maneira de reproduzir isso. Eu acredito que eles queiram fazer isso. Mas houve uma falha na academia judaica. Não porque fosse impossível, era bem possível. Mas houve ▶

uma falha da academia judaica que não conseguiu trazer os conteúdos judaicos a um nível de discussão que pessoas como Derrida e Steiner pudessem propagá-los. Acredito que houve um fracasso, pois tínhamos um compromisso e não fomos capazes de escrever de uma maneira que os problemas judaicos fossem redefinidos para campos filosóficos e históricos mais elevados. Poderíamos ter tido outro cenário, estava realmente ao nosso alcance.

B.S. – Estava ao nosso alcance criar um diálogo entre a tradição e a cultura judaicas com níveis mais amplos históricos e filosóficos?

M.I. – Em discussões que eu tive com um intelectual, perguntei por que o interesse pelos assuntos judaicos. Ele respondeu que não importava se eram judaicos ou não. Isso comprova que houve um fracasso na cultura européia. E não foi por causa do Holocausto. É algo intrínseco na orientação grega. Infelizmente nós estivemos muito concentrados em nossa produção acadêmica. Levinas é um filósofo influente até hoje, um judeu, que se importava com as tradições judaicas. Harold Bloom é judeu também. Esses são ídolos culturais da nossa geração, e são muito raros de encontrar. Talvez eles não concordem e nem precisam concordar. Harold Bloom não gosta nem um pouco de Derrida. Não pode nem escutar seu nome. Mas isso não quer dizer que há uma conspiração cultural judaica. A pergunta é: essa cultura está sendo transmitida? Não basta ter uma cultura. Cultura desaparece (a egípcia, a assíria...). Ter uma cultura judaica é fácil, nós já temos. O problema é que precisamos ter uma estrutura para transmiti-la. Se não temos essa estrutura, temos a cultura por um tempo, e pronto, ela se vai. A cultura européia está desaparecendo.

Eu não vejo a assimilação como problema. A grande voz da cultura judaica após Moisés foi Maimônides. Maimônides foi um judeu assimilado. Eu não vejo a assimilação como o problema. Para mim é uma questão de aprendizado. Aprender, ou estar pronto para se assimilar, é algo muito judaico. Talvez isso seja parte da sobrevivência judaica: estar pronto para aprender. Não estamos di-

zendo que o que precisamos é de instituições com cabeça fechada, só falando ídiche. Para mim, assimilação não é assim tão simples. Assimilação é viver com outras pessoas, aprender com outras pessoas. Quanto mais você aprende, mais você sobrevive. Se você não aprende, você morre. Os gregos não quiseram aprender.

Nós nos importamos com o judaísmo. Ele já está aí de uma maneira bem sucedida. O problema é se temos mecanismos de continuar propagando ele. ●

Estudos Judaicos no Brasil: Em busca de uma nova agenda ¹

MONICA GRIN ²

Os estudos judaicos vem enfrentando mais recentemente no Brasil a urgência de uma virada em seus pressupostos epistemológicos. Desde os anos de 1990 observam-se novas perspectivas cujas abordagens arriscam um afastamento dos paradigmas que em geral orientam tais estudos no Brasil. As novas pesquisas realizadas, especialmente na área de história, ciências sociais e crítica literária, mostram-se cada vez mais autônomas nas formas de tratar as expressões da diáspora judaica no contexto cultural brasileiro, afastando-se pouco a pouco dos rígidos padrões conceituais de interpretação e representação desse grupo no Brasil. Ao contrário da ênfase analítica nas oposições binárias típicas da modernidade do velho mundo – por exemplo: assimilação/exclusão, insiders/out-siders, cultura hegemônica/culturas subalternas, filo/anti-semitismo – podemos observar tendências que inauguram novas possibilidades de representação dos estudos judaicos no Brasil.

Observa-se hoje uma pauta de temas que, criativamente, busca relativizar, rever e mesmo transpor abordagens fortemente associadas à uma versão despontencializada dos judeus, vitimados pela experiência na Europa. A historiografia sobre os imigrantes judeus e seus descendentes no Brasil, reproduz, frequentemente a ameaça do antissemitismo, em versão européia, como critério de abordagem para se compreender a integração dos judeus no contexto brasileiro. O tratamento do período do primeiro governo Vargas é exemplar nesses termos.

Mais recentemente, contudo, uma noção de modernidade alternativa vem se impondo como desafio para a reconstrução das identidades judaicas, em particular em sua interação no contexto brasileiro. Se na moderni-

dade européia a experiência judaica de interação social é fonte de angústia, de dilaceramento subjetivo e de vigorosa regulação, no Brasil, ao contrário, a ênfase na sociabilidade, nas relações primárias e, vale dizer, pouco reguladas, é um convite à diluição do trauma e das diferenciações rígidas.³

Pode-se dizer que ao mesmo tempo que os estudos judaicos no Brasil se valem das questões que hoje freqüentam o mainstream dos estudos judaicos nos contextos acadêmicos internacionais, eles podem contemplar também, e esse é o seu diferencial, dimensões próprias às formas como as identidades judaicas foram e são reinventadas continuamente no contexto brasileiro. O Brasil não se revelaria apenas como um ponto de chegada promissor para grupos perseguidos pela miséria, pelo preconceito e pela perseguição. Nem tampouco um cenário no qual o antissemitismo apresentar-se-ia com a mesma “sutileza” do racismo à brasileira. É mais do que isso. É um lugar de encontro de diásporas contingentes, lugar da ambivalência. O maior desafio hoje é decifrar o Brasil, suas culturas, suas linguagens, seus enigmas, para compreender as formas de integração dos judeus à sociedade brasileira em diferentes tempos.

Nesse novo processo de compreensão da diáspora judaica, o reconhecimento de uma “outra modernidade”, que não a européia, para o caso brasileiro, mobiliza a redefinição de categorias analíticas, aquém e além daquelas construídas a partir da experiência da diáspora judaica na Europa. Trata-se aqui de um esvaziamento na ênfase sobre conceitos de pureza étnico-cultural ou de subordinação à culturas nacionais hegemônicas. No Brasil as experiências culturais da diáspora judaica revelam as formas pelas

quais o seu imaginário é construído pelo amálgama entre memória e contingência, onde migração e assimilação produzem uma espécie de tensão que vai além das relações entre o subalterno étnico e a ideologia nacional. Nesse processo novas formas de representação da identidade judaica se impõem.

Podemos observar que o campo dos estudos judaicos realça hoje a experiência cultural dos judeus no Brasil não apenas como um fenômeno social ou histórico. A memória de culturas acumuladas e o inusitado das experiências contingentes produzem horizontes de sobrevivência real e simbólica cuja zona de entendimento não se esgota nas feições históricas ou sociológicas desse grupo em suas experiências no Brasil.

Não se trata, porém, de celebrar a diáspora judaica no Brasil pelo que ela representa de vitalidade no processo mesmo de se contrapor à modernidade européia. Essa diáspora exhibe também estruturas culturais e sociais que se constroem como respostas aos desafios da adaptação ao contexto brasileiro. Se, por um lado, o encontro contingente com portadores de outras culturas pode enriquecer o humanismo, a tolerância e a solidariedade desse grupo, por outro, pode estimular seu fechamento, indiferença e ortodoxia.

Trata-se, portanto, de repensar a experiência judaica no Brasil como um fenômeno que comporta adaptação, negociação e heterogeneidade nos termos de uma “etnicidade situacional”, vis-à-vis os estímulos igualmente variados do contexto nacional. A “etnicidade situacional” revela, na prática, as formas pelas quais os indivíduos negociam e reelaboram suas diversas identidades conforme as situações com as quais eles são confrontados. Ou seja, ►

dada certas circunstâncias, os indivíduos são levados a adotar uma autodefinição, sem necessariamente terem de negar outras facetas de sua identidade cultural. Nessa perspectiva, a “etnicidade situacional” no contexto de uma experiência diaspórica como a dos judeus no Brasil, torna-se um mecanismo para lidar com as tensões e os conflitos de uma realidade de vigorosas trocas e cruzamentos culturais, que vão além das identificações étnicas rígidas e locais.. Desta forma o Brasil é uma malha de diferentes diásporas, de culturas situacionais, que se posicionam e se entrelaçam estrategicamente diante de certas situações, sejam elas sociais, culturais ou políticas.⁴

A contribuição dos estudos judaicos hoje no Brasil pode ser aquilatada pela variedade de temas que são pesquisados, pelos enfoques teóricos e pelo tratamento conceitual a eles dados.⁵ Contudo há ainda uma tendência a destacar e individualizar esse grupo do conjunto da sociedade e dos desafios que ela impõe às formas de construção e reconstrução dessa identidade étnica no Brasil. Ainda são poucos os estudos que buscam correspondências para fins de comparação entre os dilemas de integração dos judeus e de outros grupos, cujas identidades são também contingentemente redefinidas, frente aos estímulos mutantes da cultura e dos valores nacionais.

Os estudos judaicos no Brasil carecem ainda de uma maior dose de sensibilidade para o debate sobre racismo e racialização cuja densidade historiográfica contribuiria efetivamente para melhor se investigar a diáspora judaica no Brasil. Paul Gilroy (1993, p.47) tem assinalado que o impacto da modernidade para os judeus europeus e para a chamada diáspora negra não se constitui ainda em objeto de diálogos sistemáticos entre estudiosos desses dois grupos. Para ele tal diálogo tem importância crucial, especialmente para uma melhor compreensão da dimensão trágica da modernidade tanto para judeus quanto para negros. Aponta para alguns temas que ganhariam maior complexidade se tratados na perspectiva do diálogo entre os estudos judaicos e os estudos da diáspora negra: “(...) as relações entre as racionalidades e os racismos; os padrões similares de recordação social encontrados entre judeus e negros; e os efeitos da familiaridade prolongada com o ter-

ror inefável e sublime sobre o desenvolvimento de uma (anti) estética política.” (Gilroy, pp. 401-2).

Os diálogos comparativos entre processos de emancipação e assimilação em diferentes contextos vêm mobilizando recentemente maiores esforços analíticos⁶ – especialmente por deslocarem o foco de entendimento da modernidade em suas construções de raça, nacionalidade e identidade étnica de uma perspectiva unilinear, generalizada e ubíqua para uma perspectiva na qual respostas culturais alternativas são construídas socialmente sob o impacto de uma agenda comum de questões.

Outro desafio que aos poucos vem sendo enfrentado se refere à ausência, na área de estudos judaicos, de pesquisas que enfatizem as experiências dos judeus sefaraditas (judeus de origem oriental). Estas, não raro, estiveram quase sempre submetidas à temporalidade e à narrativa askenazitas. A ênfase na experiência traumática do holocausto se imporia como alvo prioritário e hegemônico das abordagens sobre os judeus no Brasil. A pesquisa histórica generalizou a experiência dos judeus europeus como experiência dos judeus em geral, negligenciando a rica trajetória dos judeus de origem oriental – muitos dos quais vindos de países árabes especialmente desde os anos 1950 – cujo diálogo com a cultura brasileira tem revelado pouco a pouco questões da maior relevância para os estudos da integração dos judeus no Brasil.

Os estudos sobre comunidades judaicas possuem no Brasil enorme fôlego e afastam-se cada vez mais de uma dimensão auto-referida e autocongratatória para uma dimensão que enfatiza as interações com outros grupos imigrantes e com a sociedade mais ampla. Hoje, por exemplo, já se pergunta: Quais eram as bases de afirmação da identidade e da diferenciação vis a vis outros grupos imigrantes diante dos estímulos da cultura brasileira e das possibilidades da mistura? Quais eram as bases do conflito ou da solidariedade entre os judeus e outros grupos no Brasil?

Há nas universidades brasileiras hoje maior interesse e maior abertura para trazer ao debate acadêmico temas relacionados à complexidade da sociedade israelense. Há um incômodo generalizado com as abordagens que mostram e

se satisfazem apenas com os conflitos no oriente médio. O pouco esclarecimento sobre a complexa história da sociedade israelense, sobre sua diversidade, suas ambigüidades e paradoxos, acaba contribuindo para visões maniqueístas e mitificações de uma sociedade extremamente diversa que, como qualquer outra, merece ser estudada em seus próprios termos.

Os temas do holocausto permanecem como objeto prioritário de interesse por parte de estudantes, especialmente na área de história. Memória, esquecimento, trauma, estigma são alguns dos temas que ocupam os interesses dos estudantes. O acesso cada vez mais fácil à historiografia do holocausto e a fontes de variadas naturezas, vêm despertando o interesse renovado dos estudantes da área de humanas no Brasil. Os dilemas do revisionismo histórico e o perigo do negacionismo do holocausto, apresentam-se também como objetos de interesse, principalmente na área de história.

O conjunto de impressões que busquei ressaltar aqui é basicamente relacionado ao meu campo (história contemporânea) e representa apenas uma tentativa de mostrar que os estudos judaicos se encontram em plena renovação, visivelmente desafiados por novos paradigmas, e pelo interesse renovado de estudantes e pesquisadores das universidades brasileiras. Em um contexto no qual os estudos judaicos tornam-se crescentemente objeto de desejo de estudantes e pesquisadores no Brasil, todo o esforço de quem ensina e produz pesquisa nessa área deve se dirigir para o rigor metodológico, para a diversidade teórica, para a disponibilização de fontes, a fim de que possamos formar especialistas criteriosos e comprometidos com a excelência acadêmica. ▶

Notas:

1. Esse artigo é uma versão um pouco modificada da Introdução, de minha autoria e de Nelson Vieira, à coletânea *Experiência Cultural Judaica no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004. Entretanto, qualquer erro é de minha inteira responsabilidade.

2. Professora de História Contemporânea e do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ e coordenadora do Núcleo de Estudos Judaicos da UFRJ.

3. Sorj, Bernardo. “Diáspora, Judaísmo e Teoria Social”. In: Grin, Monica. e Vieira, Nelson., *Experiência Cultural Judaica no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004

4. Cf. Vieira, Nelson. “Estudos culturais judaico-brasileiros e latino-americanos: uma abordagem para mapear o híbrido-diaspórico” in Grin, M. e Vieira, N. *Experiência Cultural Judaica no Brasil*, op. cit.

5. Há vários estudos que vêm propondo abordagens cuja reflexão crítica sobre o tema das experiências culturais diaspóricas no Brasil se impõe. Esses estudos representam um esforço de compreensão da complexidade teórica e fenomênica das diásporas judaicas, particularmente em suas manifestações no contexto social e cultural brasileiro. Cf., entre outros, *Idem*, *Experiência Cultural Judaica no Brasil*, op. cit

6. Cf. Gilroy, P. *The Black Atlantic*, op. cit.; *Idem*, “Race Ends Here” in *Ethnic and Racial Studies*, Special Issue, v.21, pp.838-847, 1998; Appiah, K.A. *Na casa de Meu Pai: A África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997; West, C. *Race Matters*. Nova York: Vintage Books, 1993; Birnbaum, P. e Katznelson, I. (ed.). *Paths of Emancipation: Jews, States, and Citizenship*. Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press, 1995; Galchinsky, M. E Heschel, S. *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Bibliografia:

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*, Rio de Janeiro, Editora 34, 2001

GRIN, Monica. “Modernidade, identidade e suicídio: o ‘judeu’ Stefan Zweig e o ‘mulato’ Eduardo de Oliveira e Oliveira in **GRIN, M.** e **VIEIRA, N.** *Experiência Cultural Judaica no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

GRINBERG, Keila (Org.). *Os Judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade*, Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2005.

LESSER, Jeffrey. *Negotiating National Identity*. Durham & London: Duke University Press, 1999.

KLEIN, Misha. “Afro-Askenazim e outras experiências com identidade” in **GRIN, M.** e **VIEIRA, N.** *Experiência Cultural Judaica no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

VIEIRA, Nelson. “Estudos culturais judaico-brasileiros e latino-americanos: uma abordagem para mapear o híbrido-diaspórico” in **GRIN, M.** e **VIEIRA, N.** *Experiência Cultural Judaica no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

A sociedade israelense após o fracasso dos acordos de paz: A questão nacional em tempos de globalização

MICHEL GHERMAN

Sociedade Israelense - da hegemonia cultural ao multiculturalismo

A sociedade israelense chega aos 60 anos de fundação muito diferente do que era nos idos de 1948. A construção identitária judaico-sionista passa por mudanças fundamentais a partir dos anos 1970. De uma sociedade unificada por referências culturais e políticas hegemônicas, a sociedade israelense judaico-sionista está hoje mais dividida e é marcada por identidades culturais e políticas minoritárias, diversificadas e matizadas.

Alguns autores percebem o momento de mudanças ideológicas, o período em que Israel se transforma de uma sociedade hegemônica culturalmente para uma sociedade gradualmente multicultural, como tendo ocorrido após a Guerra de Seis Dias em 1967 (Ram, 1993). Outros apontam as referências de mudanças a partir da Guerra de Yom Kipur, em 1973. O fato é que a partir da década de 1970 nada mais seria como antes na sociedade israelense.

Os anos 1970 marcam uma forte transformação ideológica na sociedade israelense. Identidades coletivas judaico-sionistas que são vinculadas ao secularismo, ao chlutzianismo (pioneirismo) e ao socialismo dos anos 1950, passam a ser questionadas e vistas como marcas de grupos específicos que exercem dominação sobre grupos sociais mais tradicionais que viviam à margem da sociedade judaica - sionista, secular e “pioneira”.

É importante notar que as perspectivas do “pioneirismo sionista” estavam embasadas em dimensões

ideológicas que percebem o sionismo como a antítese absoluta da diáspora judaica. Aqui o mito do “novo judeu produtivo e normalizado”, havia rompido de maneira definitiva e absoluta com a “história judaica sombria da diáspora” (Sorj; Grin, 1991). Neste sentido, a memória de comunidades judaicas, mormente europeias, era vista como uma memória de martírio e perseguições, constituindo uma história de exílio e sofrimentos que deveria ser apagada e superada com o advento do sionismo.

Por outro lado, os outros grupos sociais vinculados a percepções mais tradicionais e menos seculares da sociedade israelense, não tinham uma relação de ruptura definitiva com a diáspora e nem se percebiam como representantes da sociedade chlutziana, sionista, secular e socialista. Aqui se nota um componente étnico que vai acompanhar os desenvolvimentos políticos da sociedade em Israel nas décadas de 1980, 1990 e 2000.

Judeus de origem sefaradita rompem com o consenso secular, socialista e ashkenazita da sociedade israelense (Kimmerling, 2001) apontando para uma referência intercultural que vai viabilizar a construção de uma sociedade multicultural que se incrementaria nos próximos anos.

A sociedade israelense que comemora os 60 anos do Estado é uma sociedade que lida com as fraturas internas de maneira mais madura do que fazia até as primeiras décadas após a fundação de Israel e que incorpora ao seu corpo social, outros grupos étnicos que estão cada vez mais longe do consenso sionista clássico dos anos 1950 e 1960.

Por outro lado, há uma tensão étnica crescente que passa a

ser legitimada na nova sociedade Israelense multicultural. As memórias coletivas de extermínio e perseguição dos judeus da Europa oriental convivem com memórias romantizadas de judeus de origem sefaradita. Ambos os grupos têm representantes no parlamento, são legitimados e legitimam o Estado de Israel nos anos 1990 e 2000 e disputam hegemonia no novo consenso na sociedade israelense.

Algo diferente, quase contraditório ocorre com um grupo étnico-nacional que vive dentro e fora do Estado de Israel e que está cada vez mais distante em termos de ser legitimado pela sociedade israelense judaico-sionista. Os Palestinos, sejam eles cidadãos de Israel ou não, são influenciados pelas mudanças nos consensos conjunturais da sociedade Israelense. Percebendo a si próprios como atores de peso no contexto de Israel, a sociedade palestina incorpora-se a sua maneira à sociedade Israelense pós-hegemônica, sofrendo modificações independentes e interdependentes às transformações sociais israelenses e palestinas. ▶

A sociedade palestina e Israel: desconfi-ança e exclusão

Enquanto a sociedade Israelense passa por modificações significativas nas três últimas décadas do século XX, o mesmo pode ser dito da sociedade palestina. A ocupação por Israel de territórios da Jordânia e do Egito garantiu traços de unidade à uma identidade nacional ainda em construção mas que tinha a divisão territorial como referência de nação.

A partir de 1967, com a ocupação Israelense dos territórios, palestinos da Cisjordânia, de Gaza e de Israel passam a fazer parte de um mesmo território, ou de uma mesma “ocupação” estrangeira, a israelense.

O fortalecimento de uma força política aglutinadora dos Palestinos (a OLP) e a nova realidade de circulação por territórios Israelenses vai causar uma dupla reação: por um lado sob influência dos Palestinos dos territórios ocupados, os cidadãos árabes de Israel vão passar por um processo de “palestinização” (Kimmerling, 2001) se vinculando a posições mais extremistas já existentes entre Palestinos (ou cidadãos árabes israelenses) no interior do território israelense, mas que estavam adormecidas, ou tinham pouco alcance social desde o armistício de 1949 (Darwish, 1964: Carteira de Identidade.).

Por outro lado os Palestinos dos territórios ocupados vão passar a depender cada vez mais da economia dos cidadãos judeus do Estado de Israel, criando-se uma relação de dependência e exploração que vai inviabilizar a separação imediata, mas que vai, também aqui, fortalecer os elementos mais extremistas da sociedade Palestina.

A realidade dessas duas sociedades, a Palestina e a Israelense, era de contínua exclusão mútua. Os contatos entre as duas populações eram esporádicos e perpassados por referências de classe e por um profundo sentimento de desconfiança. Os processos de desconstrução de consensos da Sociedade Israelense eram timidamente sentidos quando se tratava de sua relação com os Palestinos (Demant, 2002). Os Palestinos por outro lado viam nos Judeus em Israel a encarnação de uma sociedade de ocupação e

de colonização negando o direito de sua existência por princípio.

Este artigo pretende fazer uma pequena análise desta relação a partir da ruptura com o modelo da dupla exclusão, ou seja, a partir dos acordos de paz de 1993 assinados entre Arafat, Rabin e Peres. Procuraremos aqui entender como a sexagenária e multicultural sociedade israelense percebe hoje a relação com os Palestinos e consigo mesma.

A era dos acordos: possibilidades de integração

Em seu livro a respeito do futuro dos da região (Peres, 1994), o ex-primeiro ministro e membro do Partido Trabalhista, Shimon Peres, alerta para o perigo do reaparecimento da violência no Estado de Israel. Segundo Peres o retorno de conflitos na região significaria a degeneração social e econômica das sociedades do Oriente Médio. Neste sentido, Peres propõe a superação de décadas de guerras, apontando para um futuro de cooperação econômica e convivência pacífica entre o Estado de Israel e os países árabes.

Em realidade, no momento em que escreveu este livro, Peres e seu “parceiro-rival” do Partido Trabalhista Israelense, Itzhak Rabin, haviam acabado de dar um gigantesco passo em direção ao que parecia ser um “Novo Oriente Médio”, ao assinar com o histórico líder da Organização pela Libertação da Palestina, Yasser Arafat, o que seria conhecido como “Acordos de Oslo”.

Mais do que acordos diplomáticos para o alcance da efetiva paz, a partir daquele momento se encerrava um ciclo de desconhecimento mútuo abrindo espaço para uma possível era de mútuo reconhecimento. Vizinhos de anos, em territórios e em tragédias, os dois povos, o judeu e o palestino, reconheciam mutuamente o direito a existência e a necessidade de um território, uma pátria, enfim, o direito a uma existência nacional.

Muitos detalhes, porém, estavam por ser resolvidos, dentre eles a superação de anos de ódio e rancor acumulados de parte a parte. Dessa forma, Peres lembra que o processo histórico é inexorável, sendo impossível a compreensão do futuro a partir das bases do passado. Assim, parafraseando o grego Heráclito, o “arquiteto da paz” diz que apesar do leito ser o mesmo, as águas do rio estão sempre se renovando, sendo impossível alguém se banhar nas mesmas águas duas vezes seguidas.

Ocorre porém que, em seu compreensível entusiasmo de 1993, Peres não percebeu o quanto eram turvas as águas que se aproximavam nos anos seguintes.

1948: a guerra aberta

Desde o ano de 1948 existe um conflito aberto na Palestina entre judeus, que afluíram em massa da Europa fugindo das perseguições e da miséria do leste europeu, alterando o frágil equilíbrio do Oriente Médio e das populações árabes que lá viviam. Durante esse período, quaisquer vezes que propusessem saídas pacíficas e negociadas, em ambos os lados eram caladas pelos estampidos de armas e canhões.

Após a aprovação, em assembléia extraordinária das Nações Unidas, da criação do Estado Judeu na Palestina, em uma decisão que uniu no voto as duas superpotências de então, as lideranças árabes não aceitam a divisão proposta pela ONU e promovem um ataque massivo ao recém criado Estado de Israel, que responde dando início a chamada “Guerra de Independência” (Milchemet Hatzmaut) pelos judeus ou “A Tragédia” (HaNakba) pelos Árabes.

Alguns Palestinos são expulsos de territórios agora conquistados por Israel, outros tantos fogem em busca de asilo em outros países árabes, enquanto outros permanecem dentro das fronteiras do novo Estado, recebendo cidadania e aceitando gradualmente a condição de minoria nacional. ▶

A partir deste momento a “questão de Israel” passa a ser uma das questões unificadoras dos vários regimes árabes, que utilizam uma retórica nacionalista, que camufla qualquer distensão interna seja em termos de classe ou de questões sociais mais amplas. Tais questões devem ser superadas discursivamente em nome da chamada “questão nacional árabe-palestina”.

Da mesma forma, do outro lado da fronteira vai ser a própria possibilidade de sobrevivência nacional, que marcará as fronteiras políticas internas. Neste momento o Oriente Médio já está transformado em mais um cenário dos conflitos da guerra fria que vai produzir um fantástico reducionismo das posições internacionais, não a partir de análises aprofundadas de conjuntura, mais sim a partir das posições ideológicas em relevo na Guerra Fria (E.U.A. & U.R.S.S.).

Internamente, a retórica nacional israelense se desloca gradativamente para posições ligadas a “segurança nacional” preconizadas pela direita israelense (atualmente quase toda unificada no Partido Likud e em outros Partidos do Campo Nacional), enquanto do lado árabe havia a insistência no não reconhecimento do direito nacional aos judeus.

A solução política encontrada na equação interna do Estado Judeu foi a de anexar os territórios conquistados após a vitória na Guerra de Independência, onde Israel foi atacado por uma coalizão de países árabes. A população árabe que vivia nestes territórios fora convertida, como já dissemos acima, em cidadãos israelenses, tendo representação no parlamento e se constituindo em uma minoria nacional no seio do Estado.

Além das fronteiras do Estado de Israel estavam os chamados Palestinos, árabes que viviam na região da Palestina antes do fim do mandato britânico e que foram em grande parte deslocados após a vitória das forças israelenses. Esses árabes vão se concentrar, em sua maioria a oeste e leste do rio Jordão, em um país que surge como produto da expansão imperialista, a Jordânia.

A guerra de seis dias e a expansão territorial israelense

Na década de 1960 permanecem as animosidades e relações beligerantes entre os Estados árabes e Israel. Israel cada vez mais se alinha com os Estados Unidos, que financiam seus gastos com defesa e compra de armas. Enquanto isso, continua a intenção dos países árabes em impedir a existência de um “Estado Judeu” no Oriente Médio, prometendo “jogar os judeus ao mar”. Neste momento se fortalecem posições nacionalistas em vários países árabes, o pan-arabismo ganha força influenciado por Movimentos anti-imperialistas no resto do mundo.

Após ameaças de parte a parte explode a chamada “Guerra dos Seis Dias”. Após dias de concentração de forças sírias e egípcias nas fronteiras e a tentativa de fechamento do porto israelense de Eilat, Israel toma a iniciativa do combate e, em seis dias, conquista a Jordânia, os territórios da Cisjordânia, a oeste do rio Jordão e a parte oriental da cidade de Jerusalém, além de tomar a faixa de Gaza do Egito e as Colônias do Golan da Síria.

Aqui começam a se delinear questões que vão determinar os atuais problemas entre Israel e os Palestinos. Ao contrário do que ocorreu com as regiões conquistadas na Guerra de Independência, Israel não anexa os territórios ocupados em 1967 (com exceção da parte oriental de Jerusalém e do Golan) deixando milhões de palestinos, que viviam anteriormente na Jordânia e no Egito sem o Status de cidadãos. Desta forma, quaisquer investimentos em saúde, educação ou infra-estrutura estavam seriamente comprometidos, já que tais populações não contavam com representação no Knesset (Parlamento). Junto a isso devemos notar o aumento da influência das forças de direita no regime israelense, que vai alcançar definitivamente o poder, de maneira inédita após a Guerra de Yom Kippur, guerra na qual o Estado Judeu se mostrou despreparado e permeável a invasão de exércitos árabes durante seu feriado religioso mais importante.

A intifada e o início das sublevações palestinas

Com alguns momentos de melhora (tal qual o acordo do Sinai assinado entre Sadat, do Egito e o primeiro-ministro do Likud, Begin) a história da relação entre Israel e os países árabes foi uma história de conflitos desde a década de 60 até inícios da década de 1990, com o surgimento definitivo dos palestinos dos territórios ocupados por Israel, como força independente na difícil equação do Oriente Médio. O estouro da rebelião palestina no ano de 1987, a Intifada, encontra a liderança da OLP no exílio e marca uma nova direção para os protestos e conflitos entre árabes e israelenses na região.

Não se tratava aqui de uma guerra entre Estados constituídos, mas sim de uma explosão, quase espontânea, de jovens armados de paus e pedras contra o bem armado exército de Israel. Jovens, sem perspectiva de emprego, estudos e futuro são vistos desafiando um poder muito maior em nome da propalada libertação nacional.

Os distúrbios nos territórios ocupados se desenvolvem entre 1987 e 1992, período no qual estes jovens tinham sido capitaneados por um fenômeno com força ascendente no Oriente Médio, o fundamentalismo Islâmico. Organizações religiosas começam a servir de referência a estes jovens sem esperanças e vão alterar o equilíbrio do oriente médio. Financiados por magnatas do petróleo, organizações ligadas à Irmandade Muçulmana vão manter escolas, hospitais e até universidades, que vão servir de formação e reprodução de um exército de militantes fundamentalistas que vão colocar em xeque a política de segurança do Estado de Israel.

A moral do Exército de Defesa de Israel cai a níveis nunca vistos. Defender seu território da invasão de adolescentes armados de atiradeiras e pedras era por demais cruel para um exército acostumado a defender-se de exércitos regulares. Neste sentido, mudanças na política interna de Israel, somadas a sinais claros de crise da bipolaridade mundial e ainda à revolta acabam criando condições para a discussão, em termos nacionais, das de- ▶

A sociedade israelense após o fracasso dos acordos de paz

mandas palestinas.

Esse é o cenário que vai possibilitar a assinatura dos acordos de paz que vão ser a esperança de uma região tão conturbada, até a explosão de uma segunda Intifada (2000), menos popular, mais armada e com um perfil bastante diferente da primeira Intifada Palestina.

As sociedades israelense e palestina pós-assinatura dos acordos de paz

A Sociedade Israelense

A sociedade Israelense que caminha para a assinatura dos acordos de Oslo, não é mais a sociedade que lutou durante cinco décadas por sua existência. Após cinco anos de Intifada (sublevação palestina) nos territórios palestinos e nos períodos posteriores as quebras de consensos sociais presentes no sionismo clássico, um novo tecido social israelense caminharia para mais uma etapa de normalização do sionismo, a paz com os Palestinos.

A maior das conquistas dos acordos de Paz dos anos 1990 seria a ruptura com a lógica da exclusão mútua entre Palestinos e Israelenses. A partir de então as possibilidades de existência primeiramente física, religiosa e nacional estariam garantidas para Palestinos e Israelenses. Importante aqui entender as respectivas oposições aos acordos de paz, tanto do lado palestino quanto do lado israelense. A oposição entre os israelenses estava concentrada na já tradicional aliança entre os colonos judeus e parte das novas elites políticas.

Os colonos que eram influenciados pelo Messianismo judaico-sionista percebiam qualquer retirada dos territórios ocupados em 1967 como uma traição aos desígnios divinos de redenção do Povo de Israel na terra de Israel (Aran, 1991). Enquanto a direita territorial israelense estava ligada a propostas maximalistas territoriais, onde qualquer concessão territorial seria vista pelo outro lado como uma fraqueza, constituindo-se assim uma ameaça a segurança de Israel.

Um ponto de fundamental importância é vinculado às mudanças ideológicas dentro da sociedade israelense. O deslocamento ideológico produzido por Israel nas últimas décadas permitiria que certos grupos políticos e sociais israelense percebessem os Palestinos de dentro de Israel como mais uma das forças políticas e mais um dos componentes étnicos na sociedade Israelense pós-hegemônica. Assim os acordos de paz eram não somente com os palestinos não-cidadãos do Estado de Israel, mas era em grande medida uma tentativa de um novo acordo social com a minoria árabe-israelense (que a partir dos acordos passa a se definir como palestinos com cidadania israelense) de dentro do território que pertencia a Israel a partir de 1948.

A Sociedade Palestina

Dentro da sociedade palestina a situação ainda era mais complexa. A Intifada de 1987 a 1992 havia sido um mito refundador da consciência nacional Palestina (Khalidi, 1997) que havia legitimado os atores participantes da revolta como referências míticas de heróis nacionais. Ocorre que ao assinar os acordos de Oslo, o governo israelense os assina justamente com lideranças palestinas que não estavam nos territórios ocupados durante a revolta.

Tais lideranças retornam aos territórios Palestinos, de seus respectivos exílios, em 1993, com a responsabilidade de se incorporar a uma nova dimensão social da qual elas não faziam parte por décadas. Nos territórios umas das grandes forças políticas que havia feito frente à ocupação Israelense durante a Intifada havia sido o Movimento de Resistência Islâmica, o Hamas. Assim, o movimento nacionalista palestino, hegemonicamente secular durante toda a história do conflito com Israel, tinha que responder às esperanças do povo palestino, sob risco de ser superado pelas forças religiosas palestinas.

No que se refere aos resultados humanos encontrados nos territórios ocupados, o movimento secular palestino, encabeçado pelo Fatah, não deu respostas satisfatórias as esperanças palestinas. O desemprego superava

os 20% ente os Palestinos em fins dos anos 1990, a corrupção mostrava-se fortemente presente na Autoridade Palestina, além de os próprios acordos de Oslo terem contribuído para o enfraquecimento da Fatah, por não terem congelado definitivamente a construção de colônias Israelenses.

Sublevação palestina de 2000

O ano de 2000 marca o período de ruptura com a chamada “Era dos Acordos” entre Israel e a Autoridade Nacional Palestina. Em ambos os lados há alterações substanciais nas respectivas políticas internas, palestinas e israelenses. No cenário israelense o constante revezamento de poder entre Trabalhistas e o Likud, colocava em xeque o comprometimento do governo com as perspectivas do acordo de paz, já que grupos comprometidos com posições maximalistas territoriais eram base de sustentação dos governos do Likud (inclusive com a participação de grupos religiosos-sionistas).

Por outro lado os Trabalhistas não se comprometiam de maneira definitiva com a implementação dos acordos, pois precisavam, em sua base de sustentação parlamentar, de deputados de partidos conservadores que diziam não haver possibilidade de paz com os palestinos justificando tal afirmativa com o fato de os atentados a ônibus e restaurantes nas grandes cidades não ter desaparecido.

A população israelense em grande medida havia apoiado os acordos e agora estava frustrada com os reais resultados das negociações, principalmente após a negativa de Yasser Arafat em concordar com a oferta do Primeiro Ministro Trabalhista Ehud Barak.

A situação no lado Palestino era diferente, mas não era de menor frustração. A situação econômica nos territórios se deteriorava, a construção nos assentamentos não estava congelada e a corrupção das elites políticas palestinas era assustadora, o que criava condições ideais para o fortalecimento dos grupos que fizeram oposição aos acordos de paz com os israelenses desde sua assinatura em 1993. ▶

Quem liderava essa oposição eram os grupos de linha islâmica, que se abstinham de uma prática política institucional, mas que tinham forte atuação política em duas linhas distintas e complementares: a beneficência religiosa e as atividades de violência. Ao se abster da participação em eleições nos territórios palestinos os grupos islâmicos se mantinham à distância de acusações de corrupção e se preocupavam em formar fiéis seguidores entre um público cada vez mais carente e mais frustrado.

Por outro lado, o Hamas mantinha uma estratégia de ataques eventuais a alvos civis Israelenses que dava ao público palestino uma impressão de resistência e de superioridade militar, já que o Hamas havia criado finalmente uma arma capaz de penetrar no impenetrável exército Israelense, e atacar alvos civis em territórios inimigos: os homens bomba.

Enfim, em ambos os lados do conflito o ethos da paz estava perdendo espaço. No caso israelense, crescia o apoio a posições de enfrentamento visando destruir os elementos de violência que ameaçavam a paz de cidadãos de Israel, enquanto no lado palestino cresciam as perspectivas que falavam em resistência e recuperação do orgulho resistente perdido durante a era dos acordos de paz. No lado palestino o ethos da resistência é importante formatador da identidade nacional. Aqui questões vinculadas à ocupação israelense perpassam toda a existência nacional. Sendo determinante para decisões tomadas na política interna. O Presidente da Autoridade Nacional Palestina se vê encurralado quando percebe que o apoio da opinião pública se desloca gradativamente para o lado religioso do Movimento Nacional Palestino, representado pelo Hamas. O Hamas (Movimento de Resistência Islâmica), junto com outros grupos fundamentalistas, ocupam espaço no imaginário político do palestino médio que passa a compreender que o apoio político ao Hamas constitui o apoio à resistência Palestina.

Arafat se vê pressionado pelos movimentos nacionais palestinos por um lado e não encontra apoio nos governos Israelenses de outro, partindo para o confronto aberto em outubro do ano 2000. Utilizando internamente o conceito de Intifada, Arafat tenta tomar para si a liderança

de resistência palestina, já perdida neste momento para o Hamas.

As referências de identidade palestinas e israelense funcionam muitas vezes a partir de um paralelismo político que fortalece de um lado grupos correspondentes aos que são fortalecidos do outro (Demant, 2002). Assim o ethos do guerreiro sabra, muito presente no sionismo clássico, que luta contra as constantes tentativas de expulsão e extermínio, é recuperado na política interna israelense a partir do ano 2000.

Conclusão

Concluindo, é importante dizer que os enfrentamentos de 2000 criam a possibilidade de um diálogo possível entre grupos distintos, palestinos e israelenses. Esse diálogo se constitui pela força e pela agressão mútua. A partir desse momento há o fortalecimento de posições essencialistas de parte a parte, que ganham força ao se excluir dialeticamente.

Na Palestina, grupos que permanecem historicamente excluídos da hegemonia dirigente nacional, passam a ser os porta-vozes da nova resistência palestina, agora religiosa e moralista. Enquanto isso a sociedade pós-hegemônica israelense passa a perceber em grupos minoritários politicamente possíveis, soluções para o conflito árabe – israelense.

De parte a parte há o fortalecimento de propostas excludentes e discriminatórias. No caso israelense a minoria árabe é cada vez vista com desconfiança e de fato há em seu seio o fortalecimento de posições reacionárias e fundamentalistas. No caso palestino há o gradual aumento de anti-semitismo e uma sangrenta disputa interna entre seculares e fundamentalistas pela hegemonia do poder.

A sociedade israelense chega aos 60 anos no limiar de uma contradição, internamente ela é mais aberta, democrática e diversa do que sempre foi. Por outro lado, no caso do conflito palestino-israelense, ainda busca canais para um diálogo produtivo e construtivo com seus vizinhos.

Bibliografia:

ARAN, Gedeon. *Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim)*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

DARWISH, Mahmoud. Carteira de Identidade (1964). In: *Poesia Palestina de Combate*. Rio de Janeiro, 1981, p. 51-55.

DEMANT, Peter. Identidades israelenses e palestinas: questões ideológicas. In: DUPAS, G; VIGEGANI, Tulio. *Israel e Palestina: a construção de uma perspectiva global*. São Paulo: Unesp, 2002, p.201-259.

KHALIDI, Rashidi. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Israeli Sociology*. New York: Columbia University Press, 1997.

KIMMERLING, Baruch. *The Invention and Decline of Israeliness: State, Culture and the Military*. Los Angeles and Berkeley: University of California Press, 2001.

PERES, Shimon. *O novo Oriente Médio*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

RAM, Uri. 'The Colonization Perspective in Israeli Sociology', *Journal of Historical Sociology*, September 1993, p.327-50.

SORJ, Bernardo; GRIN, Monica. *Judaísmo e modernidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

Lembrar o Holocausto Hoje

LUÍS EDMUNDO DE SOUZA MORAES

O nosso tempo, em relação à lembrança do Holocausto, apresenta uma dupla característica: por um lado, a geração que neste momento atinge a adolescência talvez seja a última a ouvir relatos diretamente de sobreviventes. As próximas gerações não contarão com a presença física dos sobreviventes. Por outro lado, o negacionismo me parece que tem sido bem sucedido na disseminação de literatura que tem o propósito de lançar a dúvida sobre a realidade do extermínio perpetrado pelo Nacional Socialismo, com a multiplicação de sítios de oferta de literatura negacionista virtual, bem como de canais de disseminação de materiais impressos.

Na mesma medida da perda de referenciais simbólicos decisivos para o ato de rememorar esta experiência particular, o espaço público se vê confrontado com uma quantidade enorme de objeções retóricas, todas elas muito antigas, mas em intensidade crescente, sobre a veracidade do holocausto.

A descoberta de Auschwitz e os relatos produzidos por libertadores chocados com o que viam produzem uma ruptura de tamanha proporção na autoconsciência que o mundo ocidental tinha de si próprio, que se pode dizer, que a surpresa e a incredulidade acompanham a história da tomada de consciência sobre o holocausto, desde fins da guerra até os dias de hoje.

O extermínio aparece para o mundo, de fato, cercado pela desconfiança e pela dúvida e somente com o tempo ganha contornos de verdade. O relato do jornalista britânico Alexander Werth, que viveu na União soviética durante quase toda a Guerra como correspondente do Sunday Times e da BBC, é exemplar:

*“À proporção que avançavam mais os russos descobriam as atrocidades dos alemães e a enormidade da matança. (...) Quando enviei em agosto de 1944, um relatório detalhado do que presenciei a direção recusou-se a utilizá-lo; tratava-se, na sua opinião, de um golpe de propaganda russa e somente depois das descobertas ocidentais de Buchenwald, Dachau e Belsen é que se convenceu de que Maidanek e Auschwitz também eram autênticas... (...) Típica foi a recusa da BBC em aceitar a minha história, como foi também este comentário do New York Herald Tribune na ocasião: talvez devamos aguardar a confirmação futura da horrenda história que nos chega de Lublin. Mesmo com tudo quanto já sabemos da ensandecida brutalidade nazista, este exemplo parece simplesmente inconcebível...” (Werth, A. *A Rússia na Guerra 1941-1945*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966. P. 938 e 946-947. Grifos no original.)*

Primo Levi propõe no prefácio de seu “Os afogados e os sobreviventes” que a rejeição dessas notícias se deu “em razão de seu próprio absurdo”, e os próprios nazistas previram isto:

Muitos sobreviventes (...) recordam que os SS se divertiam avisando cinicamente aos prisioneiros: “seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito. Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruiremos todas as provas junto com vocês. Ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros e propaganda aliada e acreditarão em nós que negaremos tudo e não em vocês.

*Nós é que ditaremos a história dos Lager (campos de concentração).” (Levi, Primo *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.).*

De fato, o holocausto produz uma das mais violentas rupturas trazida para a consciência que o mundo ocidental, moderno, civilizado, tinha de si próprio, e, associado a isto, inclusive como reação defensiva, vem a incredulidade. A incredulidade está associada à monstruosidade do extermínio: no coração da Europa civilizada foi estabelecida uma indústria burocrática e racionalmente organizada para o assassinato.

Os números são peça decisiva deste processo, mas além disto, a incredulidade diz respeito a aparente falta de racionalidade de todo o processo: é inacreditável que um País em guerra e absolutamente carente de recursos financeiros tenha mobilizado energias e recursos humanos e materiais para assassinar civis inofensivos.

Para isto, foram aplicados recursos para transportar judeus de locais tão distantes e pouco significativos quanto as Ilhas Guernsey e Jersey, ilhas britânicas ocupadas pelos Alemães no verão de 1940. Nestas ilhas de veraneio residiam 4 judeus em Guernsey e 12 em Jersey. Todos foram transportados por 1500 km para serem mortos em Auschwitz.

Surpreende, aparentemente contrariando uma racionalidade utilitária própria do mundo moderno, que o período de maior necessidade de mão-de-obra tenha sido o período no qual mais se matou pessoas.

O governo eslovaco, um estado satélite da Alemanha Nazista criado em março de 1939 com o desmembramento da Checoslováquia, querendo se ver livre dos judeus, pagou a quantia de 500 marcos por cabeça para que os nazis- ▶

tas transferissem os judeus da Eslováquia para a Polônia. 60 mil judeus foram transportados da Eslováquia entre abril e novembro de 1942 a um custo para o economicamente frágil governo eslovaco de 30 milhões de marcos. (Raul Hilberg, *Die Vernichtung der Europäischen Juden*, Frankfurt a/m, 1999. P. 777-784)

É surpreendente que médicos, engenheiros, juristas, além de profissionais qualificados em outras áreas técnicas e científicas, trabalhassem com assassinatos diários de homens, mulheres, crianças. Contudo, talvez mais grave é perceber que sua educação, sua formação, seu enquadramento em padrões de conduta próprios do mundo moderno é que foram a condição necessária para que o assassinato tivesse se dado nas proporções em que se deu. Neste sentido não foi o ódio, mas a competência, que fez com que a máquina de morte fosse colocada em movimento. Não teria sido possível assassinar tanta gente em tão pouco tempo e com custos materiais e humanos tão baixos sem a competência de administradores, de engenheiros, de químicos e de médicos.

É surpreendente que o holocausto não foi a obra de assassinos e desequilibrados mentais mas a obra de pessoas que cumpriam regular e competentemente suas tarefas. Pode-se dizer que a monstruosidade do Holocausto está exatamente no fato de ele não ter sido cometido por monstros, mas por pessoas absolutamente normais e responsáveis, cumpridoras de seus deveres e de suas ordens: responsáveis pelos horários dos trens, pela destinação dos valores das vítimas, pelo planejamento das câmaras de gás, pela escolha do melhor veneno, pelo desenho de fornos com mais capacidade, mas também pelos funcionários de registro de prefeituras e por policiais de cidades de onde os judeus eram evacuados.

Este caráter do fenômeno fez com que muitos sobreviventes se colocassem a questão de como fazer para que seu relato não fosse colocado em dúvida, para que acreditassem em sua palavra (Cf. p.ex. o relato que me parece paradigmático neste sentido de Gerda Rother em Knut Elstermann, *Gerdas Schweigen: Die Geschichte einer Überlebenden*. Bonn, 2007.).

É exatamente este caráter surpreendente do Holocausto que também aparece com regularidade em materiais negacionistas, sendo porém instrumentalizado para produzir a dúvida. É comum em textos negacionistas argumentar que o holocausto é tão absurdo que ele não poderia ter acontecido, quase como fazendo valer a profecia dos SS descrita por Primo Levi.

Contudo, mesmo que este caráter do holocausto seja acionados pelos negacionistas como instrumento de produção da dúvida sobre a realidade do passado, seria certamente um erro tomar o negacionismo como um efeito desta novidade radical e surpreendente representada pelo holocausto.

Pode-se, sem medo de reducionismo exagerado, propor que falar do negacionismo é falar de dois tipos de fenômeno que se distinguem analiticamente por sua motivação, mesmo que se expressem pelos mesmos meios: a negação da existência de campos de extermínio nazistas. Por um lado, trata-se de uma variante “intelectual” de movimentos de extrema-direita surgidos no pós-Segunda Guerra Mundial, que produzem materiais escritos com aparência de historiografia, nos quais a negação do holocausto aparece como expressão direta da retomada de um projeto político próprio ao nacional-socialismo, que envolvem tanto o anti-semitismo como a defesa e a reabilitação do nacional socialismo, do III Reich e de Hitler e, paralelamente, como meio de provar a ausência de culpa da Alemanha pela 2. Guerra Mundial (suposta “Teoria da Guerra Forçada” do norte-americano David Leslie Hogan).

Entre finais dos anos 80 e início dos anos 90 Thies Christophersen, ex-oficial SS em Auschwitz e autor de *Die Auschwitz-Lüge (A Mentira de Auschwitz)* um texto de referência no circuito negacionista, concede uma entrevista ao documentarista Michael Schmidt de sua casa na Dinamarca. Perguntado se existiam ou não mortes por gás em Auschwitz, Christophersen afirma que: “sobre mortes por gás eu não escrevi nada em meu relato. (...) eu reconheço que eu tomo partido. (...) Eu quero nos livrar da culpa e nos defender, e isso eu não posso fazer com o que nós de fato fizemos. Eu não nego isto, mas qualquer

um que tenha algo a defender, não vai apresentar o que fragilize a sua defesa. (Cf. o documentário *Die Wahrheit macht Frei — A Verdade Liberta —* de Michael Schmidt/Alemanha, 1991.)

No mesmo documentário, Ewald Althans, uma das jovens figuras de destaque do movimento neo-nazista alemão de então, afirma em entrevista que “Auschwitz deve cair, por que só depois disso as pessoas poderão aceitar aquilo que queremos. As pessoas todas dizem: ‘esse Althans é um bom rapaz. Mas tem Auschwitz’. E este é o problema”.

O peso social e político altamente negativo dos crimes nazistas, estabelece barreiras sociais à expansão organizativa do neo-nazismo no mundo contemporâneo. O papel do negacionismo é dissolver estas barreiras. Sendo assim, negar a existência destes crimes ocupa um lugar de importância capital no processo de legitimação social do neo-nazismo.

Por outro, falar do negacionismo é falar de grupos políticos (principalmente o fundamentalismo islâmico) que, por meio da negação do holocausto, buscam colocar em questão a legitimidade da existência do Estado de Israel pelo fato de o Holocausto ter se tornado para este uma referência de identidade, principalmente a partir dos anos 60.

Em uma entrevista dada à revista alemã “*Der Spiegel*” Mahmud Ahmedinejad, o presidente do Irã, não deixa dúvidas sobre isto: “Nós afirmamos que se o Holocausto existiu, então é a Europa que deve extrair as consequências disso e não a Palestina ser obrigada a pagar por isto. Se ele não existiu então os Judeus devem voltar de onde vieram. (...) O Holocausto e a Palestina estão em relação direta” (Nr. 22 de 29.5.2006. pg. 24).

O Fenômeno do negacionismo tem seus primeiros porta-vozes nos EUA e na França ainda na década de 40, encontrando progressivamente adeptos em vários países da Europa, América Latina e Austrália. São exatamente as vinculações políticas e orgânicas do Negacionismo com grupos anti-semitas, agrupamentos ou partidos de extrema-direita e com movimentos políticos anti-sionistas, que se constituem nos pilares de sustentação da continuidade da produção de literatura negacionista. ▶

Desde pelo menos a segunda metade dos anos 80 passa a existir literatura negacionista produzida no Brasil (em grande medida tradução e transcrição de materiais produzidos no exterior), com a criação da “Editora Revisão”, que teve seu funcionamento legal suspenso em 2003.

Após a suspensão de seu funcionamento legal, materiais da Editora Revisão continuaram a ser disseminados por diversos meios. Contudo, ainda não é possível passar de uma atitude impressionista em relação ao problema da disseminação e da recepção da literatura negacionista no Brasil pela ausência de pesquisa social sobre esta questão. Ainda assim, me parece sintomático que, paralelamente à multiplicação de sítios virtuais e a continuidade da comercialização de livros por canais legais e extra-legais, eu sou com regularidade (em palestras, aulas e mesmo informalmente), confrontado com a dúvida sobre a realidade do holocausto, seja ela retórica ou não, com a reprodução de argumentos, números, perguntas, cores e tons presentes nos materiais negacionistas.

Neste sentido, é possível dizer que o negacionismo tem sido relativamente bem sucedido. Aí cabe perguntar: em se tratando de uma prática fraudulenta, como explicar que o negacionismo possa ser bem sucedido frente a um público receptor que dispõe de meios de informação jamais vistos?

De fato, o discurso negacionista se estabelece em um mundo no qual a multiplicação de meios de informação bem como de canais de acesso aos meios de comunicação implodem os ritmos tradicionais de oferta bem como as escalas de procura por “informação”. O historiador do tempo presente tem que se deparar com o fato de que o leque de atores que participam do mercado público de idéias é maior do que jamais foi, o que pode significar que, ao serem implodidas as fronteiras de legitimidade do processo de transmissão de ideias, socialmente tudo pode ser possível.

Contudo, mesmo observadores cuidadosos deparam-se com a fraude em uma situação na qual, mesmo sabendo que existe a fraude, tem dificuldade de identificar a razão da fraude ou, melhor, onde está a falsidade. Neste sentido, como acontece com as boas fraudes, o nega-

cionismo produz a fraude tentando apagando as marcas que permitem a um público receptor leigo identificá-la: como pode o leitor leigo reconhecer que um documento realmente existente e corretamente referenciado foi manipulado pela retirada de partes ou termos que lhe alteram de forma decisiva o sentido?

Permitindo-me uma analogia simples, da mesma forma como um não especialista em pintura tem dificuldade de identificar a fraude em uma cópia de excelente qualidade de um quadro de Van Gogh ou de Picasso que se afirma como original, o público receptor do texto negacionista tem também dificuldade de identificar o lugar da fraude produzida pelos negadores do holocausto.

Mas se a aparência convincente do texto negacionista ajuda a entender a atitude do público leigo, ela não explica completamente a razão de seu relativo sucesso: dependendo de quem ouça, a fraude pode ser vista, desde o princípio (ou seja, antes de chegar na demonstração ou nos argumentos) como uma fraude ou como loucura. E aqui me permito tomar uma hipótese algo banal: É difícil imaginar que alguém seja levado a sério se falar para um estudante brasileiro do ensino médio no Rio de Janeiro que a escravidão no Brasil nunca existiu e que os negros vieram como imigrantes no final do século XIX da mesma forma como os italianos, os alemães ou os japoneses. Imagino, nesta cena hipotética, que não importando os argumentos que use, o máximo de dúvida que ele conseguiria produzir é sobre sua própria sanidade. E isto por que a consciência de que a escravidão existiu no Brasil já está incorporada como história em nosso mundo. Ela já está consolidada naquilo que poderíamos chamar de uma imagem social sobre o passado de tal forma que a dúvida sobre a existência da escravidão pertence exclusivamente, imagino, ao reino do impensável. Já com o holocausto isto não acontece.

De uma forma geral, o tema do holocausto ocupa pouco e em alguns casos ele ocupa mal o espaço público. A palavra pode até ter sido ouvida, pode ter sido vista, mas é raro que seja mais do que isto e seu significado, arisco outra hipótese, está longe de ser conhecido por muita gente. Sobre o nazismo pouco ou nada se sabe e se ensina nos ensinos médio e fundamental público e privado no

Brasil, exceção feita a algumas poucas escolas privadas, dentre as quais as instituições judaicas.

Além disso, o Holocausto, em alguns casos em que aparece em materiais didáticos ou para-didáticos, gera mais problemas do que resolve do ponto de vista da compreensão do fenômeno, aparecendo algumas vezes como uma das tragédias trazidas pela guerra, banalizada pela comparação com eventos de qualidade muito distinta: morreram americanos, franceses, russos, alemães e Judeus....

A banalização e o silêncio sobre o tema no campo do ensino bem como no espaço público mais amplo tem longo alcance. Imagino mesmo que esta é talvez uma das razões mais imediatamente palpáveis para o sucesso dos negacionistas: o pouco cuidado com o ensino de história contemporânea gera um universo grande de pessoas que ignoram o Holocausto e sua significação e este é exatamente um terreno preferencial onde se estabelece o negacionismo, que extrai vantagens inegáveis do vazio de conhecimento e de consciência histórica sobre o fenômeno.

E, mais do que isto, o negacionismo se estabelece em um mundo que é também atravessado pela indiferença em relação ao conhecimento do holocausto produzida pela noção de que “ele não nos diz respeito”. Me defronto regular e cotidianamente com a surpresa de me chamar Souza Moraes e haver tomado o nazismo e o holocausto como objeto de estudos e de pesquisa. E isto esconde uma compreensão muito disseminada no mundo ocidental no pós-guerra e que vem à tona com força em alguns momentos específicos: a de que o holocausto é um problema exclusivo de judeus e da história judaica e de que o nazismo é um problema dos alemães.

Para além do absurdo lógico do ponto de vista do historiador e do cientista social, imaginar o nazismo e o holocausto como fenômenos “pertencentes” a um grupo ou a um país tem uma dimensão política da qual não pode ser separado: Alain Finkielkraut (“A memória vã”) enfatiza que esta atitude dá ao crime um caráter “limitado” ou, completo, até mesmo o caráter (chamarei aqui por falta de termo melhor) de “crime nacional”, retirando-se dele o peso de ter sido um crime contra a humanidade, por sua radicalidade e amplitude. ▶

Este é um dos argumentos de fundo da extrema-direita: o mundo não deveria se ocupar do holocausto pois isto é um problema exclusivo de suas vítimas. Em 1948, o fascista francês Maurice Bardèche, em um dos livros que cria as bases para o negacionismo (Nuremberg ou a Terra Prometida) propõe que “o que nos importa (aos franceses) é saber o que os alemães fizeram exclusivamente a nós .” Os franceses, continua Bardèche, estiveram em Bergen-Belsen. Além de Belsen, “existiram outros campos. Auschwitz existiu; Treblinka existiu. Mas quantos franceses estiveram em Auschwitz ou Treblinka?” (pgs. 115 e 162) Ao fazer do holocausto um problema exclusivo dos Judeus e da história judaica, o propósito inequívoco é desresponsabilizar o resto do mundo em relação ao legado do holocausto, o que me parece ser o primeiro movimento de banalização.

Com este pano de fundo, vale dizer que o ato de lembrar o Holocausto hoje deve significar fundamentalmente entender o sentido propriamente político de tematizar, nos dias de hoje, o passado nazista e o holocausto. Isto implica em pensar nas condições para que o esquecimento social não seja socialmente possível e que o tema do holocausto ocupe o espaço público brasileiro de forma qualificada, de forma que não precisemos abrir mão nem da experiência do testemunho nem do rigor do historiador.

Lembrar do Holocausto deve significar também buscar as condições para que a memória seja relatada e junto com ela a história seja contada.

E aqui não me refiro aos casos nos quais o holocausto faz parte da história familiar ou do grupo. Refiro-me a lugares onde não se ensina e não se aprende sobre ele, onde o holocausto não é sequer conhecido, ou lugares onde ele é apresentado por materiais que mais dificultam do que facilitam a compreensão do fenômeno.

Defendo que lembrar o Holocausto hoje significa criar as condições para espantar o pior cenário de todos: o cenário no qual o mito disseminado pela extrema direita de que “o holocausto é um problema dos judeus” ou de que “ele é um fenômeno exclusivo da história judaica” produza o desinteresse total do mundo não-judeu em relação ao holocausto.

Lembrar do Holocausto hoje significa por fim reconhecer que o negacionismo nos diz cotidianamente que hoje não se trata mais apenas de guardar lembranças e de preservar a memória, mas de tomá-las como ponto de partida para tematização pública e regular da história do nazismo e do holocausto. Este pode ser um caminho para impedir que a falta de conhecimento e de consciência de nossa história contemporânea abra ainda mais espaço para o estabelecimento do neo-nazismo e do anti-semitismo em nosso mundo.



Quem dita a memória?

Revisitando o movimento “Liberté Pour L’Histoire”

LEONEL CARACIKI e ISABELLE WEBER *

Cada grupo, cada nação, cada etnia, tem sua memória, ou seja, possuem uma autovisão do tempo histórico produzida no particular ou no coletivo. Os russos vêem a Segunda Guerra Mundial como a “Grande Guerra Patriótica”¹, os americanos por tempo viam a Revolução Americana como uma “democracia da classe média”², tanto quanto outros povos cultivam sua percepção de fatos históricos. A celebração patriótica é em tese legítima para todos esses grupos.³ Todavia, memória e história, ainda que convivam, não andam sempre no mesmo caminho.

Se a memória pode servir de instrumento político ou cívico, a historiografia não pode conviver com a imposição de dogmas ou com uma agenda política e normativa que a modele ao bel-prazer do Estado. A História não deveria tornar-se objeto de “catecismo multiculturalista”⁴, nem pode servir de redenção moral dependente do arbítrio do legislador.

Como produzir história em um terreno minado onde o Estado se coloca como tutor de memórias de coletividades, apontando para aquelas que mais se comiseram e as colocando em um pedestal jurídico blindado pela justificativa sempre nobre dos direitos humanos e do respeito às minorias?

O objetivo desse pequeno ensaio é trazer à reflexão um tema bastante atual, qual seja, os embates entre a pesquisa histórica e a agenda política que incorpora plei-

tos de minorias políticas junto ao Estado com implicações normativas para o ofício do historiador.

A petição “Liberté pour L’Histoire”⁵ (Liberdade para a História) foi criada na França em dezembro de 2005, por 19 historiadores, tendo Pierre Nora como um de seus líderes. A petição fundamenta-se como uma reação à criação de projetos de lei da Assembléia Nacional, os quais legislam sobre diversos temas da história, como a colonização ultramarina e o genocídio armênio. Estas chamadas “lois mémorielles”, de acordo com o grupo de historiadores, impediriam não só os seus ofícios, mas a produção da Academia como um todo.

A primeira lei a qual se fez oposição é a Lei Gaysot⁶, apresentada no Parlamento pelo deputado comunista Jean-Claude Gayssot em Julho de 1990. A lei tem como proposta ir contra qualquer discriminação étnica, racial, religiosa e de xenofobia, e estabelece, como delito, a negação de qualquer crime contra a humanidade. Percebe-se, portanto, que tal projeto de lei dirige-se, em princípio, contra um discurso político de caráter revisionista, e não contra o trabalho que é feito pelo historiador. Porém, como afirma Pierre Nora em um artigo para o *Le Monde*⁷, embora a lei não vá contra a pesquisa histórica em si, e sim contra “os militantes da mentira histórica”, ela teria um efeito perverso, por abrir portas a uma concorrência legislativa, ou seja, diversos grupos minoritários passariam

a reivindicar cada vez uma maior proteção jurídica, o que poderia resultar em leis diretas de limitação do trabalho histórico.

Outras leis posteriores são atacadas pela petição, sendo elas: a de Janeiro de 2001 que reconhece o genocídio armênio, a de Maio de 2001 chamada Lei Taubira, que qualifica de crime contra a humanidade a escravidão, a partir do século XV pelas nações ocidentais⁸, e a de fevereiro de 2005 denominada Lei Mekachera, que legisla em favor dos franceses repatriados, como os algerianos ou caribenhos, reconhecendo-os “como positivos na colonização ultramarina” e prescrevendo “o seu lugar merecido” na Academia, além de ditar diretrizes de ensino escolar sobre o tema.^{9 10}

Essas leis foram vistas pelo movimento Liberte Pour L’Histoire como leis que atingem o trabalho histórico. Segundo Pierre Nora, em uma entrevista ao *Figaro*¹¹, Bernard Lewis é um exemplo de historiador que foi mal-interpretado e conseqüentemente condenado pela justiça. Estudou durante anos o massacre dos armênios, nunca negou o ocorrido, porém descartou a expressão “crime contra a humanidade” para caracterizá-lo, pois essa expressão determina um ato de caráter estritamente estatal como uma política de extermínio. Porém, atualmente questiona-se se houve uma completa participação por parte do Estado turco. Aqui reside mais um dos questionamentos ▶

Quem dita a memória? Revisitando o movimento “Liberté Pour L’Histoire”

sobre as leis: por que a República Francesa precisaria trazer para dentro de si um debate que estava sendo realizado na Turquia de maneira aberta?¹²

O estudo criterioso de um tema, que deveria ser o trabalho de todo historiador, foi confundido com o revisionismo. Por não ter se adequadado à uma “história oficial”, que estaria apoiada pela implementação das “lois memoriais”, o trabalho do historiador Bernard Lewis foi confundido com o discurso de um militante político negacionista, pelo simples fato de que ele buscava o refinamento de sua pesquisa.¹³

No dia 20 de Dezembro de 2005, como reação à petição “Liberdade para a História”, publicou-se uma carta assinada por 31 personalidades francesas, entre elas escritores, juristas e historiadores. Essa carta afirma que as “leis memoriais” estão apenas estabelecendo o direito à dignidade, e que elas de forma alguma restringem o trabalho dos historiadores, pois o alvo dessas leis é outro: trata-se de combater o negacionismo que perpetua o discurso político, e não de criar uma história oficial. Afirmam também que os historiadores a defender o movimento “Liberdade para a História” estão buscando se colocar acima das leis do país, como se a pesquisa histórica estivesse acima de qualquer legislação.¹⁴

Embora a petição pela liberdade dos historiadores critique as “leis memoriais” desde uma preocupação acadêmica, os negacionistas, que não fazem parte do Movimento, mas se beneficiam através do questionamento dessas leis, não escondem seu antissemitismo ao criticá-las. Este é o caso de Robert Faurisson, que declarou:

*A chamamos de Lei Gayssot, que é o nome de um comunista, mas também a chamamos de Lei Fabius-Gayssot. Fabius é um judeu muito rico, ele é socialista, mas é extremamente rico. Então a Lei antirevisionismo de 1990 é uma lei judeu-social-comunista.*¹⁵

Em outro momento, Faurisson diz que a lei “é mais uma das decisões do Grande Rabinato que são entranhadas na República Francesa”.

A Lei Gayssot, por si só, não restringe o trabalho do historiador. O medo maior é que sob a categoria de “crimes contra a Humanidade”, o Estado possa escolher quais eventos são dignos de seu reconhecimento, por exemplo, reconhecendo o genocídio armênio e ignorando as ações japonesas contra a população da Manchúria na Segunda Guerra Mundial. E porque um Estado (alheio à questão) deveria escolher um dos dois? Quando o reconhecimento do evento histórico pelo Estado toma força de lei, ele suprime os pontos de vista contrários, como o texto original da Lei Taubira.¹⁶

Outra das justificativas contra a lei é de que mesmo antes desta existir, o negacionista Faurisson havia sido condenado pela Justiça francesa¹⁷. Todavia, o legislador, juntamente com a prática jurídica e a Assembléia Nacional, refutaram esta tese, pois a ausência de lei específica daria brecha para que entidades e indivíduos negacionistas se vissem como livres de sanções penais.¹⁸

Ao fim de 2008, e até mesmo anteriormente, os esforços do movimento deram resultados. A Lei Mekachera teve a cláusula referente ao ensino de escravidão abolida.¹⁹ A Assembléia Nacional desistiu de votar leis que qualificassem eventos históricos como genocídios ou crimes contra a Humanidade, e adotou uma postura juridicamente minimalista. Em termos claros, que a sanção da Lei Gayssot não serviria como porta de entrada para “leis memoriais” diversas.²⁰

No Brasil, a Lei de Ensino de História da África e Cultura Afro-Brasileira ou a Lei 987/07 proposta pelo Deputado Marcelo Itagiba tem situações semelhantes. Como determinar o papel de história da África na sociedade brasileira? Apenas os negros fariam parte desta narrativa histórica? Proporia-se uma história que analisasse os pontos de convergência do Império Ultramarino Português, das rupturas internas do continente africano e da história colonial brasileira, ou atendendo á critérios políticos, idealizar-se-ia uma história oficial paralela de mártires e símbolos destinados a um determinado grupo?

A Lei 987/07, que criminaliza a negação do Holocausto e de crimes contra a humanidade, é uma outra

face da ingerência do Estado. No Brasil, o caso de S.E Castan, é bastante emblemático. O dono da Editora Revisão, do Rio Grande do Sul e autor de obras negacionistas, foi condenado pelo STF com base no artigo 5º da Constituição. O argumento do Supremo bem demonstra que se pode condenar o negacionismo com os instrumentos legais existentes, sem precisar recorrer às leis específicas. Mesmo que a lei se destine à combater quem negue o Holocausto e outros crimes para incitar prática de ódio, como se dará a identificação do propósito do autor? O caso de Bernard Lewis, conforme citado anteriormente, é uma evidência de como o trabalho do historiador fica vulnerável à estas manifestações do Estado.

Entre Gayssot e Itagiba, o legado e os desafios da “Liberté Por L’Histoire” talvez ainda sejam revisitados, ou revistos, por diversas vezes. Pierre Nora, na última publicação no site do Movimento, coloca um interessante questionamento sobre o papel do historiador na vigilância dos excessos do Estado em sua relação com a História: “Se não prestarmos atenção, qual margem de discussão e apreciação sobrarão ao historiador que logo será acusado, à propósito de todo crime que condena nosso mundo atual, de “relativismo”, “contextualização” e “cumplicidade de banalização”?”

Quem dita a memória? Revisitando o movimento “Liberté Pour L’Histoire”

Notas:

*Alunos de graduação do curso de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro e integrantes do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos.

1. Termo utilizado na Rússia e em alguns territórios pertencentes à antiga URSS para designar a reação contra a agressão nazista. Apareceu primeiro no jornal Pravda em um artigo chamado “A Grande Guerra Patriótica do Povo Soviético”. É interessante perceber que o termo é exclusivo da campanha soviética, sendo “Segunda Guerra Mundial” a denominação dos eventos do Front Ocidental e contra o Japão.

2. **LEMISCH, L.** Jesse. *Ensayos Inconformistas sobre los Estados Unidos*. Barcelona: Editora Barcelona, 1973. P. 16

3. Pétition des historiens belges, « Pléthore de mémoire : quand l’Etat se mêle d’histoire », 25 de janeiro de 2006

4. Idem

5. Jean-Pierre Azéma, Jean-Jacques Becker, Catherine Brice, Jean-Claude Casanova, Françoise Chandernagor, Christian Delporte, Valérie Hannin, Jean-Noël Jeanneney, Pierre Nora, Mona Ozouf, Krzysztof Pomian, Hubert Tison, Maurice Vaïsse, Michel Winock dentre outros.

6. <http://www.legifrance.gouv.fr> em “Loi Gayssot”

7. Pierre Nora, “Liberté pour L’Histoire!”. Entrevista realizada em 11 de Outubro de 2008.

8. <http://www.legifrance.gouv.fr> em “Loi Taubira”

9. <http://www.legifrance.gouv.fr> em « Loi Mekachera »

10. **CAJANI**, Luigi, “An Excessive Virtuous Identity: Europe Moves to Censor Historians”

11. Pierre Nora, “Gare à La criminalisation générale du passé...”. Entrevista realizada em 17 de Maio de 2006.

12. O site <http://www.ozurdiliyorus.com/>, hospedado na Turquia juntou mais de dez mil assinaturas que pediam desculpas pelo Genocídio Armênio, entre eles diversos intelectuais; gerando reações do presidente (<http://www.hurriyet.com.tr/english/domestic/10582943.asp>) e primeiro-ministro turcos (<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7788486.stm>)

13. **ASH**, Garton Timothy. Artigo publicado nos jornais The Guardian, La Repubblica, El País e outros. Em <http://www.lph-asso.fr/actualites/46.html>

14. Appel pour une vigilance sur les usages publics de l’histoire par Michel Giraud (CNRS), Gérard Noiriel (EHESS), Nicolas Offenstadt (Université de Paris 1), Michèle Riot-Sarcey (Université de Paris VIII) em <http://cvuh.free.fr/>

15. « La Loi Gayssot et le Grand Rabbinat: Quand Faurisson délire sur les origines de la Loi Gayssot » em <http://www.phdn.org/negation/faurisson/gayssotrabbinat.html>

16. « Toda uma população de origem africana ou dos DOM-TOM (Departamentos Ultramarinos), que se sentia socialmente excluída, discriminada, maltratada, viu nesta situação o símbolo de sua condição de reprovada e também a definição de sua identidade. Estas leis, por sua vez, traduzem a lógica de compaixão das sociedades modernas e a parcelização de nossa memória nacional entre diferentes grupos e comunidades.»

Pierre Nora, «La vérité légale, une pratique des régimes totalitaires»

17. **REBERIOUX**, Madeleine, « Le génocide, le juge et l’historien », L’Histoire, n°138, novembre 1990 em <http://www.lph-asso.fr/tribunes/1.html>

18. Decisão da Corte de Apelação de Paris sobre o Genocídio Armênio em <http://www.foruminternet.org/specialistes/veille-juridique/jurisprudence/cour-d-appel-de-paris-11e-chambre-section-civile-a-8-novembre-2006.html>

19. **CAJANI**, Luigi. “An Excessive Virtuous Identity: Europe Moves to Censor Historians”, pág. 7

20. Sessões da Assembléia Nacional em <http://www.assemblee-nationale.fr/12/cr/2006-2007/20070012.asp> e <http://www.assemblee-nationale.fr/12/cr/2005-2006/20060225.asp>

21. **NORA**, Pierra. “Liberté Pour L’Histoire!” em <http://www.lph-asso.fr/tribunes/49.html>



Colaboradores:

Moshe Idel: Professor da Universidade Hebraica de Jerusalém, associado ao Mandel Institute for Jewish Studies. Autor de livros como *Kabbalah: New Perspectives e Ben: Sonship and Jewish Mysticism*.

Monica Grin: Professora do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ. Organizou com Nelson Vieira *Experiência Cultural Judaica no Brasil - Recepção, inclusão e ambivalência*; e com Bernardo Sorj *Judaísmo e Modernidade: Metamorfoses da Tradição Messiânica*. É coordenadora executiva do NIEJ.

Michel Gherman: Mestre em Antropologia pela Universidade Hebraica de Jerusalém e Coordenador Acadêmico do Hillel Rio. Membro da Coordenação Executiva do NIEJ.

Luis Edmundo Moraes: Professor Adjunto da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Doutor pela Universidade Técnica de Berlim e autor da tese **Konflikt und Anerkennung: Die Ortsgruppen der NSDAP in Blumenau und in Rio de Janeiro**.

Leonel Caraciki: Aluno de graduação (5º período) do curso de História IFCS/UFRJ. Assistente do NIEJ. É bolsista PIBIC/CNPq.

Isabelle Weber: Aluna de graduação (4º período) do curso de História IFCS/UFRJ.

Eventos realizados em parceria com o Hillel Rio

Dezembro de 2008: Palestra "O Conflito de Gaza"

PROF. RENATO LESSA, IUPERJ e MICHEL GHERMAN (NIEJ/HILLEL)



Junho de 2008:

Palestra "Visões Judaicas sobre Identidade: O Eu e o Outro"

PROF. NELSON HENRY VIEIRA - BROWN UNIVERSITY

LOCAL HILLEL RIO



▶ Bruno Bondarovsky: Diretor Executivo do Hillel Rio, Monica Grin: Coordenadora do NIEJ, Nelson H. Vieira: Professor da Universidade Brown e Michel Gherman: Coordenador Acadêmico do Hillel Rio.



26 FOTOS

Eventos realizados em parceria com o Hillel Rio



▶ Primeira reunião do Comitê Acadêmico do NIEJ



▶ Palestra do Professor Moshe Idel no Hillel Rio