

# nine



Revista Digital | Ano 3 | Nº 5  
Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

## ENTREVISTA

Com Boris Fausto

## RESENHA

Aracy de Carvalho e os  
refugiados do nazismo

## MEMÓRIA

# DA VIOLÊNCIA

O horizonte da Shoah e do nazismo na memória do  
terrorismo de Estado na Argentina e no Chile

## ARTIGO

Vila Urquiza o la impronta de  
un silencio en la poesía de Borges

Poder, fronteiras e instituições:  
casamento no judaísmo  
ultraortodoxo

## MISCELÂNEA

Hitler de volta a Berlim



É com grande satisfação que trazemos a público o 5º número da Revista Digital do NIEJ. Em outubro de 2011 o NIEJ completou 3 anos de existência e, para comemorar essa data, decidimos renovar a “cara” da Revista e criar um blog ([www.niej.org.br](http://www.niej.org.br)) que certamente dará mais dinamismo às nossas atividades acadêmicas, intelectuais e culturais.

A Revista Digital do NIEJ pretende se afirmar cada vez mais como um espaço de divulgação de trabalhos acadêmicos (ensaios, artigos, entrevistas, resenhas), de autores nacionais e internacionais que tratam direta ou indiretamente temas na área de estudos judaicos.

A nova Revista Digital do NIEJ publica, neste número especial, artigos de renomados historiadores e cientistas sociais e uma entrevista com Boris Fausto, um dos mais conhecidos historiadores brasileiros que nos fala sobre seu modo secular de ser judeu.

Seguindo sua vocação interdisciplinar, a Revista Digital do NIEJ nos brinda com artigos de diferentes áreas do conhecimento: na crítica literária, Ruth Fine, da Universidade Hebraica de Jerusalém, apresenta um poema de Borges encontrado em Israel e, até há pouco tempo, praticamente desconhecido. Na área de História, Leonardo Senkman, também da Universidade Hebraica de Jerusalem, problematiza as referências ao nazismo e à Shoah presentes na memória coletiva da violação dos direitos humanos sob as ditaduras militares na Argentina e no Chile e seu legado no processo de redemocratização. Tatiana Poggi, professora substituta da UERJ, mostra a complexa rede de organizações fascistas e neofascistas, especialmente em suas versões racistas, antisemitas e anti-comunistas, no contexto norte-americano. Em Ciências Sociais, David Lehmann, professor da Cambridge University, e Batia Siebzeher, da Universidade Hebraica de Jerusalém, desvendam as bem estruturadas redes de matrimônios arranjados entre os judeus ultra-ortodoxos, os haredim, no contexto israelense. A professora da USP, Marta Topel, analisa o interessante manifesto “Nós, os judeus poloneses”, escrito pelo poeta judeu-polonês Julian Tuwim em 1944. Da perspectiva de seu universo familiar, Topel

explora as expressões do antissemitismo polonês e o seu forte acento nacionalista.

Este número trás também resenhas de livros de ficção e de não-ficção. Bruno Leal, doutorando do PPGHIS, realiza uma resenha do livro da historiadora Monica Schpun, *Justa, Aracy de Carvalho e o Resgate de Judeus: Trocando a Alemanha Nazista pelo Brasil*, recentemente lançado no Brasil. A escritora Miriam Halfim realiza a resenha do livro de Ronaldo Wrobel, que concorreu ao Prêmio São Paulo de Literatura de 2011, *Traduzindo Hannah*. Na seção Miscelânea, apresentamos um ensaio do professor do Instituto de História da UFRJ, Francisco Carlos Teixeira da Silva, que nos guia na exposição sobre Hitler montada no ano passado em Berlim e um ensaio de Charles Möeller sobre o desafio de dirigir o musical *Um Violinista no Telhado*.

Podemos dizer, com orgulho, que este 5º número, com nova diagramação e com capa idealizada por Bruno Leal e Fábio Leal, está imperdível!

**Monica Grin**  
**Coordeadora do NIEJ**  
**Editora da Revista do NIEJ**  
**Professora Associada do IH-UFRJ**



**Capa: “Guernica”, de Pablo Picasso, e, por cima, contorno do mapa da América Latina. Fábio Leal**

ENTREVISTA | INTERVIEW

- 04** Entrevista com Boris Fausto  
Interview with Boris Fausto  
Por [Monica Grin](#)

ARTIGOS | ARTICLES

- 11** Vila Urquiza o la Impronta de un Silencio en la Poesía de Borges  
Vila Urquiza or the Imprint of a Silence in the Borges' Poetics  
[Ruth Fine](#)
- 18** El Horizonte de la Shoah y el Nazismo en la Memoria Del Terrorismo de Estado en Argentina y Chile  
The Horizon of the Shoah and Nazism in the Memory of the State Terrorism in Argentina and Chile  
[Leonardo Senkman](#)
- 30** Autoritarismo, Intolerância e Violência na "Terra Liberdade": Particularidades do Fascismo Norte-Americano  
Authoritarianism, Intolerance and Violence in "The Land of Freedom": Particularities of the North-American Fascism  
[Tatiana Poggi](#)
- 43** O Patriotismo à Espreita e a Loucura da Perseguição: Algumas Reflexões sobre "Nós, os Judeus Poloneses" de Julian Tuwin  
Spying Patriotism and the Madness of Persecution: Some Reflections on "We, the Polish Jews" by Julian Tuwin  
[Marta Topel](#)
- 51** Poder, Fronteiras e Instituições: casamento no judaísmo Ultra-Ortodoxo  
Power, Frontiers and Institutions: marriage in Ultra-Orthodox Judaism  
[David Lehmann](#) e [Batia Siebzeher](#)

RESENHA | BOOK REVIEW

- 71** Vidas Cruzadas: Aracy de Carvalho e os Refugiados do Nazismo  
Crossed Lives: Aracy de Carvalho and the Nazi Refugees  
[Bruno Leal Pastor de Carvalho](#)

[Resenha do livro : Schupun, Monica. *Justa - Aracy de Carvalho e o resgate de judeus: trocando a Alemanha Nazista pelo Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011]

[Book Review : Schupun, Monica. *Justa - Aracy de Carvalho e o resgate de judeus: trocando a Alemanha Nazista pelo Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011]

Traduzindo Hannah: aspectos picarescos no cotidiano judaico  
Traduzindo Hannah: Picaresque Aspects of the Jewish Daily Life  
[Miriam Halfim](#)

- 75** [Resenha do livro: Wrobel, Ronaldo. *Traduzindo Hannah*. Rio de Janeiro, Record, 2010)

[Book Review: Wrobel, Ronaldo. *Traduzindo Hannah*. Rio de Janeiro, Record, 2010)

MISCELÂNEA | MISCELLANEA

- 79** A dor e a delícia de ser goy fazendo "O Violinista no Telhado"  
The Pain and Delight of Goyness in the Making of "Fiddler on the Roof"  
[Charles Möeller](#)
- 81** Hitler de volta a Berlim  
Hitler Back to Berlin  
[Francisco Carlos Teixeira da Silva](#)
- 84** Expediente
- 85** Colaboradores  
Authors



## Conversa com Boris Fausto

MONICA GRIN

São Paulo, 24 de Abril de 2011 – Boris Fausto, 80 anos, é um dos mais conhecidos e lidos historiadores brasileiros. Sua obra tem influenciado gerações de historiadores e cientistas sociais que se dedicam aos temas mais nobres do Brasil republicano – Primeira República, violência, criminalidade, conflito social, imigração, política, Revolução de 30, entre outros. O Boris que “convocamos” para esta conversa é, contudo, outro. É o Boris da obra autobiográfica, mais pessoal, mais idealista e mais subjetivo. O Boris que convocamos é o Boris secular que reflete sobre a identidade judaica, suas multifaces, seus dilemas. É o Boris brasileiro e judeu, de mãe sefardi e pai

asquenazi, discreto e crítico sobre o tema do judaísmo, mas ao mesmo tempo entusiasmado quando lembra sua infância, juventude e maturidade. A presente entrevista é uma incursão sincera em seu mundo mais privado do que público, cuja maior motivação é a sua obra autobiográfica: *Negócios e Ócios*, de 1997, e *Memórias de um historiador de domingo*, de 2010.

**Monica Grin:** Bom dia, Prof. Boris Fausto. Quero agradecer a oportunidade de entrevistá-lo para a *Revista Digital do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos da UFRJ*, e começar a entrevista sugerindo uma impressão que tive de seu último livro *Memórias de um historiador de domingo*, de 2010. Nesse livro autobiográfico, observamos a trajetória de um filho de imigrantes na cidade de São Paulo, desde a mocidade, passando pelas fases universitária, militante, profissional e afetiva, como filho, como esposo e como pai. Contudo, a sua identidade como judeu aparece, digamos, esmaecida, apenas tocada em algumas situações, de forma quase “envergonhada”, ou, como ao final do livro, desafiada por um diálogo sobre judaísmo com o sociólogo Bernardo Sorj. Em seu livro sobre os judeus sefaradis, *Negócios e Ócios*, de 1997, o tema do judaísmo, através da experiência imigrante da sua família materna, é mais tranquilamente focado, por se tratar, talvez, de uma narrativa mais objetiva. Faz sentido essa impressão?

**Boris Fausto:** Olha, vou concordar em parte com você. A identidade judaica aparece mais no primeiro livro de memória *Negócios e ócios*, mas eu não sei se é a minha identidade judaica. Eu acho que é a identidade judaica da minha família. O meu grande interesse (e aí é realmente por causa da

cultura judaica em geral e da cultura judaica sefardi, em particular) foi resgatar aquela história na medida do possível, ou seja, a história dos antepassados da Espanha, da Turquia... A minha preocupação ao começar a escrever *Negócios e Ócios* foi exatamente a de escrever a história da família, enquanto percurso. Isso se misturava com a história dos sefaradis, e a presença da família em São Paulo, que era uma maneira de ver pelo menos um fragmento da imigração dos judeus sefaradis nessa cidade. Isso foi de tal forma importante para mim – você diria que isso é uma projeção em mim da cultura judaica, e é verdade – que eu, a certa altura, tive vontade de escrever uma história dos sefaradis da Espanha que emigraram no século XV para a Turquia. Aí eu me dei conta que o mais interessante a ser feito era o que fiz. Há uma porção de livros sobre os sefaradis da Espanha e da Turquia e não teria porque eu escrever mais um, talvez sem a mesma qualidade de outros. Isso em relação ao livro *Negócios e Ócios*.

O que acontece depois, no livro *Memórias de um historiador de domingo*? Nesse livro começo contando meu ingresso na Faculdade de Direito, do Largo de São Francisco. Quando iniciei a Faculdade, não fazia tanto tempo que eu tinha rompido com a religião. O rompimento aconteceu logo depois do meu *Barmitzvá*, aos 14 anos mais

ou menos, e eu tinha 18 anos quando entrei na Faculdade de Direito. Então, a perspectiva não era ter vergonha ou se envergonhar do judaísmo. A perspectiva era a de negar o judaísmo, dizer, “eu não sou judeu”, “eu sou trotskista, internacionalista e o nacionalismo judaico não me desperta simpatia”. Como existiam círculos sionistas fortes em São Paulo, e o meu irmão Ruy e eu tínhamos amigos nesse meio, nossa posição era de combate àquela história de fazer a *hachshara* (preparação para trabalhar e viver no kibutz). Então, isso apareceu assim no livro. Ao invés de colocar uma posição de combate, eu quase não tratei dessa questão porque realmente para mim ela perdera importância, não tinha um papel, pelo menos consciente, na minha vida.

Agora, é curioso que no plano pessoal, mais subjetivo, sobre o que você falou de se “envergonhar” da identidade judaica, é um pouco diferente. Em *Negócios e Ócios*, eu conto isso, nós tínhamos – não era uma determinação explícita, mas, era o clima da minha casa – por objetivo, como atitude assumida na escola, não nos declarar judeus. Nós “éramos protestantes”, porque essa questão vinha a toda hora e, pode-se dizer, havia antissemitismo na escola.

*A perspectiva era a de negar o judaísmo, dizer, “eu não sou judeu”, eu sou trotskista, internacionalista e o nacionalismo judaico não me desperta simpatia”*

**MG:** Que escola?

**BF:** Uma escola que se dizia liberal! Era o Mackenzie. Isso nos idos dos anos 1930. Eu falo disso no livro, por conta dos “judeuzinhos” (crianças judias recém-chegadas a São Paulo que haviam fugido do nazismo). Era uma maldade o que os alunos faziam com eles. Seria o que hoje é chamado de *bullying*. Praticava-se em relação aos “judeuzinhos” e em relação a outros também. Depois, quando jovem adulto, deixei de considerar o judaísmo, em termos pessoais, como uma questão relevante. Mas nunca neguei minha origem, principalmente quando podia deixar perturbado algum interlocutor que pisava em ovos para perguntar sobre ela. Lá atrás eu me protegia, quando menino, ou tentava me proteger, tanto eu como meu irmão. Éramos protestantes, ou melhor, para confundir os

curiosos, dizíamos que éramos “huguenotes” e, assim, ninguém nos perguntava mais nada.

**MG:** E o sobrenome Fausto...

**BF:** Era um nome de fantasia que meu pai inventou. As pessoas perguntavam se eu era italiano, enfim...

**MG:** E até hoje as pessoas falam: Ora, mas o Boris Fausto é judeu? Mas, você conta em seu livro, o nome Boris te incomodava...

**BF:** Sim. Na adolescência, eu detestava o nome, mas agora eu gosto dele. No livro, *Memórias de um historiador de domingo*, eu toco em um episódio, a propósito da identidade judaica, que eram as tentativas do pessoal sionista de cooptar o Ruy e a mim, tentativas que foram rejeitadas. Um dos rapazes que tentava me cooptar era o David Perlov, cineasta importante que depois viveu em Israel, onde veio a falecer. David Perlov e eu nos encontramos no centro da cidade, tomamos um lanche e o propósito dele era esse: cooptar-nos para a causa sionista. Esse episódio está no livro.

**MG:** Embora o seu livro *Memórias de um historiador de domingo* aponte para um certo “antissemitismo” na escola Mackenzie em relação aos “judeuzinhos”, observo mais comumente em seus livros de memórias o retrato de um Brasil bastante receptivo em relação aos imigrantes. Por exemplo, as palavras holocausto e antissemitismo praticamente não aparecem. Tal constatação me leva a crer que o Boris, filho de imigrantes e depois historiador, observa com bastante otimismo as formas de integração, de adaptação dos judeus imigrantes. Há um clima distensionado em seus livros e não há, em sua narrativa, qualquer lamento do tipo “Ah, sofremos, fomos objetos de perseguição.” A versão de um Brasil “antissemita” aparece de forma muito sutil. Aparece em situações como a do *bullying* sofrido pelos meninos refugiados da guerra, os “judeuzinhos”. O interessante é que não apenas o judaísmo fica um pouco apagado, como não há nenhuma narrativa que ressalte cenários adversos para os judeus em São Paulo. Acho isso singular nos seus livros. De modo geral, as histórias que se produzem sobre judeus no Brasil sempre identificam ou enfatizam alguma forma de antissemitismo. Você concorda?

**BF:** Isso não é bem uma pergunta, é uma observação muito interessante. Olha, há muita coisa aí para a gente pensar. A fase da infância foi uma fase em que, digamos, o antissemitismo

ordinário, como dizem os franceses, estava presente. Os “judeuzinhos” iam para o Mackenzie, ou seja, os meninos eram postos lá pelos pais, porque se achava que não era uma escola convencional, era uma escola liberal, embora protestante presbiteriana. Aí também uma das razões da gente se “tornar” protestante. Na escala da época, o Mackenzie era mesmo liberal e não insistia em doutrinar os alunos. Mas estava presente o “racismo ordinário” entre muitos alunos e alguns professores — um antissemitismo concentrado, personalizado na figura daqueles meninos de que já falei, que tinham emigrado da Europa, fugindo às perseguições nazistas. Eles eram alvos muito fáceis. Traumatizados, suavam frio por qualquer coisa, e entravam em pânico quando passava um avião, e a malta dizia que os bombardeios iam começar.



Centro de São Paulo na década de 1950: a cidade ganha novos perfil após uma grande leva imigratória.  
Crédito: Alice Brill. Fonte: [www.aprenda450anos.com.br](http://www.aprenda450anos.com.br)

**MG:** E eram muitos esses “judeuzinhos”?

**BF:** Relativamente não, mas era muito visível o drama de sua situação. Os outros judeus, especialmente os mais fortes, não eram muito alvejados. A fragilidade também era um importante componente da violência simbólica, das agressões verbais.

Vamos refletir um pouco sobre a sua questão: eu sou paulistano. Sou paulistano nascido em 1930. Paulistano nascido em 1930, que não considera o

processo imigratório como algo positivo, é muito difícil. Pode ser até que a gente idealize esse processo, mas para mim, pelo menos, o impacto de diferentes etnias na cidade de São Paulo foi e continua sendo marcante, em sentido positivo. Esse é um tema para longas conversas, mesmo porque São Paulo e alguns outros estados, no tocante à imigração, são muito diferentes de outras regiões do país. Eu me lembro de uma história de uma amiga de Cynira, minha mulher, japonesa de origem, ou seja, *nissei*. Ela contava que a primeira vez em que foi ao nordeste, nas cidades pequenas saía gente na rua para vê-la porque aquela moça não era índia, parecia índia, mas vestia roupa de “gente”, vamos dizer assim. Mas, voltando ao tema da imigração, eu vivi a minha infância numa época em que o preconceito estava na defensiva, pois os imigrantes e seus filhos constituíam uma história de êxito em São Paulo, com exceções naturalmente. Aliás, São Paulo já não era mais a cidade italiana, como os cronistas diziam lá pelo começo do século. Mas era uma cidade muito diversificada e o máximo que você ouvia era aquela história: “ah, mas esse cara é espanhol, se é espanhol é embrulhão!” Esse rótulo de “embrulhão” era ambíguo. Tinha um lado negativo, mas tinha um lado positivo, do esperto, do cara bom nos negócios. O que não quer dizer — já disse isso — que não houvesse o “racismo ordinário”, o racismo tradicional, de que eram alvo sobretudo os judeus. E havia também algo de mais elaborado: o antissemitismo dos integralistas, reunidos na Ação Integralista Brasileira, e o do Estado Novo, neste último caso com mais nuances.

A Faculdade de Direito, no início dos anos 50 do século passado, deixara de ser uma escola de brasileiros supostamente de velha cepa. Já havia rapazes de origem estrangeira, inclusive judeus, e eu não me lembro de um episódio de antissemitismo na escola. Houve até o caso de um menino judeu que deixou a “folha dobrada” (os estudos suspensos), enquanto foi lutar e morrer na revolução de 1932. Há um dado que explica bastante minha ambigüidade com relação ao judaísmo, mencionada por você: o Holocausto. Eu não fui tocado diretamente por essa tragédia. Em casa, todos sentiam que a Segunda Guerra Mundial era uma guerra de vida e de morte, entre o mal e o bem, mas não havia alusões ao Holocausto, dele eu não sabia nada. Além disso, felizmente, que eu saiba, não tive nenhum parente assassinado na Europa. Todos tinham se espalhado pelo Brasil, pela Argentina, pelo Canadá, os últimos deles na década de 1920.

**MG:** Não afetou diretamente a sua vida familiar?

**BF:** Não. Eu me lembro de uma discussão, há muitos anos, sobre o Estado de Israel, com um amigo, professor da Faculdade de Medicina e que está vivo até hoje e é mais velho do que eu. A certa altura da conversa, quando eu critiquei a posição do governo de Israel, sem negar a importância da fundação do Estado de Israel, ele disse: “Você diz isso porque não teve nenhum parente que morreu no Holocausto.” E aí a conversa parou, porque o argumento se tornou sentimental. É possível até que ele tivesse razão. Não lembro. Mas o fato é que a conversa parou aí.

**MG:** Você associaria essa pouca familiaridade com o Holocausto naquela ocasião, pelo fato também de ser de uma família sefaradi? Sua família materna sefaradi, presente no livro *Negócios e Ócios*, exerceu certo fascínio sobre você. Você diria, de alguma forma, que o Holocausto não é um tema sefaradi?

**BF:** É eu acho que você disse bem. Talvez esse tema, por razões diversas, tenha sido apropriado pelos Sefaradis, somente após a Segunda Guerra. Culturalmente, não creio que os Sefaradis tenham sido muito atingidos pelo Holocausto, até porque estiveram, em sua maioria, fisicamente à margem dele. Em sua maioria, ressalvo, porque há os gregos (basta pensar no massacre de Salônica), os italianos. Felizmente – ironia da história – os reis católicos tinham expulsado os sefaradis da Espanha muitos séculos atrás e felizmente muitos se livraram das monstruosidades praticadas pela Alemanha de Hitler. Foi certamente o caso dos “turquinos”, os judeus de origem espanhola residentes na Turquia.

**MG:** Entretanto, muitos Sefaradis relutam em aceitar essa hipótese de que eles não foram diretamente afetados pelo holocausto.

**BF:** Para deixar claro, talvez nem precisasse dizer, o Holocausto foi um dos episódios mais terríveis da história da humanidade. Ninguém pode negar isso. Só aqueles “assassinos da História”, para citar Pierre Vidal Nacquet. Quanto aos sefaradis em geral, levantei uma hipótese, e não estou, é claro, falando em nome deles. É uma apreciação minha vista de fora. Para mim o Holocausto é muito mais um fato

*Para mim, o holocausto é muito mais um fato histórico, um fato histórico terrível, mas não tem essa marca pessoal forte.*

histórico, um fato histórico terrível, mas não tem essa marca pessoal forte. Ao mesmo tempo você vai dizer: “Ah bom, então você é despojado da cultura judaica.” Não! A cultura judaica sefaradi está muito presente na minha vida toda, não pelo tema do antissemitismo ou da criação do Estado de Israel. Eu me lembro de um amigo – não sei se você o conhece, eu já o citei muitas vezes – o historiador americano Herbert Klein – que segue os rituais judaicos mínimos, digamos, porque ele tem uma “crença” cética. Às vezes eu digo para ele: “Você é judeu, eu não sou judeu.” E ele sorri e diz: “Você não é judeu? Você é judeu da cabeça aos pés”, se referindo à minha personalidade. Não é verdade que eu sou um judeu da cabeça aos pés, eu sou um compósito, onde entra um forte ingrediente brasileiro.

**MG:** Então, o seu judeu é um compósito bem brasileiro. Faria então outra pergunta: Você considera que os sefaradis estão mais para brasileiros do que os asquenazis?

**BF:** Eu acho que havia uma adaptabilidade ao meio brasileiro mais fácil por parte dos sefaradis. Uma questão era a língua. O pessoal chegou falando ladino, e dava para se virar. Logo em seguida, eles falavam uma língua que diziam ser o português. Não era, mas a aproximação com a flor do Lácio (a última) era visível. Grande dificuldade, por exemplo, estava no “ã”, mas essa é uma nasal em que tropeçam quase todos os estrangeiros. Infelizmente, o ladino foi praticamente abandonado na minha família, com a morte dos ancestrais. Às vezes, troco umas falas com o Ruy, meu irmão, mas ele está do outro lado do Atlântico. Eu me lembro de algumas expressões do tipo: “Adio Dio, me va morir!”, típica de desespero da minha tia, diante das disputas dos meninos, que ela não conseguia controlar. Da parte dos asquenazis, por exemplo, a cultura que os judeus alemães traziam era muito forte. Eles eram muito alemães. A minha família sefaradi não era turca; vivia na Turquia há séculos e não era turca. Aliás, também não falavam das raízes espanholas. Essas raízes sobre as quais eu falo no livro *Negócios e Ócios* eram telúricas, a saudade da “Terra”, como diziam, era uma saudade telúrica. Eles suspiravam pelo clima, pelo sossego, pela beira da praia, onde moravam. Em resumo, eles sempre foram estrangeiros no Brasil, mas não foram estranhos.

**MG:** Interessante. São estrangeiros que permanecem na diáspora, num certo sentido, mas que tem facilidade de se adaptar ao Brasil. Como a sua família via o Brasil?

**BF:** Bom, aí varia. Deixa-me ver se o teu ponto bate com o que eu digo agora. Eu nunca vi isso muito tematizado do lado materno, que era o lado mais forte, apesar da minha mãe ter morrido quando eu era muito jovem. Essa questão era vivida muito mais do que tematizada. Já o meu pai tinha uma relação com o Brasil de amor e ódio, como ele fazia com todas as coisas, aliás. Bom, primeiro meu pai dizia que era mais brasileiro do que nós. Esse era um ponto forte de brasilidade dele, quando dizia, com orgulho. “Eu tenho 60 anos de Brasil, sou mais brasileiro do que vocês e não venham me dar lições”. Agora, eu vou contar um episódio para você ver a outra face de sua visão do Brasil. Pode ser um episódio radicalizado, mas é expressivo. Meu pai foi para o Canadá em busca da irmã, e não sei bem em que circunstâncias, teve contato com o cônsul brasileiro em Toronto. Eu contei essa história no livro?

**MG:** Você contou que ele ficou totalmente encantado por Toronto; pela limpeza, pelas ruas...

**BF:** Então, ele foi ao consulado, não sei por que razão, e como ele gostava muito de falar, contou ao cônsul sua história de comerciante de café. Conversa vai, conversa vem, o cônsul — que devia ser meio malandro — propôs um negócio para o meu pai. Era um negócio de exportação de café do Brasil para o Canadá, meio “excepcional”. Ele disse: “Ah, nós podemos fazer uma sociedade, não precisa ser formal”. Meu pai respondeu: “Bom, isso não vai dar certo”. “Por quê?” “Porque eu conheço os meus patrícios”. Si non e vero....

**MG:** Então seu pai, asquenazi, falava mais sobre o Brasil do que a sua família sefaradi?

**BF:** Pensando melhor, a família de minha mãe falava da chegada, dos primeiros tempos no Brasil, dos desencontros da adaptação. A partir de certo ponto de sua presença no Brasil, eles se consideravam integrados e era o presente, combinado com a memória dos primeiros tempos, que formava sua imaginação. Uma referência sempre lembrada, era o susto provocado pela revolução de 1924, quando os tenentes ocuparam a cidade de São Paulo. Eles chegaram em plena revolução. Imagina uma visão idílica contada pelos que vieram antes: “no Brasil não tem guerra, não tem revolução, o povo é pacífico,” essa coisa toda. E eles chegam aqui e se vêem diante da Revolução de 1924. Mas é engraçado: eles contavam pouco. Diziam que tinham ficado muito decepcionados com aquilo (a revolução de 1924), mas depois passou. Se você me perguntar sobre o que eles

achavam da Revolução de 30, ou de 1932, não saberia dizer.



**MG:** E a figura de Getúlio Vargas para eles?

**BF:** Bom, a figura de Getúlio era dominante, mesmo em São Paulo nessa época. Primeiro, eles participavam muito pouco da política, se interessavam muito pouco. “Getúlio era nosso presidente, não perseguia os judeus” e isso era uma convicção absoluta. Seja lá o que se diga sobre a política migratória do governo Vargas, lá em casa não tinham dúvidas: “o Getúlio não perseguia os beneamenos” (os filhos de um povo, naturalmente os judeus sefaradis). Depois, quando houve a abertura de 1945, eu despertei para a política nacional e torci pela vitória do Brigadeiro Eduardo Gomes. Sonhava com uma aliança do Brigadeiro com Luis Carlos Prestes, para mim o melhor dos mundos. Pareceria um absurdo, não fosse a existência de uma ala do Partidão que tinha essa proposta, coisa que eu vim a saber muitos e muitos anos depois. Eu peguei uma foto grande do Brigadeiro, de uma revista, e coleí numa das paredes da nossa sala de jantar. Não houve a menor objeção em casa. Eu não me lembro de aprovação, mas também não me lembro de reprovação. Só me lembro da visita de uma parente pobre que morava na Mooca, e que um dia chegou para nos visitar e se surpreendeu com a foto: “Vocês são de Brigadeiro! Ah não, eu sou de Dutra! Dutra é

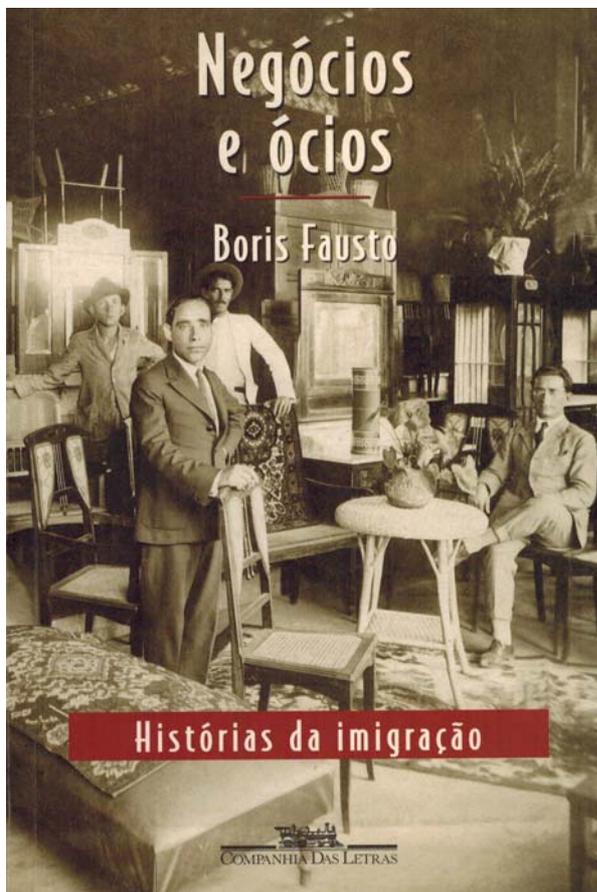
amigo de Getúlio e Getúlio protegia os “beneamenos”.

**MG:** Gostaria de saber um pouco sobre como o historiador Boris Fausto vê os estudos judaicos no Brasil?

**BF:** Sabe, eu acompanho pouco. Acho que vocês no Rio abriram um caminho bastante interessante. Eu gosto de algumas pessoas. Do Bernardo Sorj, por exemplo, que é uma figura importante, aliás, ele tem um debate muito curioso sobre Judaísmo e Modernidade.

**MG:** Há uma passagem já no final do seu livro *Memórias de um historiador de domingo*, um dos raros momentos em que você discute judaísmo, e onde você fala assim: “Num debate sobre o livro, com a presença do autor (referindo-se a Bernardo Sorj), discordei dessa definição que foge às definições.”

**BF:** Nesse dia, fiquei numa posição desconfortável, só com um rabino me apoiando. Eu disse que quem não assume os princípios da religião judaica, desta ou daquela tendência, não chega a ser judeu. Pode assumir muitos elementos da cultura judaica, mas judeu não é. Aí, o Bernardo respondeu: “Você está negando toda a história e importância dos judeus seculares”. Talvez ele tenha razão.



**MG:** Voltando para os estudos judaicos. Há algum tempo você inaugurou, e eu acho que isso nós historiadores e cientistas sociais temos que reconhecer, uma linha de estudos sobre imigração e que funcionou muito bem. Você reuniu várias pessoas, fez o esforço de buscar pessoas fora do Brasil a fim de desenvolver estudos comparados sobre o tema da imigração (o Fernando Devoto da Argentina; o Herbert Klein e o Jeffrey Lesser dos Estados Unidos). Lembro que você reunia pesquisadores que tratavam diferentes grupos imigrantes: italianos, japoneses, portugueses, judeus, libaneses. Eu, mais ou menos, fiz parte do seu grupo, pois a primeira ANPOCS que eu participei, era num grupo que você coordenava sobre imigração. O fato é que você montou uma área de estudos sobre imigração relevantíssima. A USP desenvolveu muita coisa, mas tenho algumas restrições quanto aos estudos sobre imigração judaica. Há uma ênfase no antissemitismo, antes e durante o governo Vargas. O antissemitismo se transformou na razão de ser dos estudos judaicos na área de história da USP. Um tema tão rico como imigração judaica fica submetido à lógica do antissemitismo. Você tem alguma opinião sobre isso ?

**BF:** A impressão que me dá – eu li muito pouco do pessoal de São Paulo – é que há nesses estudos uma inclinação à intransigência. Por exemplo, a Maria Luiza Tucci Carneiro, à parte seus méritos como historiadora, se indigna com qualquer posição diversa da sua, no que diz respeito ao antissemitismo durante o Estado Novo. É muito curioso, pois quem matiza as posições é o Jeff Lesser, um judeu religioso e de uma família, pelo menos do lado da mulher dele, profundamente religiosa. Em poucas palavras, havia um “antissemitismo ordinário” no Brasil, como já disse, e havia um “antissemitismo científico” (que horror!), o dos nazistas e fascistas. No período do Estado Novo de Getúlio, as medidas para impedir a entrada dos refugiados judeus no Brasil incluíram até os famosos decretos e circulares secretos. Mas o Brasil não era a Alemanha nazista, o Brasil era Macunaíma, com uma burocracia corrompida. Então é preciso relativizar, colocando na balança a legislação de um lado, e a prática, de outro. Claramente, houve gente “privilegiada”, ainda bem. É o caso dos alemães, por exemplo, embora vários intelectuais dessa origem tivessem de aceitar empregos que nada tinham a ver com seus conhecimentos, a princípio. Aliás, os episódios de recusa da entrada de judeus, numa situação desesperadora, fazem parte de uma triste história que não se resume ao Brasil.

**MG:** Se lermos o Brasil com as lentes do antissemitismo, não conseguiremos explicar o fenômeno da notável mobilidade social dos judeus, sobretudo a partir da segunda geração, e da rápida integração dos judeus à sociedade brasileira.

**BF:** É uma mobilidade econômica e é uma inserção cultural muito grande.

**MG:** Prof. Boris, nessa fase atual da sua vida você tem refletido mais sobre o judaísmo e sobre a identidade judaica?

**BF:** Creio que sim e isso tem a ver com a idade, com a presença inevitável da morte. Quando não se acredita no além, na imortalidade da alma, o risco de se cair num vazio depressivo é real. No meu caso, tenho alguns antídotos para fugir ao vazio. Um deles é pensar numa continuidade histórica de uma cultura, na qual você está inserido, por mais descrente que seja. Não por acaso, no fim do livro *Memórias de um historiador de domingo*, encaixei alguma coisa sobre o judaísmo. Isso, em função de um detonador, o debate com Bernardo Sorj a que já fiz referência nessa nossa conversa. Porque eu pensei comigo mesmo o seguinte: isso já virou uma dimensão da minha vida atual, uma espécie de viagem de volta que não vai reencontrar a religião, mas a cultura judaica. Não é possível que eu não diga alguma coisa sobre isso.

**MG:** E como Israel aparece na sua trajetória? É um lugar qualquer?

**BF:** De jeito nenhum.

*Quando não se acredita no além, na imortalidade da alma, o risco de se cair num vazio depressivo é real. No meu caso, tenho alguns antídotos para fugir do vazio.*

**MG:** Você já esteve em Israel?

**BF:** Não. Isso é curioso, não é?

**MG:** Você foi à Turquia, mas não foi a Israel.

**BF:** É eu fui à Turquia, mas não fui a Israel, bem observado. Se bem que eu fui à Turquia quase por acidente, num fim de semana em que estava na Grécia. Mas a Turquia me encantou e, se a idade me permitir, ainda faço uma viagem menos corrida. Quanto a Israel, olha, oscilei muitas vezes. Cheguei a quase combinar uma ida, não fui, é um vai e vem que reflete minhas ambigüidades. Quem sabe um dia.

**MG:** Você conversa sobre judaísmo com seus filhos Carlos e Sérgio?

**BF:** De certo modo. O Carlos me incentivou a escrever o primeiro volume das minhas memórias. Ele me falou mais ou menos assim: “a tua história é tão interessante, aquela história da família, dos judeus sefardis e tal”. Então só por aí... A Cynira, minha mulher, e eu quisemos dar uma educação totalmente laica para os dois filhos – o Sérgio e o Carlos. Eles não fizeram *barmitzvá*. Também nunca pensamos em batismo deles, pelo rito de qualquer religião.

E eu vou lhe contar uma coisa engraçada. Sabe aquele humor que o Millor fez durante algum tempo sobre Eva, Adão, o paraíso, parafraseando a história bíblica? A Cynira incentivou os meninos a ler o Millôr e um belo dia ela me disse: “Puxa, eu acho que nós falhamos numa coisa; as histórias bíblicas do Millôr não fazem para os nossos filhos o menor sentido, eles não tem a menor referência sobre o assunto! Acho que nós radicalizamos”.

Bem, agora o Carlos, como antropólogo, lê Bíblia com muito interesse. Já o Sérgio, empenhado em temas sobre a democracia, sobre relações internacionais, sobre política em geral, se estou certo, está meio longe do tema do judaísmo. “Meio longe” porque ele organizou a mesa que discutiu no IFHC (Instituto Fernando Henrique Cardoso) o livro do Bernardo Sorj, *Judaísmo para todos*, da qual eu participei e na qual acho que decepcionei várias pessoas, que vêem em mim um judeu secular. Talvez eu seja.

**MG:** Prof. Boris Fausto, agradeço muito essa inesquecível entrevista e a honra de poder publicá-la na Revista Digital do NIEJ. Foi um grande prazer!

**BF:** Obrigado.

## RECEBA A REVISTA DIGITAL DO NIEJ POR E-MAIL

Nossa revista é semestral e gratuita. Para fazer o download do arquivo, você deve acessar o blog do NIEJ [www.niej.org.br] ou enviar uma solicitação para [ufrj.niej@gmail.com](mailto:ufrj.niej@gmail.com). Quando uma nova edição for lançada, você receberá o arquivo em sua caixa de e-mail. Edições anteriores acesse o blog.

# Vila Urquiza o la impronta de un silencio en la poesía de Borges\*

RUTH FINE

A Esther Seligson, desde el silencio.

Yo soy un hombre que se aventuró a escribir y aun a publicar unos versos que hacían memoria de dos barrios de esta ciudad [...] porque en uno de ellos fue su niñez y en el otro gozó y padeció un amor que quizá fue grande.

(J.L. Borges, *El tamaño de mi esperanza* 1926/1995:127)

Mi corazón no tiene otro presente / para el sábado que estas aleluyas / de pecho ardido. Tómalas, son tuyas. Vamos a izarlas silenciosamente

(César Tiempo, *Libro para la pausa del sábado* 1930:5)

## El manuscrito encontrado

Nuestro destino de investigadores es capaz de sorprendernos con felices ironías. La topografía trazada por aquella que a mí me estaba destinada abarca un periplo que va desde el barrio de Villa Urquiza, en la lejana Buenos Aires –el barrio de mi niñez–, hasta un *kibutz* en el norte de Israel, país en el que resido. Un llamado casi anónimo, recibido algunos años atrás, me anunció que había un secreto borgeano escondido en aquella granja colectiva agrícola –de nombre Shomrat–, tan alejada del universo literario en lengua castellana. Y como otro Lönrot, me dije a mí misma que en estos laberintos se habían perdido ya tantos bibliófilos que bien podría perderse una mera crítica literaria. Acudí a la cita.

El secreto que me aguardaba era un poema autógrafo de Jorge Luis Borges, texto para mí desconocido y, como pude comprobar tras las pertinentes indagaciones posteriores, no incluido en ningún poemario de Borges y, hasta aquel momento, no publicado en colección ni antología alguna. El texto llevaba por título “Dedicación de un silencio” y estaba escrito en una caligrafía pequeña, en letras redondas no enlazadas, y firmado por el poeta, sin indicación de fecha. Los dos folios que contenían el poema incluían también, en una caligrafía muy distinta de la del poema mismo, las instrucciones del tipógrafo para su impresión: la medida del tipo de letra, la indicación de mayúsculas para la palabra inicial

“Ahora”, las separaciones de las estrofas, consignadas con una raya y la palabra “espacio”. El tipógrafo había dejado otras huellas más notorias de su paso: una clara impresión digital en tinta y, primordialmente, la corrección del título. En efecto, la palabra “Dedicación” que inauguraba el título original aparecía tachada y, en su lugar, estaba sobreescrita la palabra “Dedicatoria”<sup>1</sup>. Es con este título que el poema se publicó en el año 2003, en *Jorge Luis Borges. Textos recobrados 1956-1986*, compilación realizada por Sara Luisa del Carril y Mercedes Rubio de Zocchi, quienes consignan que el poema fue publicado en el primer número de la revista *Cartel*, en Buenos Aires, en noviembre de 1926<sup>2</sup>.

¿Qué insólitos caminos tuvo que transitar este poema borgeano para llegar al modesto kibutz de Israel, a comienzos de la segunda mitad del siglo pasado? La respuesta nos conduce a otro poeta, César Tiempo (Israel Zeitlin) y a un editor, o quizás dos: Manuel Gleizer y Jacobo Samet.

## Dos impresores, dos poetas y un poema

El poema autógrafo de Borges esperaba, silencioso, oculto entre las hojas de un libro de otro poeta argentino, César Tiempo. Se trataba de la primera edición del poemario *Libro para la pausa del sábado*, publicada en 1930, en la imprenta de Manuel Gleizer.

El librero y editor Manuel Gleizer, inmigrante judío ruso, había fundado a comienzos de la década del '20, en Buenos Aires, en el barrio de Villa Crespo, una pequeña librería-imprenta<sup>3</sup>. En ella acogió con generosidad y visión literaria a autores jóvenes y, en muchos casos, desconocidos, cuyas primeras obras publicó. En su imprenta vieron la luz, entre otras, obras de Raúl Scalabrini Ortiz, los hermanos González Tuñón, Leopoldo Marechal, Macedonio Fernández, Arturo Cancela, Leopoldo Lugones, Eduardo Mallea, Nicolás Olivari, César Tiempo, y Jorge Luis Borges. Es posible afirmar que la imprenta de Manuel Gleizer marcó el rumbo de la literatura argentina de los años veinte y, en gran medida, de sus proyecciones futuras.

El libro de César Tiempo había llegado a Israel en las maletas de un joven argentino que se radicó en

\*Texto originalmente publicado en “Vila Urquiza o la impronta de un silencio en la poesía de Borges”, in: Affonso de Toro y Claudia Gatzemeier (eds.), Borges, poeta, Hildesheim - Zurich - New York: Georg Olms Verlag.

Israel, en el kibutz Shomrat, hacia fines de los '60<sup>4</sup>. Se trataba de un pariente de Gleizer, que había heredado y trasladado a Israel un número de libros del editor y quien, menos interesado que su tío en cuestiones literarias, había preferido regalar su tesoro bibliográfico a almas más lectoras del kibutz. Entre estos libros se encontraba el poemario de César Tiempo, con una dedicatoria autógrafa dirigida al mismo Gleizer en la que consignaba: “[...] alguna misteriosa señal de la divinidad debió responder el encuentro de un editor y un autor nacidos bajo el mismo signo, seis mil años después, de modo que de la muy porteña calle Triunvirato 537, brotase un libro”<sup>5</sup>. Como es sabido, César Tiempo era también, como Gleizer, un inmigrante ruso, quien se constituyó en uno de los escritores judíos de mayor reconocimiento e influencia en la historia de la literatura argentina<sup>6</sup>.

El poema autógrafo de Borges –“Dedicación de un silencio”–, permaneció oculto y olvidado durante varias décadas entre las páginas del libro de César Tiempo. Aquel libro publicado en la editorial pionera de Manuel Gleizer, en 1930, y dedicado al librero-editor por el autor con admiración y reconocimiento, llevaba escondida otra dedicatoria –o dedicación–, la del joven poeta Borges, a un destinatario o destinataria, cifrados en el texto mismo.

Y en una vuelta más de este enigma que Borges bien hubiera podido designar como una historia de judíos –a la manera de “Emma Zunz” o de “La muerte y la brújula”–, se suma al laberinto ya cuadrangular, otro editor judío, Jacobo Samet, un nombre más en la línea de editores-impresores judeoargentinos que marcaron el horizonte de las letras argentinas en la primera mitad del siglo XX<sup>7</sup>. En efecto, Jacobo Samet, librero y editor judío, publicó en Buenos Aires la revista *Cartel*, a partir de enero de 1930, que contó con sólo once números y en la que colaboró Borges. ¿Se tratará de la misma revista *Cartel* que mencionan las compiladoras de *Textos recobrados* como aquella en cuyo primer número había aparecido el poema “Dedicación de un silencio”? En tal caso, hay una errata respecto de la fecha, pero el nombre de Jacobo Samet, a través de la revista *Cartel*, se filtra y añade a los actores involucrados en la historia de nuestro texto.

### Villa Urquiza: la promesa de un silencio

El barrio porteño de Villa Urquiza y sus aledaños – Saavedra, Coghlan, Villa Mazzini– han dejado su huella en la obra literaria de autores argentinos de

la generación de Borges y en las posteriores: así recrean estos barrios Borges mismo, Bioy Casares, Norah Lange, Leopoldo Marechal, Ricardo Molinari, Mempo Giardinelli, entre otros. Sabemos que durante las primeras décadas del siglo XX estos barrios suburbanos se hallaban fuera del radio de la ciudad de Buenos Aires propiamente dicha y poseían el carácter de arrabal, cuyos límites imprecisos se perdían en el campo abierto. A mediados de la década del '20 Borges solía recorrer el barrio con frecuencia, especialmente para visitar la casa de la familia Lange, entonces situada en la calle Tronador al 1700 y donde tenían lugar veladas literarias y musicales<sup>8</sup>.

No obstante, una de las razones primordiales para el reincidente retorno de Borges a Villa Urquiza-Villa Mazzini fue su conocida relación amorosa con la joven Concepción Guerrero, que contaba entonces tan sólo con dieciséis años. Sus biógrafos consignan los paseos que Borges realizaba en aquellos tiempos desde su hogar, en Palermo, hasta Villa Urquiza, a fin de encontrarse con la muchacha. Al parecer, los encuentros tenían lugar en la casa de los Lange, en la calle Tronador. Concepción Guerrero, la joven hija de unos inmigrantes españoles, fue la musa que inspiró a Borges en los años de regreso a Buenos Aires, tras su larga estancia europea. Observa, al respecto, María Esther Vázquez: “Borges se enamoró como loco; el poema “Sábados” aparecido en *Prisma*, incluido luego en *Fervor de Buenos Aires* y dedicado a Concepción Guerrero, objeto de su amor, termina con estos dos versos: ‘Tú / que ayer sólo eras toda la hermosura / eres también todo el amor, ahora’ “ (1996: 79)<sup>9</sup>.

Williamson (2004: 110) señala que la alarmada doña Leonor, madre del poeta, decidió llevar a los hijos al intempestivo segundo viaje a Europa de la familia, en el año 1923 –viaje cuyo propósito declarado era que el padre de Borges realizara consultas y tratamientos médicos–, a fin de alejar al hijo de esta muchacha de clase inferior a la de los Borges-Acevedo, provocando así el fin de la relación amorosa. A mi juicio, y tal como recordaré en mi análisis ulterior, este poema aparenta estar redactado en Europa, entre los años 1923 y 1924 (“ahora que mi patria es el recuerdo”), bajo el influjo de una intensa nostalgia por la novia distante. Sabemos que la supuesta estrategia de la madre resultó exitosa: al regreso de Europa, el joven Borges no verá ya mayor atractivo en Concepción Guerrero y la relación entre ambos habrá concluido de modo definitivo. Al respecto, el comentario de María Esther Vázquez tendrá un

potreros caóticos hace cinco”. Asimismo, Villa Urquiza es mencionada explícitamente en aquel libro, a través de lo que Borges designa con ironía el género de las empresas comerciales, al que pertenece la sastrería “El coloso de Rodas”, de Villa Urquiza (1930/1974: 149).

De interés resulta comprobar que Villa Ortúzar –la sección sur del barrio–, hoy jurisdicción independiente del mismo, recibió una diferente atención poética, y también ensayística, por parte de Borges, en la segunda mitad de la década del '20. Como a Villa Urquiza, también a esta zona del arrabal el joven escritor le dedica dos poemas. En *Luna de enfrente*, la tarde vuelve a internarse en las calles del barrio –Villa Ortúzar, en este caso– como “una herida abierta en el cielo” y la distancia carga sobre la voz lírica como “una pesadilla” (“Último sol en Villa Ortúzar”, 1925/1974: 71). En segundo término, el protagonismo de Villa Ortúzar se hace patente en el poema “Arrabal en que pesa el campo”, aparecido por primera vez en 1926, en la revista *Nosotros* (20, 53, mayo de 1926) y más tarde, en *Cuaderno San Martín* (1929), para ser expurgado en las ulteriores ediciones de este último poemario y tan sólo reaparecer en la recopilación de los textos recobrados (1997: 241). No obstante, ni en este poema ni en “Último sol en Villa Ortúzar” emerge la isotopía del amor en sintagma alguno, y el hablante lírico aduce la razón de ello de modo contundente: “En Villa Ortúzar / no he sabido ningún amor” (ibíd.)<sup>10</sup>.

Finalmente, Villa Urquiza/Villa Mazzini retornará más enajenada aun, sin rastro alguno de involucramiento personal, en “Las doce figuras del mundo”, uno de los relatos que incluidos en el libro *Seis problemas para Don Isidro Parodi* (1942) de H. Bustos Domecq, seudónimo que utilizan Borges y Adolfo Bioy Casares para incursionar en el género policial. La trama sigue los pasos de un detective condenado a veintiún años de reclusión por un crimen que no cometió y quien desde su celda resuelve casos difíciles y enigmáticos. Uno de sus párrafos habla del barrio: “Sin tan siquiera examinar la página de los deportes, me engolfé en la crónica policial y vi la fotografía del siniestro: a las 0,23 de la madrugada había estallado un incendio de vastas proporciones en la casa-quinta del doctor Abenjaldún, sita en Villa Mazzini” (Bioy Casares/Borges 1942/1998/1999: 33).

Cabe ahora preguntarnos: ¿qué designios han marcado el silenciamiento de Villa Urquiza en la obra borgeana tras los primeros solitarios poemas, y su cercenamiento voluntario en años

cariño de árboles en Belgrano y dulzura larga en Almagro y desganada sorna orillera en Palermo y mucho cielo en Villa Ortúzar y proceridá taciturna en las Cinco Esquinas y querencia de ponientes en Villa Urquiza” (Borges 1926/1995: 13). También en *El tamaño de mi esperanza*, en el ensayo “Invectiva contra el arrabalero”, al reflexionar sobre el habla del arrabal como una simulación del lunfardo, señala:

Buenos Aires es un espectáculo para siempre (al menos para mí), con un centro hecho de indecisión, lleno de casas de altos que se hunden y agobian a los patiecitos vecinos, con su cariño de árboles, con sus tapias, con su Casa Rosada que es resplandeciente desde lejos como un farol, con sus noches de sola y toda luna sobre mi Villa Alvear, con sus afueras de Saavedra y de Villa Urquiza que inauguran la pampa. Pero Buenos Aires, pese a los dos millones de destinos individuales que lo abarrotan, permanecerá desierto y sin voz, mientras algún símbolo no lo pueble [...] La ciudad sigue a la espera de una poetización. (ibíd.: 126).

Finalmente, en el ensayo que cierra *El tamaño de mi esperanza*, “Profesión de fe literaria”, Borges arremete contra los críticos que han condenado su inclusión de dos barrios porteños en su poesía, barrios intrínsecamente ligados a su biografía: el de su niñez, Palermo, y el de un amor “que quizá fue grande” (ibíd.: 127), Villa Urquiza: “Uno [un crítico] me trató de retrógrado; otro, embusteramente apiadado, me señaló barrios más pintorescos que los que me cupieron en suerte y me recomendó el tranvía 56 que va a Patricios en lugar del 96 que va a Urquiza” (ibíd.). Sabemos que *El tamaño de mi esperanza* fue censurado por el propio Borges y que tras su primera publicación, en 1926, no volvió a ser reeditado hasta después de su muerte. Con el silenciamiento del libro quedaba acallada también la evocación nostálgica de Villa Urquiza, tal como emerge reiteradamente en las páginas del mismo.

Un lustro más tarde, en *Evaristo Carriego* (1930/1974: 107), Villa Urquiza reaparecerá como un referente más distante y con un somero trazo de involucramiento personal. Borges comenta: “Yo no he sentido el liviano tiempo en Granada, a la sombra de torres cientos de veces más antiguas que las higueras, y sí en Pampa y Triunvirato; inspirado lugar de tejas anglizantes ahora, de hornos humosos de ladrillos hace tres años, de

efecto pauperizador de la relación y de su conclusión: “El reencuentro con Concepción fue decepcionante. Según Norah, él se había enamorado de su espléndido pelo negro, repartido en dos trenzas que le llegaban a la mitad de la espalda y, como ella se las había cortado en su ausencia, el amor de Georgie se desvaneció” (1996: 85).

Borges dedicó a Villa Urquiza, de modo explícito, dos poemas, los cuales llevan como título el nombre del barrio. Ambos fueron expurgados de sus *Obras completas* por el mismo autor. El primero, incluido inicialmente en *Fervor de Buenos Aires*, en la edición de 1923 y luego, circunstancialmente, en *Poemas (1922-1943)* (1943), será extraído del poemario y sólo vuelto a publicar póstumamente en 1997, en *Textos recobrados 1919-1929*: “Atendido de amor y rica esperanza, / cuántas veces he visto morir sus calles agrestes / en el Juicio Final de cada tarde!” (Borges 1997: 168). El poema imbrica la evocación nostálgica del amor y los frecuentes atardeceres en el arrabal, cuyas calles se pierden en la pampa. La segunda composición dedicada al barrio aparece en la revista *Alfar*, en La Coruña, en julio de 1926. Nuevamente en este poema se hace referencia a la “borrosa linde que los campos vislumbra” (Borges 1997: 248), al sentir amoroso del hablante lírico en la tarde, y a su “silencio cobarde: / Burdo secreto a voces”.

No obstante, el barrio aparece aludido, aunque no nombrado, en otros poemas. Así, en 1925 publicó *Luna de enfrente*, en el que incluye una poesía titulada “Patrias”, donde dice: “Quiero la calle huraña / que desgarran la puesta del sol y la salida / Quiero esa calle Plaza que me llevó a la dicha” (Borges 1997: 224). Borges se refiere a la calle urquicense cercana a la casa de la familia Lange, donde habitaba su novia, Concepción. En efecto, las páginas de *Luna de enfrente* se hallan pobladas por evocaciones nostálgicas del barrio como escenario de una relación amorosa recientemente acabada. Así, en “Una despedida”: “Tarde que socavó nuestro adiós / tarde acerada y deleitosa” (Borges 1974: 60) o en “Mi vida entera”: “He querido a una niña altiva y blanca y de una hispánica quietud / He visto un arrabal infinito donde se cumple una insaciada / inmortalidad de ponientes” (ibíd.: 70).

En lo que a su prosa respecta, en *El tamaño de mi esperanza*, en el primer ensayo homónimo, Villa Urquiza reaparece entre los arrabales de Buenos Aires: “A este mi Buenos Aires innumerable que es

posteriores? Borges se somete y nos somete acabadamente a la promesa de un silencio, promesa inscrita en el poema que nos ocupa.

### Dedicatoria –o dedicación– del silencio

A continuación transcribo el poema tal como aparece en la versión de 2003 (383-384):

“Dedicatoria de un silencio”

Ahora que mi patria es el recuerdo  
y que mi esperanza se reparte en las cosas chicas

- en el teléfono que llama,  
en la conversación,  
en la carta de letra desconocida-  
voy a buscar aniversarios del amor muerto  
a las calles de Villa Urquiza.

Son calles largas que se apaisanan de a poco,  
son las orillas de la nube y del pájaro,  
son la muerte buena de Buenos Aires;  
la llanura las entra como un dios ciego  
y la raíz de sus ponientes está en la pampa.

Sus rotas vereditas coloradas  
son una yapa de la familiaridad de los patios,  
sus almacenes solos  
son claritos como otra luna sobre los campos  
y algún sauce de facha desmoronada  
es inmediato -buenamente- a cualquier fracaso.

Yo ando sus callejones,  
yo abro la verja de una quinta guardada  
en que la amistad y un piano me esperan;  
Villa Urquiza, hemos dialogado firme en las tardes  
y esta es la última vez que hacemos un verso.

Sé que para merecerte, debo ignorarte;  
para que estés en mi corazón, no debes estar en  
mi canto  
¡mi intimidad y mi silencio sean tuyos  
y sea conmigo el beneficio de tus ocassos!

(Borges 1926[?]/<sup>2</sup> 2003: 383-384)

En la apertura del poema, el presente de la escritura (“Ahora que mi patria es el recuerdo”) se manifiesta bajo el signo de la distancia o ausencia. Es éste el indicio de una probable fecha y lugar de redacción, en la lejana Europa, durante el segundo viaje de los Borges al viejo continente (mediados de 1923 a mediados de 1924), tal como fuera sugerido al comienzo de este trabajo<sup>11</sup>. La cadena asociativa contextual nos conduce a esa relación

amorosa con la joven urquicense Concepción, relación que había sido interrumpida por el viaje de Borges con su familia a Europa. No obstante, la primera estrofa da también lugar a otra posible cronología, en la que se identifican tres pretericiones que se incluyen sucesivamente: desde el presente de los aniversarios de un amor acabado definitivamente (“muerto”), se filtra el recuerdo del recuerdo, es decir, la memoria de aquella nostalgia en el destierro de un amor, más tarde concluido definitivamente. A partir de esta lectura, es dable reconocer en el poema la fusión de los tiempos pasados sucesivos en aquel presente inclusivo que abre el poema (“Ahora”) y cuya impronta es una permanencia, incesante, inscrita en las calles de Villa Urquiza.

Los versos que continúan configuran el periplo descriptivo del barrio en una actualización atemporal. Como en las restantes evocaciones líricas de Villa Urquiza de las composiciones ya mencionadas, las imágenes de sus ponientes, calles y veredas conducen y se pierden pausadamente en la llanura, en la pampa. Es indudable que este carácter liminal del barrio atrajo al poeta, quien en el *continuum* poético que encadena los textos referidos a Villa Urquiza asimilará su situación fronteriza a aquella otra liminalidad –la del atardecer, la del ocaso– reiterando la imagen que conjuga el borramiento espacial en el temporal. Los almacenes, los patios, las quintas con sus verjas entretejen el presente durativo que rescata una Villa Urquiza estática en el recuerdo: “son calles largas que se apaisanan de a poco [...] son claritos como otra luna sobre los campos”<sup>12</sup>. Y en ese cruce espacio-temporal detenido, el hablante lírico es un eterno caminante de sus calles, reincidiendo en los mismos gestos eternizados: el andar los callejones, el abrir la verja de la quinta, el compartir la amistad y la música. Aun sin someter el poema a excesos especulativos, la quinta de los Lange en la calle Tronador, donde tenían lugar las veladas musicales y los encuentros amorosos, parece ser la vivienda-objeto evocado en estos versos.

Y tras el cronotopos del periplo y su evocación, la voz poética se dirige directamente a la destinataria: Villa Urquiza, metonimia de la otra receptora invocada, aquélla con la que ha dialogado “firme en las tardes”. Es en este sintagma en que se produce el quiebre entre el pasado evocado y el presente de la escritura. Aquí, en esta hendidura textual, emerge y se gesta la promesa de un silencio perpetuo: el diálogo, y la escritura dedicada, fue ayer, pero ya no será: “ésta es la última vez que hacemos un verso”. Finalmente, la proyección de

un futuro sin límites se consolida en la última estrofa “Sé que para merecerte, debo ignorarte; / para que estés en mi corazón, no debes estar en mi canto”. En efecto, y tal como ya fuera señalado, a este poema no le seguirá ningún otro que esté dedicado a Villa Urquiza de modo explícito. El arrabal, manifestación metonímica de un amor pasado, quedará oculto bajo el signo del silencio. Y sin embargo, el borramiento escritural no equivale a la pérdida, sino que es condición de pervivencia del recuerdo íntimo e incesante. De allí que esta ofrenda deba ser reiterada y sellada con la clausura del poema: “¡mi intimidad y mi silencio sean tuyos / y sea conmigo el beneficio de tus ocasos!”. El silencio constituye, así, a mi entender, la tercera liminalidad inscrita en el poema: es ese espacio permeable que marca la palabra que fue, separándola de la que ya no será, pero que precisamente se convierte en más intensa por ser marca de ausencia, puesto que el silencio poético no puede ser entendido sino como la cicatriz textual de lo no nombrado, pero presente más acá y más allá del lenguaje.

La refutación del silencio –silencio ofrendado por el hablante lírico–, se pone de manifiesto en estos versos de cierre: la promesa no es la del olvido sino la de un silencio audible y gritado, emergiendo de la marca de una ausencia voluntaria. La destinataria es la fusión del amor y del arrabal, de la palabra y del silencio, unidos para siempre en este pacto íntimo. De allí que el afán de puntillosa corrección del paratexto original: “dedicatoria”, desplazando el título original que rezaba “dedicación”, pudo ser un acto equivocado. Con él se reduce la declaración de la voz lírica a una manifestación del silencio como obsequio a alguien, y así se desestima, a mi entender, la plurivalencia a la que alude la “dedicación”: no sólo la acción y efecto de dedicar, sino además el tiempo (“aniversarios del amor muerto”) en que se recuerda la consagración, como también la inscripción de dicha consagración, grabada en un poema “para conservar la memoria del que lo erigió y de su destino” (*Diccionario de la RAE 2001*, s.v. “dedicación”). El silencio dedicado es el silencio consagrado al culto –reincidente– de un amor y de un tiempo y espacio no olvidados. Es también el silencio en homenaje a la persona muerta (un minuto de silencio), para recordarla. Y asimismo, la dedicación es “la acción y efecto de dedicarse intensamente a una profesión o trabajo” (*ibíd.*). Por todo lo dicho el silencio se transformaría en una actividad no de olvido u obliteración sino, por el contrario, de presencia intensa y permanente. El poema borgeano perdido constituye así la inscripción del recuerdo de un

barrio-amor-deseo censurado, expulsado de los escritos borgeanos por el mismo poeta, con el objeto de ser consagrado. El silencio perenne, perpetuado en la memoria con amorosa dedicación, es un signifiante que habla elípticamente de un movimiento de pérdida y, a la vez, de recuperación.

### Consideraciones finales: la refutación del silencio

En su estudio sobre la estética del silencio en la obra de Borges observa Massuh que “El enmudecimiento aumenta las posibilidades de la palabra: la trasciende y la contiene al mismo tiempo. El silencio no es la aniquilación sino el ámbito del significado” (1980: 239). A mi juicio, estas observaciones resultan pertinentes en relación al silencio impuesto por el poema borgeano analizado. Ello no implica, sin embargo, que el significado inscripto en el silencio pueda o unívoco<sup>13</sup>. deba ser llenado referencialmente o de modo

La aproximación al poema “Dedicación de un silencio” me ha permitido observar que en gran medida su estética lírica privilegia estrategias y lineamientos similares a los de su obra narrativa: la pluralidad polisémica es convocada por el silencio, un silencio que, por un lado, subraya la insuficiencia del lenguaje para representar la realidad o la experiencia (Echavarría 2006: 74), pero también un silencio que no es un vaciamiento de significados sino un potenciador de los mismos. El silencio que impone y se impone el poeta no es vacío sino oquedad: la marca de la ausencia queda patente y es en el hiato donde puede manifestarse el hecho estético, aquel capaz de trascender los límites de la palabra aprisionada en el nombre de una amada, de una calle, de un arrabal. Y será allí, en esa impronta de la ausencia, en donde emerja y habite el acontecimiento epifánico.

### Resumen

*El presente trabajo tiene como objeto analizar un poema borgeano hasta hace poco desconocido – “Dedicación de un silencio”-, poema autógrafa encontrado en Israel. El artículo recobrará la peculiar historia de su descubrimiento, el contexto de su aparición en el trasfondo del mundo editorial argentino de los años 20, así como la estética en codificada en el texto, la cual registra los rasgos sobresalientes de la poética borgeana, muy especialmente, la poética del silencio.*

**Palabras-clave:** Borges, literatura, poesía

### Abstract

*The present article analyzes an autograph poem by Borges, unknown until recently – “Dedicación de un silencio”- which was founded in Israel, in a kibbutz. Our study will focalize in the peculiar story of its discovery as well as in the context of its first appearance in the background of the Argentine publishing activity of the 20s. Finally, the aesthetics encoded in the text will be revealed, while emphasizing the salient features of Borges’ poetics, especially the so called aesthetics of silence.*

**Keywords:** Borges, literature, poetry

### Notas

<sup>1</sup>En el apéndice reproduzco el texto autógrafa encontrado, a partir de la copia que me ha facilitado su poseedor.

<sup>2</sup> Hasta el momento no he podido corroborar los datos que consignan las compiladoras del Carril y Rubio de Zocchi. No he logrado hallar una revista denominada *Cartel* en el año 1926. En el volumen *Las revistas literarias argentinas* de Lafleur, Provenzano, Alonso (1968) sólo se consigna la revista porteña *Cartel*, dirigida y publicada en Buenos Aires por el librero-editor Jacobo Samet a partir de enero de 1930. En ella colaboró Borges, si bien no pude confirmar que allí se encuentre el poema borgeano. Se trataba de una revista mensual que alcanzó once números en el término de su único año de vida. Otra publicación literaria con el nombre de *Cartel* es la uruguaya, dirigida por Alfredo Mario Ferreiro y Julio Sigüenza, que se publicó entre los años 1929 y 1931 y que tuvo diez números. En esta última no aparece el poema de Borges. La hemeroteca de la Biblioteca Nacional registra el

único número de una revista “Cartel” del año 1946, que se encuentra desaparecida.

<sup>3</sup> Manuel Gleizer (Rusia, 1889 - Buenos Aires, 1966), llegó a la Argentina en 1906. A comienzos de la década del ‘20 abrió una pequeña librería-imprensa en la calle Triunvirato. –hoy Corrientes al 5200-, del barrio de Villa Crespo, en la que publicó a numerosos autores argentinos. Su primera edición fue el libro *Como los vi yo* (1922), de Mariano de Vedia. *El idioma de los argentinos* (1928), *Evaristo Carriego* (1930) y *Discusión* (1930) de Jorge Luis Borges hicieron su primera aparición en su casa editorial. En efecto, la editorial Gleizer dio la oportunidad de publicar a jóvenes autores inéditos hasta aquel momento, que en muchos casos, como en el de Jorge Luis Borges, adquirirán posteriormente fama nacional e internacional.

<sup>4</sup> Borges reseñará *Libro para la pausa del sábado* en 1931, en la revista *Argentina*, año 1, número 3.

<sup>5</sup> Reproduzco la copia de la dedicatoria autógrafa de César Tiempo a Gleizer, en el apéndice que se encuentra al final de este artículo.

<sup>6</sup> Israel Zeitlin, quien adoptaría el seudónimo de César Tiempo (1906-1980), fue un escritor, periodista, guionista cinematográfico y autor teatral comprometido con su filiación judía, así como con la realidad social y literaria argentina. Sus inicios literarios, que comprenden el período que nos ocupa, lo identifican con el grupo vanguardista de poetas, conocido como el grupo de Boedo.

<sup>7</sup> Jacobo Samet (Kishinev, 1898 - Buenos Aires, 1981), dirigió una librería y casa editorial, abierta como tal a comienzos de la década del '20, en la Avenida de Mayo. En uno de sus últimos artículos, publicado en "El País" el 21 de febrero de 1986, Borges recuerda su primera conversación con Carlos Mastronardi en la librería de Samet. La editorial de Samet tuvo una vida relativamente corta. Comenzó con la publicación de *Prismas*, de Eduardo González Lanuza (1924), siendo *Pacha Mama* de Amadeo Rodolfo Sirolli (1931), el último libro publicado en la editorial. En una etapa posterior, Samet publicará, además de la revista *Cartel* (1930), la revista *Bibliogramas*, entre 1934 y 1935, de la que también aparecieron once números.

<sup>8</sup> Este barrio, delimitado por las avenidas De los Incas, Alvarez Thomas, Olazábal y Melián, fue cortado en dos por la calle Pampa (hoy La Pampa). La mitad norte fue absorbida por Villa Urquiza y la mitad sur por Villa Ortúzar.

<sup>9</sup> María Ester Vázquez recoge el intercambio epistolar en aquellos años, entre Borges y Sureda, en el que Borges manifiesta su amor por Concepción y su voluntad de casarse con ella.

<sup>10</sup> Villa Ortúzar es mencionada en los ensayos "Telarañas" (1925/<sup>2</sup>1997: 231), "La presencia de Buenos Aires en la poesía" (1926/<sup>2</sup>1997: 252) y "A un meridiano en contra en una fiamblera" (1927/<sup>2</sup>1997: 305).

<sup>11</sup> Agradezco a Arturo Echavarría sus lúcidas observaciones a este respecto.

<sup>12</sup> Es notoria en el poema la filtración de una pátina acriollada, patente en ciertas manifestaciones léxicas (las cosas *chicas*, el *apaisanarse*, la *yapa*) o usos adverbiales (el dialogar *firme*). Esto confirmaría una composición más cercana, aunque no plena aún, respecto del período de intenso coqueteo con los argentinismos, del que *El tamaño de mi esperanza* (1926/1995) resulta una obra paradigmática.

<sup>13</sup>De Toro ha mostrado en sus trabajos, mayormente centrados en la prosa borgeana, cómo su narrativa se aparta del horizonte referencial y lo percibe como cadena signica, sin un origen ni un centro. En opinión del crítico, la concepción epistemológica de Borges parte de un pensamiento y sistema signico fragmentado que desemboca en el siglo XX en la inserción del rizoma dentro del contexto del pensamiento postmoderno (de Toro 1995; 1999; 2009). Por mi parte, y en relación con esta misma orientación, en trabajos anteriores (Fine 2000; 2003), he intentado reflexionar acerca de las preocupaciones estéticas que emergen de la práctica narrativa de Borges como una poética de la desfamiliarización, la cual se evidencia también en su obra lírica.

## Bibliografía

### Obras

BIOY CASARES, Adolfo/ BORGES, Jorge Luis (1942/1998/1999). *Seis problemas para don Isidro Parodi*. Madrid: Alianza.

BORGES, Jorge Luis (1974). *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.

BORGES, Jorge Luis (1926/<sup>2</sup>1995). *El tamaño de mi esperanza*. Buenos Aires: Seix Barral.

BORGES, Jorge Luis (1997). *Textos recobrados 1919 - 1929*. Ed. por Sara Luisa del Carril. Buenos Aires: Emecé.

BORGES, Jorge Luis (2003). *Textos recobrados 1956 - 1986*. Ed. por Sara Luisa del Carril y Mercedes Rubio de Zocchi. Buenos Aires: Emecé.

TIEMPO, César (1930). *Libro para la pausa del sábado*. Buenos Aires: Gleizer.

### Crítica

*Diccionario de la lengua española* (<sup>22</sup> 2001). Madrid: Real Academia Española.

ECHAVARRÍA, Arturo (2006). *Lengua y literatura de Borges*. Frankfurt a.M./Madrid: Vervuert/Iberoamericana.

FINE, Ruth (2000). *La desautomatización en literatura. Su ejemplificación en El Aleph de J.L. Borges*. Gaitesburg M.D.: Ediciones Hispamérica.

FINE, Ruth (2003). "Borges y Cervantes: perspectivas estéticas", en: Myrna Solotorevsky/Ruth Fine (eds.). *Borges*

*en Jerusalén*. Frankfurt a.M./Madrid: Vervuert/Iberoamericana, pp. 117-126.

LAFLEUR, Héctor René/Provenzano, Sergio D./Alonso, Fernando (1968). *Las revistas argentinas, 1893-1967*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

MASSUH, Gabriela (1980). *Borges: Una estética del silencio*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

TORO, Alfonso de (1995). "El productor 'rizomórfico' y el lector como 'detective literario': la aventura de los signos o la postmodernidad del discurso borgeano", en: Alfonso de Toro/Karl A. Blüher (eds.). *Jorge Luis Borges*. Frankfurt a.M./Madrid: Vervuert/Iberoamericana, pp. 133-168.

TORO, Alfonso de (1999). "Cervantes, Borges y Foucault: La realidad como viaje a través de los signos", en: Fernando de Toro/Susanna Regazzoni (eds.). *El siglo de Borges*. Frankfurt a.M./Madrid: Vervuert/Iberoamericana, Vol. II, pp. 45-65.

TORO, Alfonso de (2008). *Borges infinito-Borges virtual: pensamiento y saber de los siglos XX y XXI*. Hildesheim: Olms.

VÁZQUEZ, María Esther (1996). *Borges. Esplendor y derrota*. Barcelona: Tusquets Editores.

Williamson, Edwin (2004). *Borges: A Life*. New York: Viking.

# El horizonte de la Shoa y el nazismo en La memoria del terrorismo de estado en **Argentina y Chile**\*

LEONARDO SENKMAN

El principal interrogante que guía a este ensayo es inquirir por qué los tropos del nazismo y de la Shoa han estado presentes en la representación de la memoria traumática del terrorismo de estado durante la pos-dictadura argentina y, en cambio, casi no aparecen en la representación de la memoria igualmente traumática de la dictadura pinochetista chilena.

Memoria, pasado traumático y su representación constituyen una triada que, lejos de ser una preocupación local, comparten aspectos transnacionales y universales, pero que requieren ser referidas a las condiciones específicas de la transición democrática en Argentina y Chile.

Desde el inicio del proceso democrático, Chile ha actuado en el marco de una democracia limitada por una constitución sancionada por la dictadura desde 1980, para la cual las fuerzas armadas y los Carabineros debían ser garantes del nuevo orden institucional de la República, con un alto grado de autonomía que las fuerzas armadas se auto-confirieron para evitar cambios en el modelo político, económico y social de futuros gobiernos democráticos. La imposibilidad de eliminar los enclaves institucionales y « amarres » autoritarios de la Constitución de 1980, condicionaron los resultados del plebiscito del 5 de octubre de 1988, lo que obligó a una negociación entre el gobierno militar y la « Concertación de partidos por el No »<sup>1</sup>

La transición democrática en Argentina tuvo lugar en condiciones muy distintas que en Chile: primero, la derrota militar en Malvinas, pero sin resolver el problema de la relación civiles-militares; luego, los juicios a las Juntas, la condena a los comandantes de las tres fuerzas armadas; más tarde las indemnizaciones – que representaron el reconocimiento de la responsabilidad del Estado –, después de la derogación de las leyes de Obediencia Debida y Punto Final; finalmente, la emblemización de la ESMA como sitio de la memoria que condensa las atrocidades del terrorismo de estado, constituyen hitos muy importantes de la democratización y del ejercicio de la memoria colectiva.<sup>2</sup>

Además, desde una perspectiva teórica, hay que

diferenciar el modo de construcción pública de la memoria colectiva por las Comisiones de Verdad e investigación de violación de derechos humanos durante ambas transiciones muy diferentes, respecto de las narrativas individuales de escritores y ensayistas de la memoria que eligieron determinados « lentes de memorias », según la acertada caracterización de Michael Lazzara<sup>3</sup> a través de los cuales representar y transmitir performativamente el pasado traumático reciente.

Entre los diferentes *lentes de memoria* que los intelectuales chilenos y argentinos han utilizado para hablar de la experiencia traumática, el horizonte simbólico del nazismo y la Shoa ocupan un lugar bien distinto en uno y otro país. Sabemos que no es neutral la elección de estrategias de representación de situaciones límites del pasado reciente de violación de los derechos humanos. No es lo mismo comparar los centros clandestinos de muerte y tortura con Auschwitz y Dachau, que establecer paralelos sobre la dificultad de dar testimonio a numerosos sobrevivientes chilenos de Villa Grimaldi y Cuatro Alamos, y de sobrevivientes argentinos de La Perla y la Escuela de Mecánica de la Armada. Así mismo, no da igual cuando ensayistas resignifican la tortura y la ejecución sufrida por sus familiares desaparecidos, en términos de violación de derechos humanos a secas, que resemantizarlas en el horizonte del genocidio y homologación con las víctimas de la Shoa.

Una vez deslindado el prisma desde el cual enfocar e iluminar el trabajo de reconstrucción de la memoria individual, es menester para el investigador medirse con el otro problema teórico: abordar memorias en disputas en la esfera pública durante la transición democrática que compromete tanto la deconstrucción de la memoria de los victimarios estatales, tanto como desafía la construcción de la memoria privada de las víctimas.<sup>4</sup>

Pero la cuestión para el investigador es saber cuál es la naturaleza indecible, inexpressable del trauma del sobreviviente: si el acontecimiento histórico sufrido o el sistema simbólico que eligió para su representación. Varios ensayistas argentinos han

\*Algunas ideas de este artículo fueron concebidas durante la elaboración "Exilio, emigración y transformación de la cultura pública en Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay", patrocinado por la BSF.

pensado que la recepción del testimonio de las víctimas podría ser fácilmente comprendido (y aceptado) si la memoria pos-traumática pudiera ser representada a través de narrativas del horror y el genocidio mediante estrategias más familiares para su público. Aquí entra en escena la popularizada narrativa del genocidio y de la Shoah en la representación de la violación de los derechos humanos en dictaduras del Cono Sur. Teóricamente, empero, a esta imposibilidad para el narrador individual de contar el pasado falta articularla con el amplio archivo discursivo de la memoria colectiva que se construye en la esfera pública y que esta destinada a legitimar la transmisión y recepción de *una* versión de la memoria traumática del país.<sup>5</sup>

En el comienzo mismo de la transición democrática, el Informe *Nunca Más* de la CONADEP argentina incorporó varias evidencias de simbología nazi y la swastika de los torturadores que se ensañaban con los judíos quienes sufrían un tratamiento especial en los campos clandestinos de detención.<sup>6</sup> A estas denuncias oficiales se suman conocidos testimonios de sobrevivientes individuales que narran sobre el universo del terror de los “chupaderos” argentinos con emblemas y lenguaje filiales en el antisemitismo nazi.

Metodológicamente, sin embargo, hay que diferenciar esa alegorización de algunos tropos del nazismo en la memoria oficial de la represión argentina durante la transición democrática, respecto al intento de algunos intelectuales de homologar el terrorismo de estado con el régimen nazi.

### La memoria de la represión en Chile: algunas diferencias con la Argentina pos-dictadura.

Muy distinto fue ese tratamiento en el caso de la transición chilena a la democracia. En Chile, la evocación de la memoria del pasado traumático reciente fue intentada por escritores y ensayistas fuertemente condicionados por el discurso oficial en torno a la necesidad de « reconciliación y consenso » de los gobiernos de la transición, desde Patricio Alwin Azócar (1990-1994), Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994-2000), hasta Ricardo Lagos Escobar (2000-2006).

Ese discurso conciliador que temía re-veer la experiencia dictatorial represiva influyó en el discurso de la representación individual de ese pasado, sea a través de los lentes de memoria de sobrevivientes *outsiders*, como de los lentes de

memoria de quienes sobrevivieron la tortura y el exilio, pero también franquearon los límites de la locura y la desesperación.

Pero antes de explorar algunas de estas memorias individuales, es necesario tener presente los documentos oficiales chilenos pos-dictadura elaborados después de las « irrupciones de memoria » que fracturaron la voluntad de reconciliación y consenso sobre el pasado reciente de la así llamada “democracia de los acuerdos” en Chile.<sup>7</sup>

Esos documentos denunciaron la desaparición y muerte en los campos de concentración, pero a diferencia del caso argentino, no fueron resignificados en el horizonte de las prácticas y discursos de la represión del nazismo.

El Informe de la Comisión Rettig de 1991 estima en más de 3000 víctimas de la represión del terrorismo de estado: 1080 detenidos desaparecidos y 2008 muertos, sin mencionar a los torturados y exiliados. Pero no existe acápite alguno consagrado a homologar ni recordar el trasfondo del nazismo, tampoco connota el sufrimiento de las víctimas de la Shoah cuando da cuenta del sufrimiento de los desaparecidos y ejecutados.<sup>8</sup>

Asimismo, no se encuentra mención alguna en el Informe de la Comisión presidida por Monseñor Sergio Valech Aldunate formada en noviembre 2003 para testimoniar casos de violación de los derechos humanos perpetrados por agentes del estado, específicamente tortura y prisión política, sin resultado de muerte.<sup>9</sup>

Es de destacar que el número de los detenidos-desaparecidos judíos chilenos fue estimado no más de 40 por el Centro Progresista Judío: 2,7% sobre el total de los desaparecidos, en contraste con el 10 % de los desaparecidos judíos argentinos<sup>10</sup>.

La política de exterminio y desaparición de los así rotulados « subversivos » por la DINA fue denunciada en esos Informes de la Comisión Rettig y Valech, pero absteniéndose de emplear términos comparables al Informe de la Conadep argentina respecto al uso de simbología nazi y del antisemitismo. Ideológicamente, la DINA fue un organismo estatal (dependía directamente de la Junta Militar y no de las diferentes ramas de las FFAA) que ejecutaba la política represiva de la dictadura conforme a la doctrina de la seguridad nacional para combatir la ‘subversión marxista’, doctrina compartida también por otros países que,

durante los años de la guerra fría, violaron sistemáticamente los derechos humanos.

El uso de la metáfora denigratoria del « cáncer marxista » para aludir a la necesidad de extirpar al marxismo y a los así llamados subversivos durante el terrorismo de estado pinochetista no fue resemantizada por esos informes fundamentales de la transición democrática chilena en términos que hagan recordar a la política liquidacionista del nazismo. Mucho menos, fue utilizado el horizonte histórico del nazismo por algunos importantes científicos sociales chilenos para caracterizar el terrorismo de estado.

En los inicios de la transición democrática chilena, José Joaquín Brunner, uno de los más lúcidos analistas sociológicos del régimen dictatorial, lo caracterizaba de « dominación autoritaria que actuaba por medio de la privatización del poder y la modelación administrativa del espacio público para la integración política de la sociedad disciplinaria ».

Y si J. Brunner atribuía una función decisiva al estamento militar, lejos de utilizar figuras de guerra para reorganizar a toda la Nación, como en el caso argentino, su análisis focalizaba el disciplinamiento de la sociedad y estrategias de privatización del poder. En efecto, muy diferente de la fascistización de los modelos europeos, el autoritarismo chileno bajo Pinochet articuló un poder coercitivo del estamento militar ejercido sin procurar comunicar una lógica del poder normativo totalitario legitimando los valores de la Nación. Por el contrario, esa lógica fue gradualmente reemplazada por una lógica privada de relaciones de disciplinamiento autoritario.

La historia de la lucha de los familiares de los detenidos-desaparecidos ejemplifica el modo de operar de los poderes coercitivos. Estos empleaban desde las amenazas a los propios familiares para cesar sus búsquedas hasta el tratamiento de los casos jurídicos como si fuesen un asunto meramente privado.<sup>11</sup>

Tal lógica de « disciplinamiento social por la vía del miedo », como lo caracteriza Norbert Lechner, constituyó « *un nuevo autoritarismo que no adoctrina ni moviliza como el fascismo*. Su penetración es subcutánea; le basta trabajar los miedos. Esto es, demonizar los peligros percibidos de modo tal que sean insalvables. Actualizando un pánico ancestral la dictadura doméstica a la

sociedad empujándola a un estado infantil ». (Énfasis mío LS)<sup>12</sup>

La ausencia de rasgos comparativos de la dictadura militar de Pinochet con el disciplinamiento nacional-socialista es notorio en el libro de Víctor Fariás, *Los nazis en Chile*. Su señalamiento de la influencia militar alemana en las Fuerzas Armadas, y admiración de oficiales chilenos al Tercer Reich, se concentran, básicamente, desde los años de la era Guillermina hasta la segunda guerra mundial, a pesar de la prolongada presencia de fugitivos nazis y criminales de guerra como Walter Rauff.<sup>13</sup>

La denuncia de los 10 campos de concentración en la región metropolitana de Santiago consignados en esos informes tampoco fueron resignificados en el horizonte de la memoria del nazismo. El Informe Valech caracterizaba « la declaración jurídica de guerra » como la ficción legal y justificación política para « acciones represivas sin correspondencia con el contexto de referencia, empleándose así los tribunales militares en tiempos de guerra » (Informe Valech, p.172-76.) El contexto político de excepción autoritaria mencionado por el Informe fue el estado de sitio, el cual tenía por objetivo « conceder a las autoridades de gobierno la facultad de ordenar arrestos arbitrarios, censurar la prensa y suspender un cúmulo de libertades civiles » (Ibidem, p.172). Tal estado de excepción fue renovado y mantenido durante quince años, y ni siquiera fue levantado cuando se convocó el plebiscito en 1980 para votar la Constitución. Pero me interesa subrayar el hecho que, a pesar de que es destacado el marco jurídico del estado de excepción que legalizó la tortura, la desaparición forzada de personas, la desmovilización y control social absoluto, ambos informes oficiales chilenos se abstuvieron de utilizar figuraciones del fascismo para connotar al terrorismo de estado.

Es sabido que recién fueron conocidos públicamente en los comienzos de la transición democrática chilena los diez campos de concentración clandestinos chilenos donde se torturaba, y también ejecutaba, a pesar que eran un « secreto a voces » a fin de diseminar el terror en la población a través del rumor. Es suficiente leer los testimonios de los sobrevivientes ante la Comisión Valech en 2004, además de otros varios testimonios individuales publicados.

Tal vez esa deliberada ausencia de homologación con los campos de concentración de la era nazi, haya sido el producto de la cautela de los

redactores de los Informes que conocían las grandes diferencias con los campos de concentración del nacional-socialismo alemán. En primer lugar, porque seguramente los autores de los Informes sabían que en la primera etapa hasta el estallido de la guerra la meta principal de los campos de concentración nazis no fue la ejecución-liquidación sino implantar un terror público regenerador contra opositores políticos del nacional-socialismo y los así llamados « asociales » y « delincuentes ». Pero, además, porque sabían que los campos de concentración nazis en su segunda etapa a partir del estallido bélico, a diferencia de los campos de detención chilenos Villa Grimaldi o el Cuartel Venecia, fueron llenados de prisioneros de los territorios conquistados con el fin de usarlos como mano de obra esclava en campos de trabajos forzados. Y a diferencia de los centros de detención chilenos creados tempranamente desde el funcionamiento de la DINA, en Alemania muy tardíamente en 1942 los campos de concentración se transformaron en centros de concentración para el exterminio de los judíos, además de centros de concentración para prisioneros de guerra, primero polacos y luego soviéticos, donde fueron masivamente asesinados.<sup>14</sup>

Pero los redactores de sendos Informes chilenos no tuvieron que ir tan lejos para prescindir de figuraciones del universo concentracionario nazi a fin de no comparar sus diez campos con Treblinka: ellos sabían por el Informe *Nunca Mas* argentino que en el vecino estado terrorista habían funcionado 340 campos clandestinos de detención, tortura y muerte ubicados en todo el país.

Esta diferencia cuantitativa (30.000 desaparecidos argentinos frente a 1,198 en Chile; 340 campos frente a 10) no es simplemente una diferencia de escala en el terrorismo de estado de ambos países. El impacto de las inéditas formas de tortura, intimidación y desaparición ocupan el grueso del *Nunca Más* de la CONADEP argentina que denuncia la ubicación, descripción y relación de los 340 campos clandestinos.

Muy diferente fue el caso de los centros clandestinos argentinos de detención durante la dictadura militar respecto a denuncias del Informe *Nunca Mas* sobre antisemitismo, donde el maltrato y humillación contra los judíos tuvo una explícita retórica y práctica de inspiración nazi<sup>15</sup>. Si bien *Nunca Mas* concluye con que « el antisemitismo se presentaba como contrapartida de una deformación de 'lo cristiano' a fin de 'encubrir la

persecución política e ideológica', y forjar 'una moral de combate' en el personal represivo (p.76), se reiteran denuncias de la simbología y lenguaje nazi empleados por los represores.

En la reedición de 1995 del *Nunca Mas* y su difusión masiva (75.000 ejemplares) en treinta fascículos a través de entregas del matutino *Página/12* con collages realizados por el artista plástico Leon Ferrari, la resignificación de la dictadura argentina con la memoria del nazismo fue muy destacada. Por ejemplo, Ferrari equipara permanentemente al genocidio nazi con las desapariciones mediante la estrategia de homologar los centros clandestinos de detención con los campos de concentración nazi durante la segunda guerra mundial, y a los jerarcas del Tercer Reich con los militares de las Juntas. Por ejemplo: en la tapa del tercer fascículo, que incluye el apartado con la descripción de las torturas y el apartado D del *Nunca Mas* que denuncia a los centros clandestinos y el antisemitismo, una gran foto de Hitler ocupa su fondo, sobre el cual emerge la silueta de la sede del gobierno argentino. Otros ejemplos de equiparación se pueden encontrar en el fascículo XIV, donde se iguala un campo de concentración nazi con el emblema de la junta militar, o en el fascículo XV al incorporar la foto de un grupo de judíos en fila con la estrella de David en un campo de concentración superpuesto a un testimonio de antisemitismo ante la CONADEP.<sup>16</sup>

Resulta significativo constatar que el *Nunca Mas* argentino no utiliza el concepto de genocidio, pero es el documento fundacional al cual se referirán otros Informes como el *Nunca Mas* uruguayo: textualmente se afirma para singularizar la experiencia de confinamiento represivo en el país vecino: « La guerra en Uruguay no tuvo la espectacularidad de la Casa de Gobierno bombardeada por Pinochet en Chile, ni el *genocidio* cometido por las Juntas militares en Argentina con miles de desaparecidos, Pero se caracterizó por una sofisticación sin par » (énfasis mío L.S)<sup>17</sup>

Numerosos trabajos académicos fueron consagrados a denunciar el antisemitismo y sus modalidades « genocidas » según la tradición represiva « nazi » para el caso de la dictadura terrorista argentina.<sup>18</sup>

Otro tipo de abordaje, significativo por sentar jurisprudencia, fue realizado por el Juez Federal Daniel Rafecas que investigó los centros clandestinos de detenciones y torturas del Primer Cuerpo de Ejército; en el informe preliminar, denunció « un antisemitismo propio de la

ideología nazi enquistado, al menos, en ciertas prácticas habituales y en ciertos perpetradores (...) a todos aquellos a quienes consideraba sus 'enemigos políticos'. Una de las conclusiones del juez Rafecas, basadas en los autos de procesamiento en la causa judicial contra los represores de centros clandestinos El Vesuvio, Atletico, Automotores Orletti, y Olimpo, es que « los hechos aquí narrados no hacen más que recordar que los dogmas del regimen totalitario nazi surgido en Alemania no concluyeron con la caída del Tercer Reich, sino que su ideología y métodos más repulsivos siguieron vigentes en el tiempo y, lamentablemente, esta degradación fue incorporada por amplios sectores de mandos y ejecutores del terrorismo de Estado en Argentina »<sup>19</sup>.

Así mismo, no se puede comparar la influencia doctrinaria de militares y civiles con mentalidad nazi y antisemita en la dictadura de Argentina respecto al autoritarismo en Chile. Pero también históricamente una comparación de ambos autoritarismos durante la guerra fría con la naturaleza de los regímenes fascistas genéricos europeos y luego con los así llamados "fascismos católicos", resulta muy problemática.

Por un lado, Miguel Rojas Mix plantea la filiación de las dictaduras latinoamericanas con las raíces nacionalistas de la derecha católica de Argentina y Chile, y también con los fascistas católicos europeos, caracterizándolas "formas distintivamente latinoamericanas del fascismo"<sup>20</sup>

Por el otro lado, historiadores como Christian Buchrucker cuestionan la naturaleza fascista de las dictaduras de Pinochet y Videla, caracterizándolas de "conservadurismos autoritarios"<sup>21</sup>

Además, a diferencia del caso argentino, en Chile es menester descartar la influencia ideológica del neo-nazismo entre los oficiales del Ejército. El así declarado neo nazi Manuel Serrano tuvo un anacrónico impacto en el accionar de la represión de la DINA y no hay evidencias de sus ideas en la propagación del autoritarismo durante los años más duros de la dictadura pinochetista.

En primer lugar, porque las principales obras de índole neo-nazi del ex diplomático y escritor chileno elaboradas en clave esotérica, fueron publicadas tardíamente a mediados y fines de la década del 80, y comienzos de la transición democrática, un corpus que influyó más en la escena del neo-nazismo internacional que en la dictadura militar chilena.<sup>22</sup>

En segundo lugar, porque la visión conspirativa decimonónica antijudía de Serrano y su anti liberalismo pre-industrialista lo llevó a atacar el modelo económico de Pinochet y desligarse completamente del régimen militar chileno al que acusó tardíamente en 1987 de propiciar la « infiltración del judaísmo internacional » a través del « supercapitalismo de Milton Friedman y los Chicago Boys ».<sup>23</sup>

Además, Serrano criticaba a las FF.AA chilenas por su « perjudicial desconocimiento del real fin del judaísmo internacional », el cual supuestamente se « infiltraría a través de Fernando Matthei », mediante la promoción de una política económica neo-liberal y « el super-capitalismo ». (p.40)

El principal ideólogo antisemita chileno, pues, no logró trasponer el horizonte ideológico del nacional-socialismo en la doctrina neo-liberal de los militares pinochetistas, a pesar de haber logrado difundir *Los Protocolos de los Sabios de Sion* y abogar por la doctrina nazi como "única solución para los pueblos de América del Sur".<sup>24</sup>

### La creación cultural chilena sin emblemización del nazismo.

En el proceso de construcción de la memoria colectiva chilena, las condensaciones culturales y literarias en torno al horizonte de la Shoah y del nazismo están ausentes en los más lúcidos ensayistas del pasado reciente chileno que produjeron sus obras durante años decisivos de la transición democrática.

A título de ejemplo, el núcleo de intelectuales de la *Revista de crítica cultural*, fundada por Nelly Richard en 1990, entre los cuales se destacan Idelber Avelar y Tomás Moulian, no se interesaron en emblemizar a las víctimas con figuraciones del campo semántico del nazismo. En su práctica intelectual, básicamente procuran recuperar expresiones literarias y representaciones del campo cultural a los excluidos del canon oficial, repensando las relaciones entre política y estética en los márgenes de la sociedad chilena de la transición. Nelly Richard en su seminal ensayo *Residuos y metáforas* (1998)<sup>25</sup> procura reescribir los complejos vínculos entre memoria, lenguaje y representación para subvertir los signos del consenso a través de « escribir un discurso residual, que connota el modo en que lo secundario y lo no integrado son capaces de desplazar la fuerza de la significación hacia los bordes más desfavorecidos de la escala de valores sociales y

culturales, para cuestionar sus jerarquías discursivas »

Las voces de los torturadores y represores están casi ausentes de su deconstrucción crítica del discurso sobre el pasado, porque Richard prefiere trabajar sobre las voces de los sobrevivientes de la dictadura reciente y los marginales de la vida institucional a fin de abordar las relaciones entre política y estética de la memoria del pasado traumático.<sup>26</sup>

Por su parte, Tomás Moulian, en su difundido ensayo *Chile actual: anatomía de un mito* (1997)<sup>27</sup> sostiene que la transición provoca « un consenso que es la etapa superior del olvido », olvido que constituye la cancelación de la política del país anterior a 1973, y entendiendo la política como lucha entre visiones en pugna sobre la sociedad, y su reemplazo por un régimen neo-liberal interesado en mirar al futuro sin comprender el drama del pasado. Moulian metaforiza su crítica a través del iceberg enviado por el gobierno de Chile a la Expo-Sevilla de 1996: El iceberg representaba el estreno en sociedad del Chile Nuevo, limpiado, sanitizado, purificado por la larga travesía del mar. En el iceberg no había huella alguna de sangre, de desaparecidos. No estaba ni la sombra de Pinochet. Era como si Chile acababa de nacer » (*Chile actual*, p.35)

En respuestas a las “liturgias de la reconciliación”, que produjo estéticas pueriles de la memoria, según Moulian, otros escritores escribieron narrativas para dar cuenta de la ausencia presentificada de los desaparecidos, el trabajo del duelo nunca completado, la expiación poética de la reconciliación y narrativas que metaforizan el desdoblamiento del testigo y el que da testimonio sobre el pasado, tan brillantemente analizados en el libro de Michael Lazzara.<sup>28</sup> Salvo poemas de Marjorie Agosin, que resemantiza a Ana Frank en el Chile de la dictadura<sup>29</sup>, ninguno de los autores analizados en el completo libro de Lazzara emblemizan la Shoah ni el horror del terror nazi.

Por otra parte, narradores jóvenes judíos chilenos tampoco se ocupan literariamente de la memoria del Holocausto. La tríada femenina de Jorge Scherman Filer en *Por el ojo de la cerradura*, narra las vicisitudes de tres generaciones de mujeres judías que buscan sus raíces y se remontan a la memoria de sus identidades que no están articuladas con el pasado de la Shoah y tampoco con el presente chileno. El personaje femenino más joven que opta por huir de su familia y del Chile

de la transición amnésica, le dice a su amigo no judío: “No tenemos salida, Diego, no hay salida, sólo los muertos pueden conceder el perdón, sólo ellos podrían perdonar y ofrecernos la paz que anhelamos”.

A lo que Diego replica: « Tu también has buscado una manera de olvidar, si no, ¿qué haces metida en este ambiente que nada parece tener que ver contigo ? »<sup>30</sup>

En contraste, la alegorización y emblemización del nazismo, fascismo y tropos del Holocausto en la creación literaria y teatral argentina después de la dictadura militar ha sido frondosa. Hemos estudiado en una investigación especial el tema que, por razones de espacio, resulta imposible reseñar en el presente artículo.<sup>31</sup>

### El lugar del nazismo y el Holocausto en la construcción de una “memoria ejemplar” del terrorismo de estado argentino.

Algunos estudios y ensayos académicos han intentado condensar el terrorismo estatal de la dictadura argentina en torno al recuerdo del nazismo y el Holocausto, con el concepto que Tzvetan Todorov caracteriza como “memoria ejemplar”. A diferencia de la “memoria literal”, la memoria<sup>32</sup>ejemplar abre el recuerdo a la analogía y la generalización, permitiendo transformar el acontecimiento que se rememora en un ejemplo a fin de instrumentar el pasado en un principio de acción para el presente.<sup>33</sup>

Las comparaciones con la Alemania nazi y el antisemitismo sufrido por prisioneros-detenido judíos durante la dictadura habían circulado en la prensa mundial y en organizaciones judías internacionales como la Anti-Defamation League de la Bnai Brith (ADL) desde 1977, aun antes de las denuncias de Jacobo Timmerman contra la “Argentina fascista” de las Juntas Militares. A su vez, la denuncia recurrente del antisemitismo y la demonización de la dictadura militar como “fascista” por parte de organismos de derechos humanos en EE.UU y Europa, alertó a dirigentes de la ADL a fin de tomar distancia de aquellos “grupos izquierdistas” que eran sospechosos de “utilizar el antisemitismo” como arma política para su propio beneficio.<sup>34</sup>

En Argentina algunos historiadores intentaron caracterizar el terrorismo de estado entre 1976-83 acudiendo a la ‘memoria ejemplar’ del genocidio y el Holocausto. El reconocido historiador Luis Alberto Romero acuñó la expresión

« genocidio argentino » para hacer referencia al carácter excepcional que alcanzó el sistema de terror implantado desde el Estado, por la administración planificada y organización tecnológica de la represión.<sup>35</sup>

En su análisis histórico sobre los orígenes ideológicos de la última dictadura militar, Federico Finchelstein concluye que los más destacados generales abrevaron del fascismo e implementaron algunas de sus concepciones represivas. Una de ellas fue la de « guerra permanente » para defender la soberanía y exterminar a los enemigos internos, y combatir, luego, el enemigo externo. La otra idea fascista habría sido la degradación de las víctimas en los campos:

Como en los campos nazis de concentración, la necesidad de imponer la ideología hasta las últimas consecuencias explicaba la voluntad de humillarlas. La idea nazi de que las víctimas solo existían por voluntad temporal de la ideología fascista que las suprimía fue también un elemento central en la configuración de las víctimas de la dictadura, en especial las víctimas judías.

Quizá el rasgo más peculiar de los militares perpetradores argentinos, según Finchelstein, habría sido reproducir una original visión religiosa de la violencia concentracionaria:

En los campos argentinos el universo de Auschwitz era presentado como consagración de un ideal patrio que también era religioso. Pero si para los nazis los judíos no podían existir por su supuesto ataque a la raza aria, para los exterminadores argentinos esa situación era justificada por una matriz antisemita que combinaba antisemitismo nazi con antisemitismo religioso católico tradicional.

No extraña, entonces, el intento de reproducir el horizonte del Holocausto en sus víctimas:

Quizá la Argentina mantuvo una relación única con el Holocausto. Porque si bien muchos genocidios repitieron muchas de sus facetas, en la Argentina las acciones de exterminio eran presentadas por los militares como recuerdo activo del pasado de Auschwitz.<sup>36</sup>

Años antes los principales investigadores de la violación de los derechos humanos, como Emilio Mignone, ya habían incorporado la figuración del genocidio.<sup>37</sup>

Sin embargo, otros investigadores, como Hugo Vezzetti, cuestionan esta emblemización para construir la memoria de la dictadura militar. La decisión de exterminar al enemigo subversivo- a través de detenciones clandestinas, tortura sistemática y ejecuciones masivas- fue tomada en los niveles superiores de la conducción de las tres fuerzas armadas.

Pero ese terrorismo estatal militarizado operaba por medio de una organización burocrática relativamente disciplinada y planificada, diferente de la racionalidad burocrática que intervino en el terrorismo estatal nazi.

En efecto: a pesar que en Argentina la decisión y planificación habría sido tomada por un grupo de oficiales que aparentemente habrían tenido la función de operar como la versión local de los SS de la Alemania hitlerista, Hugo Vezzetti considera improcedente equiparar políticamente ambas experiencias autoritarias, a pesar que ambas procuraban crear un Nuevo Orden, y reorganizar disciplinadamente a las sociedades y estados de sus respectivos países, mediante un plan terrorista premeditado.

« Lo importante es destacar que hubo en la decisión de la masacre argentina algo distinto de un proceso burocrático y técnico, y que intervino como factor decisivo la decisión de una revancha corporativa: no fue la implementación de una lógica técnica burocrática del estamento militar, sino la intervención de una voluntad y una visión políticas alimentadas por las representaciones de la guerra y por el pasaje al acto de una venganza social. » razona Vezzetti<sup>38</sup>

A partir de la condena de la violación de los derechos humanos y el juicio a las Juntas militares durante la transición democrática nació lo que llama Hugo Vezzetti, un nuevo régimen de memoria, entendida como relación y acción pública sobre el pasado. La nueva figura de la memoria acuñada por la democratización fue la memoria de los derechos agraviados y de las víctimas inocentes. La primera narrativa de la democracia en torno al resguardo de los derechos de los afectados por el terrorismo de Estado convertía a las víctimas en representantes y portadores de un objetivo de reconstrucción ética y política de la sociedad, mientras que los

sobrevivientes fueron transformados en testigos de un pasado traumático que dejó de ser nombrado en términos de guerra sucia para ceder lugar a un régimen de terror donde todas fueron víctimas inocentes de un solo demonio: el terrorismo militar. En el Juicio a las Juntas se acabó el mito de los dos demonios, tanto el demonio militar como el de la guerrilla y la subversión. A partir del descubrimiento de las víctimas, de los testimonios que revelaban el destino de los desaparecidos, se implantaba un nuevo relato en el que la ley desplazaba a la guerra como núcleo de sentido de lo acontecido. Las víctimas fueron convertidas en representantes y portadores de un objetivo de reconstrucción ética y política de la sociedad. Allí nace, en el mundo de las víctimas y los perseguidos, la asociación perdurable de memoria y derechos humanos. Pero también en esa primera narrativa, según Vezzetti, nace una representación de los sobrevivientes en el imaginario social de la democracia que los homologaba con los sobrevivientes del genocidio nazi. Por un lado, los militares juzgados buscaban afirmar su legitimidad de la lucha antisubversiva en el terreno de las representaciones imaginarias del pasado argentino del siglo XIX con referencias al nacionalismo, el patriotismo y los heroes de uniforme. Por el otro lado, los sobrevivientes, buscaban afirmar su legitimidad procurando una representación de su experiencia de víctimas de los campos clandestinos, pero afincándolos en zonas del imaginario social del terror nazi y sus campos de exterminio.

La principal contribución del libro de Hugo Vezzetti para esclarecer nuestro tema sobre la resignificación de tropos determinados de la Shoah y el nazismo por parte de las víctimas del terrorismo de estado es su rigurosa diferenciación conceptual entre los conflictos de memoria en la Argentina pos-dictadura y las representaciones de las que se apropia el imaginario social, el cual se organiza según lógicas que no replican a la de la historia social o política del país.

Representaciones imaginarias de la Shoah y memorias en disputa del pasado traumático reciente constituyen el trasfondo conceptual para entender la popularidad de figuraciones y tropos del nazismo entre las víctimas sobrevivientes del terrorismo de estado argentino.

Pero visto desde la perspectiva de los represores, nuevas investigaciones históricas sobre representaciones acerca de los judíos en La Plata, según informes de inteligencia de la policía de la

Provincia de Buenos Aires, muestran clichés y estereotipos del antisemitismo tradicional, y no del repertorio racial nazi.<sup>39</sup>

La reflexión sobre la memoria desde la perspectiva de las víctimas es diferente. Entre los ensayistas, destaca Hector Schmucler. Ya en su seminal ensayo de 1996 « *Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello* », reflexiona entre la desaparición practicada por los represores del terrorismo de estado en Argentina y la desaparición del terrorismo nazi: tienen en común « el no permitir la muerte de cada uno », afirma Schmucler. Pero inmediatamente aclara:

Tengo conciencia que entre la Shoah y los « desaparecidos » median tantas diferencias que, históricamente, son incomparables, salvo en un punto : en esa presencia incomprensible del mal «... » El que da testimonio no espera nada, pero no puede dejar de ofrecerlo y, en ese sentido, las palabras son ambiguas y, a la vez, implacables. Cada una marca al mundo y nos hace responsables de lo que decimos y de lo que no decimos. Tal vez por eso antes de cada afirmación nos vemos empujados a señalar lo que no se quiso decir....

Schmucler es un ejemplo cabal de responsabilidad intelectual para deslindar conceptualmente el genocidio de la Shoah del politicidio argentino, a pesar de comparar la desaparición en ambas experiencias límites. « El desaparecido no es el « no muerto » sino el privado de la muerte: el cortejo fúnebre no pudo regresar del cementerio porque la fosa está vacía : no es posible el duelo, que exige enterrar un cuerpo. »

Y la otra diferencia fundamental que alude es la dificultad de hacer posible la memoria para los deudos sin haber podido realizar el trabajo del duelo:

«La memoria enraza sobre heridas cerradas, se edifica sobre la convicción de que algo irreversible, y por lo tanto irreparable, ha acontecido. Los desaparecidos, en cuanto tales, no propician una memoria. Son una espera, son, en todo caso, un puro dolor que vive en el doliente y que amenaza disolverse cuando el deudo desaparezca o cuando agote su capacidad de dolor <sup>40</sup>

Pilar Calveiro, autora de *Poder y Desaparición. Los Campos de Concentración en Argentina* » (1998), indaga en las prácticas del autoritarismo argentino las cuales permearon profundamente la sociedad legitimando el recurso de la fuerza para despolitizar a esa sociedad civil que fue complice del terror. Los campos de concentración, lejos de ser el producto perverso de un demonio autoritario estatal con supuestas raíces nazis externas, es explicado en la especificidad histórica de un aprendizaje que la sociedad iba haciendo hasta su derrota y, por tanto, no es posible caracterizarla de inocentes víctimas a pesar de la aniquilación y exterminio. Según Calveiro, en el origen mismo de la derrota política de las fuerzas democráticas en los últimos treinta años de transición democrática, existen intentos de construir varias- no una- memorias de esos campos de concentración, memorias que se privatizan y segmentizan, en un contexto de privatización general, de fragmentación y de escepticismo que predominan en la constelación de sentido global.<sup>41</sup>

Pero su aporte, para el tema que analizamos, radica en su exigencia de deslinde conceptual y evitar confusiones de exigencias del presente con la del pasado, especialmente en torno al fenómeno fascista y a la necesidad de evitar mecánicas repeticiones en el presente del fenómeno de genocidio.

En un seminario internacional sobre políticas de la memoria, realizado en 2009 en Buenos Aires, Pilar Calveiro advertía:

Un ejemplo clásico de la izquierda es la confusión de cualquier modelo reaccionario con el fascismo. También es un problema el asimilar cualquier violencia estatal con genocidio. Tenemos que tener precaución cuando hablamos de continuidad de genocidios en ambos sentidos: hay que pensar bien el término genocidio como hay que pensar eso que llamamos continuidad<sup>42</sup>

En el mismo seminario, Hector Schmucler profundizó la diferencia entre el terrorismo de estado argentino y el genocidio de los judíos durante la Shoah:

Si nos atrevemos a preguntar si en la Argentina hubo un genocidio y no somos vistos como agentes de la Junta Militar, habríamos pegado un salto enorme. Yo creo que en la Argentina no hubo un

genocidio, pero no es el tema de discusión. Lo he discutido muchas veces con gente que ha elaborado con enorme fundamento la idea del genocidio. Por qué importa: importa cuando la idea de genocidio que está tomado del orden internacional hace que nuestra reflexión con el pasado se mimetice a las reflexiones sobre los procesos de aniquilamientos en Europa, lo que se conoce como la Shoah, lugar que da origen al concepto de genocidio. Es importante para el análisis, porque si acá hubo tal tipo de fenómenos imitables a la persecución de determinados grupos raciales durante el nazismo, el análisis político de lo que ha ocurrido y lo que nos ha ocurrido es distinto para buscar las raíces que puedan imaginar esta pregunta que siempre se reitera: cómo fue posible. (...) Los judíos en Alemania no eran enemigos de los nazis: no tenían ni la dignidad de enemigo, eran lo que no debían existir para que el cuerpo de la sociedad pudiera existir. Por eso no se podía negociar, había que liquidarlos. No eran enemigos: un enemigo puede pasar a ser un amigo, a condición de que cambie su manera de pensar o su actitud. La idea amigo/enemigo no la inventó aunque la llevó al máximo la dictadura militar. Aquí es dónde, cuando pensamos cómo fue posible que se estableciera un régimen monstruoso como el que estableció la dictadura, tal vez habría que pensar cuánto sonaba en los oídos de los argentinos la dicotomía amigo/enemigo: cómo se construye esta idea y cómo se construye esta idea de que el enemigo puede ser destruido<sup>43</sup>

Daniel Feierstein, en cambio, caracteriza sociológicamente el terrorismo de estado argentino como « genocidio reorganizador » de las relaciones sociales hegemónicas al interior de un estado nación preexistente”, que actuó « con el objetivo de clausurar aquellas relaciones que generan fricción o mediaciones al ejercicio del poder- contestatarias, críticas, solidarias - y procuraron reemplazarlas por una relación unidireccional con el poder a través del procedimiento de la delación y la desconfianza ». Las muertes, para Feierstein, « cobran su carácter de medios y no ya de fines ».<sup>44</sup>

## Coda

Para finalizar, una reflexión crítica general sobre el uso de “lentes de memoria” para replicar genocidios del pasado en el presente a través de ese abuso semántico de acudir al horizonte histórico del fascismo y la Shoa y construir una “memoria ejemplar”. En los últimos años tanto ensayistas, científicos sociales, y literatos acuden a ellos, especialmente en Argentina, para resignificar el pasado.

Si la presencia incomprensible del mal radical fue el común fantasma que podría ligar a los desaparecidos de la Shoa con los desaparecidos argentinos, y si es posible hermanarlos imaginariamente en su insoportable e inexpressable dimensión fantasmagórica, en cambio a los ficcionalistas y ensayistas no les está permitido intercambiarlos como si fueran naipes de un mismo mazo. Invocando la libertad creadora, novelistas y dramaturgos traman ficciones homologadoras en el mundo de la ficción, mientras que algunos científicos sociales no deslindan especificidades y orígenes diferentes en obras que procuran construir una memoria ejemplar.

Tal como afirma Vezzetti, los crímenes de los que fueron víctimas los desaparecidos no son equiparables a los sufridos pasivamente por los genocidios en otras matanzas; aquellos que ignoran esa verdad, colaboran a que la significación política de su tragedia quede al margen de la memoria de las luchas sociales, al asimilar a las víctimas con el destino de grupos identitarios étnicos o nacionales.

En la masacre terrorista argentina la palanca impulsora fue la decisión política de librar una guerra contra-insurgente, cuyas representaciones

excedían el nivel ideológico y la organización burocrática técnica, dos dimensiones fundamentales del nazismo – y se ensañaba con la radicalización del odio a un enemigo político al que se le negaba el derecho a la vida.

La dictadura de Pinochet también se propuso librar una guerra de liquidación de la subversión marxista, pero guiada por las normas de la doctrina de la seguridad nacional, y no por una radicalización de la guerra de exterminio antisubversiva. El caso radicalizado argentino de « Proceso de Reorganización Nacional » echó mano de las figuras de la guerra clandestina no solo para reorganizar la sociedad, el estado y la economía del país, sino a toda la Nación. A diferencia del liquidacionismo anti comunista del pinochetismo, el caso argentino no puede ser explicado solamente por figuras de la guerra antisubversiva, la seguridad nacional y la paranoia anticomunista: se trató de una guerra sin leyes, guerra sucia, y, al mismo tiempo, guerra santa por el apoyo del episcopado argentino.

La construcción de la memoria ejemplar acudió, sigue acudiendo, al Holocausto. Pero no se trata para la crítica solamente de demistificar los abusos de homologaciones improcedentes, sino de plantear la legitimidad de instalar las lecciones del Holocausto en la memoria pública a fin de que aquellos que no fueron sus víctimas directas puedan construir la memoria colectiva sin que sean rehenes de los fantasmas del pasado del terrorismo de estado.

Es lo que Vezzetti llama *memoria justa*, que desborda el procedimiento judicial, aunque plantea una relación necesaria entre memoria y realización de la justicia - para comprometer una implicación moral y cultural de toda la sociedad.<sup>45</sup>

## Resumen

*El artículo explora las diferentes figuraciones del nazismo y la Shoa en discursos sobre representación y memoria de la violación de los derechos humanos bajo las dictaduras militares durante el pasado reciente en Argentina y Chile. A tal fin, examina algunos documentos oficiales y ensayos políticos, sociológicos e históricos producidos durante los años de la transición democrática en ambos países para discutir algunos conceptos y categorías utilizados por sus autores, como campos de concentración, exterminio, genocidio, antisemitismo. Finalmente, el trabajo diferencia en ambos países el impacto del legado*

*del nazismo y la Shoa en la construcción de la memoria colectiva e individual durante algunas etapas del proceso de democratización.*

**Palabras-clave:** *memoria, Shoa, dictaduras militares*

## Abstract

*The article explores the place of the legacies of Nazism and Shoa tropes of memory narratives and representation of the traumatic years of human rights violation under both dictatorships and repressive military regimes in Argentina and*

Chile. By examining the transition years to democracy, the author reveals that its concurrent dispute over memory have been uneven and with different approaches. Central topics of generic Nazism as concentrations camps, ethnic genocide, war of extermination, played distinct roles in narratives of both countries. In addition, victimhood motifs transmuted from the

Shoah discourse are frequent in the memory narratives about the repression in Argentina but not in Chile. Finally, this text deals with the force of meaning of such issues in the construction of public and private memory.

**Keywords:** memory, Shoah, dictatorships

## Notas

<sup>1</sup> Esto permitió transformar las condiciones de transición democrática a través de 54 reformas constitucionales aprobadas por el 85% del voto en el plebiscito de fines de julio de 1989, y luego en 1991. Pero los enclaves autoritarios permanecieron: Tribunal Constitucional, Corte Suprema, Contraloría General de la República, el número de senadores designados, quedaron casi intactos de modo corporativo. Ver Mario Sznajder, "Adaptando el Estado al Mercado o el Mercado al Estado? Reformas constitucionales en Chile, Brasil y Argentina", *EIAL*, 13: 1, Universidad Tel Aviv, Enero-Junio 2002, pp.61-87; para una visión comparativa entre Argentina y Chile, ver Mario Sznajder y Luis Roniger. "Memoria Abierta: Las democracias del Cono Sur frente al legado de las violaciones de derechos humanos", en María Rosaria Stabili (coord.) *Entre Historias y Memorias. Los desafíos metodológicos del legado reciente de América Latina*, Madrid, AHILA-Iberoamericana-Vervuert, 2007, pp.159-197

<sup>2</sup> NINO, Carlos. *Juicio al mal absoluto. Los fundamentos y la historia del juicio a las juntas del Proceso*, Buenos Aires, Emece, 1997; Vicente Palermo, "Entre la memoria y el olvido: represión, guerra y democracia en Argentina", en M. Novarro y V. Palermo (comps..) *La historia reciente. Argentina en democracia*, Buenos Aires, Edhasa, 2004.

<sup>3</sup> LAZZARA, Michael. *Chile in Transition: The Poetics and Politics of Memory*, Gainesville: University Press of Florida, 2006.

<sup>4</sup> Cathy Caruth teoriza en *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore, 1996, acerca de la conocida necesidad de la víctima de luchar para poder incorporar tardíamente el momento traumático que sufrió a través de un lenguaje capaz de apresarlos cabalmente y transmitirlo cuando desea dar testimonio. Es la gran diferencia entre haber sido testigo y luego ser capaz de dar testimonio.

<sup>5</sup> La bibliografía sobre la memoria en el espacio público argentino está muy desarrollada en los últimos años, ver especialmente, Elizabeth Jelin y Victoria Langland, *Monumentos, memorias y marcas territoriales*, Madrid/Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2003; Hugo Vezzetti, *Sobre la violencia revolucionaria, Memorias y olvidos*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2009, cap.1 y "Apendice: Espacios, Monumentos, Memoriales". Para la experiencia en Chile, ver Antonia García Castro, *La mort lente des disparus au Chili sous la négociation civils-militaires (1973-2002)*, Paris, Mainsonneuve & Laarose, 2002.

<sup>6</sup> Ver el pionero análisis de KAUFMAN, Edy y CYMBERKINOPF, Beatriz. "La dimensión judía en la represión durante el gobierno militar en la Argentina (1976-1983)", en Leonardo Senkman (comp.) *El antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEDAL, 1989, pp.235-273.

<sup>7</sup> WILDE, Alexander, «Irruptions of Memory: Expressive Politics in Chile's Transition to Democracy» *Journal of Latin American Studies*, 31 (1999) 473-500.

<sup>8</sup> Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación. *Informe*. 3 volúmenes, Santiago, 1991; el número de desaparecidos llega

a 1.198 según las denuncias de la Asociación de Familiares de Detenidos-Desaparecidos-AFDD, en Chile, ver CASTRO, Antonia García « Quiénes son? Los desaparecidos en la trama política chilena (1973-2000) », en Bruno Groppo-Patricia Flier (comps.) *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*, (La Plata, Ediciones Al Margen, 2001, p.197.

<sup>9</sup> Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura. *Informe sobre Prisión Política y Tortura*, Edición Oficial, Santiago, 2004, pp.557-582.

<sup>10</sup> Sobre los desaparecidos judíos argentinos, ver M. Sznajder, L. Roniger "From Argentina to Israel: Escape, Evacuation and Exile," *Journal of Latin American Studies* 37 (2) 2005, pp. 351-377;

Entre los desaparecidos judíos chilenos, Jorge Marx Klein Pípper, Carlos Berger, David Siberman, la periodista y miembro del MIR, Diana Aron, el matrimonio Stoulman Pessa, desaparecidos en Argentina. Ver, ARUESTE, Enrique Testa, "El judaísmo chileno en el gobierno del Presidente Allende (1970-1973)", *Judaica Latinoamericana: Estudios Históricos, Sociales y Literarios*, Volumen V, Editorial Universidad Magnes, Universidad Hebrea, Jerusalén, 2005, pp.361-62

<sup>11</sup> BRUNNER, José Joaquín. « La cultura política del autoritarismo », *Revista Mexicana de Sociología-UNAM*, vol.44:2. abril-junio, 1982, pp. 562-63

<sup>12</sup> LECHNER, Norbert. *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política (Santiago de Chile)*, FLACSO, 1988) p. 103 (énfasis mio)

<sup>13</sup> Ver, Víctor Fariás, *Los Nazis en Chile*, Santiago, Planeta, 2000.

<sup>14</sup> Ver GUTMAN, Israel. *Holocausto y Memoria*, Jerusalén, Centro Zalman Shazar de Historia Judía-Yad Vashem, Jerusalem, 2003, pp.237-256

<sup>15</sup> CONADEP, *Nunca Mas*, Buenos Aires, Eudeba, edición 2001, p.75-81.

<sup>16</sup> Ver el análisis de la edición en fascículos del *Nunca Mas* que realiza Emilio Crenzel, "El *Nunca Mas* en fascículos: el infierno resignificado", *EIAL* 17:2, Universidad Tel Aviv, julio-diciembre 2006, pp.87-106.

<sup>17</sup> *Uruguay Nunca Mas*, Montevideo, SERPAJ, 1989, p.7.

<sup>18</sup> Ver el informe de investigadores de la DAIA, Marisa Braylan, Daniel Feierstein, Miguel Galante y Adrian Jmenizky. *Report on the situation of the Jewish detainees-disappeared during the genocide perpetrated in Argentina* (Buenos Aires: CES-DAIA, June 2000); también, Edy Kaufman, « La dimensión antisemita en la represión », en *Reporte inter-ministerial sobre el destino de los desaparecidos judíos en Argentina* (Jerusalén: Ministerio de Relaciones Exteriores y Ministerio de Justicia de Israel, julio 2003) Disponible en castellano en

el link: <http://www.mfa.gov.il/desaparecidos/pdfspen/Antisemitismo.pdf>

<sup>19</sup> RAFECAS, Daniel. « La especial brutalidad antisemita del terrorismo de Estado durante la última dictadura militar en la Argentina », *Nuestra Memoria*, Año XIII, No.29, Diciembre 2007, pp. 195-208 (especialmente, p.195 y 204).

<sup>20</sup> MIX, Miguel Rojas. *El dios de Pinochet. Fisonomía del fascismo iberoamericano*, Buenos Aires, Prometeo, 2007. Ver la reseña crítica de Sandra McGee Deutsch en *Sociohistorica*, Universidad Nacional de la Plata, 21/22, 2007, pp.257-9, "Fascismo y dictaduras latinoamericanas".

<sup>21</sup> Ver un análisis histórico crítico a la homologación de los « conservadurismos autoritarios » de las últimas dictaduras militares en Chile y Argentina con los fascismos europeos, en BUCHRUCKER, Cristian, *El Fascismo en el Siglo XX. Una historia comparada*, (Buenos Aires, Emece, 2008, pp.215-220) ; también, BUCHRUCKER, Cristian, « La cultura política antidemocrática en el Cono Sur. Trayectorias históricas en el siglo XX », en F. Colom Gonzalez (Ed.) *Relatos de nación, la construcción de identidades nacionales en el mundo hispanico*, (Madrid-Francfort, Iberoamericana/Vervuert, t.II, 2005), pp.1045-1073.

<sup>22</sup> Ver la "Trilogía del Hitlerismo Esotérico" de Manuel Serrano, traducidas al inglés y alemán, *El cordón dorado. Hitlerismo Esotérico* (1978); *Adolf Hitler, el último Avatar* (1982) ; *Manú. Por el hombre que vendrá* (1991). Ver el lugar de Serrano en la escena neo-nazi internacional, en Isaac Caro, *Extremismos de derecha y movimientos neo-nazis*. Berlín, Madrid, Santiago, Sgo de Chile, LOM, 2007.

<sup>23</sup> Ver SERRANO, Miguel. *El Plan Andinia. Estrategia sionista para apoderarse de la Patagonia chilena y argentina*, Santiago, 1987, p.40. Resucitando la superchería conspirativa del argentino Walter Beveraggi Allende, el neo-nazi chileno intentó explicar los problemas de enfrentamiento casi bélicos de ambos países por el canal de Beagle en 1978, en términos de conjura del judaísmo internacional, cuyo Plan Andinia supuestamente habría sido jaqueado por la existencia de « los regímenes militares hermanos » (p.9-10).

<sup>24</sup> En 1981, ni bien arribado a Chile luego de muchos años en la India y Europa, Manuel Serrano había reeditado *Los Protocolos de los Sabios de Sion*, adaptándolos a la situación chilena; Ver *Los Protocolos de los Sabios de Sion y su aplicación en Chile*, Santiago, 1981. (Segunda edición, Santiago, 1988). En 1987, también editó y prologó *Contra la usura*, un libelo antisemita del economista nazi Gottfried Feder que influyó en Hitler. Un año antes, había publicado *Nacional Socialismo, única solución para los pueblos de América del Sur* (Santiago, 1986, 2da ed. Santiago, 1997), en el cual volvía a denunciar la usura judía como motor de la economía capitalista liberal, advirtiendo, además, de la necesidad de "regeneración de la raza", pp.63-64. Ver Gustavo Guzmán Castro, "Judeofobia en Chile durante la década del ochenta: la obra de Miguel Serrano", *Cuaderno Judaico* No 25, Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile, Santiago, 2008, pp.206-222.

<sup>25</sup> RICHARD, Nelly. *Residuos y metáforas. Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición*, Santiago, Cuarto Propio, 1998; además, ver, "Sitios de la memoria, vaciamiento del recuerdo", *Revista de crítica cultural*, 23 (2001): 11-13.

<sup>26</sup> Ver RICHARD, Nelly (ed.) *Políticas y estéticas de la memoria*, Santiago, Cuarto Propio, 2000.

<sup>27</sup> MOULIAN, Tomás. *Chile actual: anatomía de un mito*, Santiago, LOM/ARCIS, 1997.

<sup>28</sup> LAZZARA, Michael. *Chile in Transition. The poetics and Politics of Memory* (University Press of Florida, 2006).

<sup>29</sup> AGOSIN, Marjorie. *Las zonas del dolor/ Zones of Pain*, New York: White Pine Press, 1988.

<sup>30</sup> FILER, Jorge Scherman. *Por el ojo de la cerradura*, Santiago, Cuarto Propio, 1999, p.194

<sup>31</sup> Ver Leonardo Senkman y Saul Sosnowski, *Fascismo y Nazismo en las letras argentinas*, Buenos Aires, Ed. Lumiere, 2009, cap.VII.

<sup>32</sup> Ver el Memo confidencial de Ben Epstein fechado el 16 Febrero 1979, director nacional de la ADL, luego de su viaje a Buenos Aires, citado por Marguerite Feitlowitz, *A Lexicon of terror, Argentina and the legacies of torture*, Oxford University Press, 1998, p.102-3;

<sup>33</sup> TODOROV, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1998.

<sup>34</sup> Ver el análisis de la actitud cautelosa adoptada por el ADL en marzo 1979 respecto de denuncias de organismos de derechos humanos en Canadá, Victor Mirelman, "Las organizaciones internacionales judías ante la represión y el antisemitismo en Argentina", en Leonardo Senkman y Mario Sznajder (Eds) *El Legado del Autoritarismo. Derechos Humanos y antisemitismo en la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Instituto Harry Truman-Universidad Hebrea de Jerusalén y Grupo Editor Latinoamericano, 1995, pp.251-53

<sup>35</sup> ROMERO, Luis A., *Breve historia contemporánea de la Argentina*, cap.VII. FCE, 1994

<sup>36</sup> FINCHELSTEIN, Federico. *La Argentina fascista. Los orígenes ideológicos de la dictadura*, Sudamericana, 2008, 179.

<sup>37</sup> MIGNONE, Emilio. « Razones que contriobuyeron tanto a producir el genocidio como a asegurar la impunidad », en VVAA, *Contra la impunidad en defensa de los derechos humanos*, Barcelona, Editorial Iberia, 1998, p.51.

<sup>38</sup> VEZZETTI, Hugo. *Pasado y Presente. Guerra, Dictadura y Sociedad en Argentina*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2002, p.154

<sup>39</sup> Ver el pionero estudio de Emmanuel Kahan, "De la conspiración al deicidio, Los judíos en los informes de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires", *EIAL*, 21: 2. Universidad de Tel Aviv, julio-diciembre 2010, pp.33-60.

<sup>40</sup> Hector Schmucler, "Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello », *Confines*, No.3, 1996, p. 10-11 ;ver también su artículo "Formas del olvido", *Confines* No. 1, 1994.

<sup>41</sup> CALVEIRO, Pilar. *Poder y Desaparición. Los Campos de Concentración en Argentina* ». Bs. As: Colihue, 1998),

<sup>42</sup> Intervención de Pilar Calveiro en el Seminario Internacional Políticas de la Memoria, panel integrado también por Hector Schmucler, Centro Cultural Haroldo Conti, 19 octubre 2010, <http://blog.eternacadencia.com.ar/?tag=hector-schmucler>

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> FEIERSTEIN, Daniel *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

<sup>45</sup> VEZZETTI, Hugo. *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2010, pp.55-57.

# Autoritarismo, intolerância e violência na “terra liberdade”: particularidades do fascismo norte-americano

TATIANA POGGI

Em artigo intitulado “Bad civil society”<sup>1</sup>, Chambers e Kopstein, de modo crítico e irreverente, procuram resgatar o debate sobre a sociedade civil, defendendo que esta esfera não consiste simplesmente num mundo onde impera o consenso, isento de coerção ou violência. Os autores recuperam perspectivas liberais tradicionais sobre sociedade civil, as quais afirmam, ainda que por caminhos diferentes, que uma sociedade civil robusta e vibrante fortalece e enriquece a democracia.

Mas o quê dizer de uma sociedade civil repleta de organizações autoritárias, intolerantes e antidemocráticas? Até que ponto organizações desse tipo contribuem para o fortalecimento da democracia? O artigo de Chambers e Kopstein faz com que nos defrontemos com essas questões e pensemos se apenas uma variedade de formas associativas garante por si só mais democracia.

Partindo do caso de Benjamin Smith, membro da *World Church of the Creator*, que em julho de 1999 perseguiu a tiros judeus, negros e asiáticos, Chambers e Kopstein entendem que sociedade civil pode também ser palco de manifestações de violência e coerção. E que o aumento da participação em organizações desse caráter não fortalecem, mas, ao contrário, enfraquecem a democracia, mesmo a pensada nos contornos do liberalismo.

Seria Benjamin Smith mais um caso isolado, mais um jovem perturbado semelhante a Timothy McVeigh, responsável pela explosão em 1995 do prédio federal Alfred Murrah em Oklahoma City? Incidentes como esses trazem a tona um debate por muitos esquecido ou propositalmente silenciado.

Coisa do passado, ligado ao contexto da Segunda Guerra Mundial, o debate em torno do fascismo pouco avançou para além das fronteiras das décadas de 1920, 1930 e meados de 1940, passando perigosamente a impressão de ser este um fenômeno datado. Os atentados mais recentes vêm, então, como um choque de realidade, ainda

que tardio, demonstrando o fato de que o fascismo teima em bater a porta do século XXI. Como entender, então, Timothy McVeigh, Benjamin Smith e outras manifestações neofascistas? Fenômenos esporádicos? Anomalias sociais? Reminiscências do passado, frutos da nostalgia? Ou frutos de causas mais profundas, estruturais?

O debate proposto neste artigo tem como objetivo tentar responder a tais perguntas, enfocando a importância do estudo do fascismo em nossos dias, em especial seu desenvolvimento nos Estados Unidos da América. Não pretendemos com isso afirmar que as expressões contemporâneas de fascismo sejam meras cópias, um ressuscitar do fenômeno do entre guerras, mas destacar que o fascismo como ideologia e projeto social persistiu, explorando antigas e novas formas de construir uma sociedade autoritária, intolerante e excludente dentro dos marcos do capitalismo.

Mais do que qualquer outro modo de organização social do capitalismo, no fascismo as formas de coerção direta e simbólica aparecem flagrantes nos diversos âmbitos da vida, justamente pelo descaso deste em relação à tolerância, aos direitos civis e sociais, à igualdade e à liberdade. Em nome da preservação e do avanço de uma coletividade mitificada na raça, na nação ou num passado histórico glorioso, é justificado o sacrifício de tudo, até mesmo do direito à existência.

Expressões de fascismo, passadas e presentes, são respostas a crises profundas no capitalismo, respostas à exacerbação das contradições inerentes ao sistema capitalista.<sup>2</sup> E, assim como a crise do reformismo democrata<sup>3</sup> apresentou peculiaridades, as organizações fascistas contemporâneas também não são mero resgate do movimento passado. Ao autoritarismo, anticomunismo, antiliberalismo, nacionalismo exacerbado e apelo ao espetáculo, somam-se outros aspectos. Porque o neofascismo é também filho de seu tempo, da sociedade específica na qual se insere.

Visto por esse prisma, é possível entender as críticas neofascistas a políticas públicas inclusivas, democratizantes e aos demasiados gastos públicos

com bem-estar. No caso norte-americano, possibilita também compreender o papel central desempenhado pelo racismo, antissemitismo e anti-comunismo, dado o passado marcado pela escravidão, discriminação, cotas de imigração e perseguição a comunistas.

Para além das especificidades conjunturais e estruturais que por si só diferenciam organizações fascistas nascidas, por exemplo, em fins do XIX, bem como em meio à Grande Depressão de 1929, ou em nossos dias, é importante atentar também para os aspectos históricos e particularmente nacionais do desenvolvimento do fascismo nos EUA. É possível observar continuidades entre essas diversas expressões de fascismo, para além da clara afinidade ideológica? O que marcaria e diferenciaria o fascismo norte-americano do fascismo alemão ou italiano ou inglês, por exemplo?

Racismo, antissemitismo, anticomunismo e particular apreço pelo empreendedorismo são elementos que se destacam na conformação das organizações fascistas norte-americanas de hoje e outrora. A partir da observação de eventos históricos marcantes como a escravidão, o sistema de segregação Jim Crow, o sistema de cotas de imigração, o macarthismo, a cultura do *self made man*, percebe-se que esses elementos estão de alguma forma imbricados na história dos EUA (ainda que em graus variados conforme os diferentes períodos históricos). A história do racismo, do antissemitismo, do anti-comunismo e da segregação nos EUA passa invariavelmente por esses processos, fomentando-os, embasando-os. Ao mesmo tempo, como resultado do desenvolvimento desses processos históricos, aprofundam-se relações sociais norteadas pelo racismo, antissemitismo e anticomunismo.<sup>4</sup>

Extrapolando em muito as fronteiras da escravidão, o racismo influenciou profundamente diversos aspectos das seguintes formações sociais nos EUA até nossos dias: a abolição não levou ao fim da discriminação ou da segregação, sendo estas relações reconfiguradas no capitalismo em expansão; leis segregacionistas teimavam em reaparecer mesmo após a abolição, em plena Reconstrução. Segundo Fernandes e Morais (2007), códigos negros (Black Codes), leis que restringiam a liberdade dos negros em inúmeros aspectos, foram aprovados em muitos estados pelas Convenções Sulistas. Algumas das leis obrigavam ex-escravos a trabalhar sem poder escolher seus

empregadores, outras proibiam reuniões, casamentos inter-raciais, consumo de álcool, posse de armas de fogo ou atuação em serviços especializados. Na Carolina do Sul, a lei somente permitia aos negros trabalhar em serviços rurais e domésticos. Já no Mississippi, negros não podiam tornar-se proprietários de terra.<sup>5</sup>

Em 1866 o Congresso aprovou a primeira Lei de Direitos Civis, proibindo a legislação discriminatória entre brancos e negros, restringindo a autonomia dos estados nesse sentido. Ainda assim, nem a legislação nem a 14ª Emenda Constitucional conseguiram frear completamente o surgimento de leis de segregação. Já em 1870 no Tennessee foi promulgada lei proibindo o casamento inter-racial. Passados alguns anos, popularizavam-se no sul leis Jim Crow, baseadas no conhecido princípio “separados, mas iguais”.

Surgiam também os primeiros focos do racismo organizado, em reação à abolição e às mudanças estruturais vivenciadas por todo o Sul com o desmantelamento da civilização sulista e o início da Reconstrução. Esse é o caso da Ku Klux Klan, fundada em 1865 na cidade de Pulaski, Tennessee, na forma de um ainda pequeno clube, organizado por seis ex-oficiais do exército Confederado. Em pouco tempo a KKK conseguiu angariar membros por todo o sul e sudeste, muitos dos quais egressos de grupos racistas locais e associações clandestinas, a exemplo das *White Brotherhood*, *Pale Faces*, *Knights of the White Camelia* e *Order of White Rose*.<sup>6</sup>

A Klan prezava não apenas por estritos padrões raciais, mas também pela defesa da moral, da honra e dos bons costumes cristãos. Perseguiu não só negros, mas também chineses, judeus e brancos liberais, estes últimos vistos como amantes de negros e perturbadores da “boa e velha ordem”. Dentre os integrantes encontram-se políticos proeminentes, mas a base social esmagadora era de brancos pobres, ressentidos com as mudanças que colocavam ex-escravos não somente em condição de igualdade política, mas de concorrentes no mercado de trabalho.

As leis federais aprovadas na década de 1870, proibindo ações de caráter “terrorista”, não foram capazes de conter efetivamente o avanço de organizações racistas, restringindo apenas parcialmente os atos de violência mais brutal e explícita como linchamentos, estupros etc.

O problema da discriminação e do preconceito nos

EUA, como já afirmado, não se restringe ao negro, podendo ser igualmente observado com relação a grupos indígenas e de imigrantes de origem étnica variada ao longo de toda a história dos EUA.

[No contexto norte-americano] o racismo inicia-se com os colonizadores europeus realizando “limpezas étnicas” dos nativos americanos de seus assentamentos no Novo Mundo. Em um nível, o que ocorreu foi uma invasão e conquista. A justificativa para isso foi racista. (...) A doutrina do “destino manifesto” refletia essa crença de que os euro-americanos, por virtude de sua cultura superior, estavam destinados a expandir seu domínio.<sup>7</sup>

Dedicando-se ao estudo dos pedidos de cidadania norte-americana por meio dos processos de naturalização, o professor de direito Ian Haney López defende a tese da raça como construção social e destaca a centralidade da lei nessa construção, entendendo-a como um poderoso mecanismo pelo qual uma sociedade cria, define e regula a si mesma.<sup>8</sup> Por meio da análise de uma série de atos e processos de naturalização, López mostra que a lei muito mais do que legalizar a ideia de raça e criar uma noção de ‘brancura’ contribuiu para a conformação de relações de dominação e subordinação na sociedade norte-americana. Além das barreiras contra a imigração, o autor também apresenta um histórico das dificuldades encontradas por parte da população não-branca residente na conquista legal da cidadania.

O histórico de construção social da raça por meio de políticas públicas discriminatórias e racistas é traçado por ele desde o momento que segue a independência com o ato de 26 de março de 1790, no qual o Congresso restringiu o direito de naturalização somente a “pessoas brancas” até 1952, quando as restrições raciais foram oficialmente retiradas dos pré-requisitos para se pleitear naturalização. Nesse ínterim, inúmeros atos discriminatórios como o *Chinese Exclusion Act* (1882), os sistemas de cotas para imigração de 1921 e 1924 e mesmo políticas de deportações em massa (como *Operation Wetback* da década de 1950) foram aprovados pelo Congresso. Como se verá a seguir, a maioria das legislações discriminatórias contra imigrantes foi aprovada em fins do XIX e início do XX em decorrência de conflitos gerados pela segunda grande leva migratória.

Os estudos de Coriat (2005) sobre organização da produção e do trabalho demonstram que a origem dos novos ingressantes era mais variada que a primeira leva migratória, composta basicamente de indivíduos vindos do nordeste da Europa, chegando do leste e sudeste europeu, dentre os quais destacamos italianos e judeus, irlandeses e asiáticos, em especial da China e do Japão. Esses homens eram em sua maioria comerciantes e camponeses recém expropriados, sem maior qualificação ou conhecimento do trabalho industrial.

Muitos foram vistos como concorrentes no mercado de trabalho, uma vez que desempenhavam serviços por salários muito menores e sem nenhum tipo de benefício. Os ditos operários “antigos”, mais especializados e melhor pagos, reagiram já em fins do XIX à chegada dos “novos imigrantes” e dos negros vindos do sul, incentivando boicotes e construindo grandes centrais sindicais restritas a operários brancos e especializados, a exemplo da *American Federation of Labor*.<sup>9</sup>

Em artigo à revista Tempo, Ngai observa que mais que variedade étnica e cultural, a segunda grande leva migratória ficou marcada pelo aumento da xenofobia nos EUA, especialmente a partir de 1890 dada à associação de problemas sociais da época, como o surgimento de favelas, aumento da pobreza, conflitos de classe e epidemias, à entrada em massa de indivíduos provenientes do sul e do leste europeu.<sup>10</sup>

A segunda geração da KKK, reorganizada por William Simmons em 1915, esteve profundamente relacionada ao impacto gerado pela segunda leva migratória, florescendo não apenas no sul e sudeste, mas principalmente no meio-oeste em estados como Indiana, Ohio, Kansas, Michigan, Oklahoma, Texas, Oregon e Califórnia.<sup>11</sup> Presentes em suas críticas e descontentamentos estavam não apenas a posição política do negro e o liberalismo, em sua visão, impostos “goela abaixo” durante a Reconstrução, mas notadamente a entrada indiscriminada de “hordas” de imigrantes judeus e asiáticos nos EUA. Os recentes cidadãos, sua cultura e costumes, são comparados a um problema de saúde e segurança pública, bem como atores que ameaçavam os valores e a moral tradicionais.

[A Klan] vai expulsar de uma vez os contrabandistas desta terra. Vai trazer filmes limpos para esse país; vai trazer literatura despolidada para esse país; vai

acabar com o estacionamento na beira da estrada e garantir que um jovem rapaz que induzir uma moça a beber seja responsabilizado.<sup>1</sup>

A década de 1920 foi a década de ouro do movimento eugenista norte-americano. Os estudos científicos sobre racismo nos EUA datam desde o início do século XX, tendo em zoólogos, paleontólogos e antropólogos suas figuras mais importantes. Charles Benedict Davenport (1911 e 1929)<sup>13</sup>, Madison Grant<sup>14</sup>, Henry Fairfield Osborn (1916)<sup>15</sup> e Harry Laughlin (1922)<sup>16</sup> foram além das pesquisas e debates acadêmicos, militando em organizações privadas e influenciando políticas públicas. Influenciados pelos escritos de Arthur de Gobineau sobre a hierarquização das raças<sup>17</sup>, as teses conspiratórias antissemitas de Houston S. Chamberlain<sup>18</sup> e pelas pesquisas de Georges Lapouge sobre o desenvolvimento histórico em termos de conflitos raciais<sup>19</sup>, os eugenistas norte-americanos tiveram, contudo, menor repercussão no campo científico em termos de descobertas e propostas inovadoras, residindo sua importância na difusão do darwinismo social e do racismo sob pretensas bases científicas e na articulação política dessas ideias em organizações civis. O apoio político e financeiro de proeminentes intelectuais, como o economista Irwin Fisher, e principalmente de grandes famílias-fortuna, como os Rockefeller, os Harriman e os Carnegie, aos aparelhos *Eugenics Record Office* (1910) e *Eugenics Committee of the United States of America* (criado em 1922 visando a fundação da *American Eugenics Society* em 1926) demonstram o poder de difusão e abrangência do projeto de sociedade racista, excludente e autoritário encampado pelos eugenistas.<sup>20</sup> À semelhança de seus mestres europeus, frequentemente defendiam políticas autoritárias por parte do Estado, como modo de preservar o melhor da espécie humana e expurgar (ou pelo menos controlar) o indesejável, apoiando estatutos de esterilização e leis anti-miscigenação. A partir, daí entendemos porque os eugenistas norte-americanos tiveram tanta influência no pensamento e nos projetos de ideólogos do nazismo alemão, em especial Alfred Rosenberg, Eugen Fisher e Hans Guenther.

Com respeito ao antissemitismo, especificamente, um dos maiores propagadores de ódio e teorias conspiratórias contra os judeus foi o magnata da indústria automobilística, Henry Ford. Em 1918, Ford compra um pequeno jornal denominado *The Dearborn Independent*, transformando-o

rapidamente em um periódico de circulação nacional, dedicado a difundir teorias conspiratórias e antissemitas.

Muitos dos artigos veiculados no jornal eram de autoria do próprio Ford e juntamente com as teses eugenistas contribuíram para fundamentar uma mudança significativa na forma de se pensar o judeu, que vinha sendo construída na Europa desde meados do XIX. Em 1816, Jacob Fries substituiu as noções teologicamente elaboradas sobre os judeus por uma perspectiva social e política, destacando o caráter usurpador de um grupo inclinado a minar a ordem da sociedade e tomar dos alemães o controle do país. Mais adiante, Chamberlain em *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts* [Os fundamentos do século XIX] entende o judeu como uma ameaça aos padrões tradicionais pela disseminação da produção industrial, do materialismo burguês, do socialismo e do liberalismo. A partir dessa perspectiva, os judeus não seriam mais um grupo étnico-religioso, mas uma associação política.

Retórica similar pode ser vista nos “Protocolos dos Sábios de Sião”, publicados pela primeira vez nos EUA justamente no *The Dearborn Independent*. Originalmente publicados na Rússia em 1903 e atribuídos à polícia secreta do Tzar, os Protocolos consistem em uma descrição de uma série de reuniões de lideranças judaicas mundiais, com o objetivo de arquitetar um plano de dominação mundial. Os Protocolos carregam ao longo de suas páginas uma série de preconceitos em relação à comunidade judaica, apontando o povo judeu como tirano, especulador financeiro e promotor de uma forma de governo global e coletivista.<sup>21</sup>

Em meados da década de 1920, Ford financiou ainda a produção e distribuição de uma série de quatro livretos sob o nome *The International Jew*, compilando artigos publicados no *The Dearborn Independent* juntamente com os Protocolos. Os livretos rapidamente se popularizaram, sendo traduzidos para o alemão sob o título *Der Ewige Jude* [o eterno judeu] e tidos como literatura fundamental entre nazistas proeminentes, inclusive Hitler.

Nas teorias conspiratórias encontra-se a chave para o entendimento da tese do bolchevismo judaico (associação entre os judeus, o marxismo/socialismo e projetos de dominação mundial), disseminada pelo nazismo durante o entre guerras e ainda muito popular nas organizações contemporâneas.

Vejamos agora como esses fenômenos históricos influenciaram a construção do fascismo nos EUA.

A história do fascismo nos EUA não nasce com a crise do modelo de dominação pautado no reformismo de base fordista-keynesiana, mas assim como na Europa, remonta ao entre guerras. Durante esse período, o fascismo também floresceu do outro lado do Atlântico. Existiam nos EUA organizações fascistas articuladas em nível nacional e internacional, promovendo reuniões, passeatas e comícios; produzindo material de propaganda política; distribuindo materiais produzidos na Alemanha nazista, etc. Assim como na Alemanha e na Itália, os grupos fascistas norte-americanos integravam o cenário político, defendendo uma visão de mundo, angariando adeptos e trabalhando em prol de um projeto de sociedade bastante distinto do liberalismo ou do mero segregacionismo. O desfecho das lutas, contudo, foi outro da Europa. Venceu o reformismo encabeçado pelo Partido Democrata.

Segundo Diamond, existiam mais de 100 organizações fascistas ativas durante a Grande Depressão. À época da implementação das reformas do New Deal, fascistas mostravam-se insatisfeitos sob a alegação de que o país estaria caminhando em direção ao socialismo.<sup>22</sup>

*The friends of the new Germany*, criado nos inícios dos anos 1930 pelo membro do NSDAP [*Nationalsozialistische Deutschlands Arbeiter Partei*] Heinz Spanknoebel, surgira da fusão de dois pequenos grupos, *Gau-USA* e *Free Society of Teutonia*, ambos contendo algumas centenas de membros. O grupo foi criado inicialmente com o objetivo de combater o boicote judaico aos empreendimentos comerciais do bairro germanizado de Yorkville, em Manhattan<sup>23</sup>. Posteriormente, as atividades tornaram-se mais complexas, mantendo relações diretas com a Alemanha nazista. Instituições como o *German Railroad Office* e o Consulado alemão enviavam à organização material de propaganda, a serem distribuídos nas ruas de Nova York, Chicago, Los Angeles e Detroit.<sup>24</sup>

Indo além das atividades de propaganda do *Friends of the new Germany*, foi fundada em 1936 a *German American Bund* (Liga germano-americana). Esta organização contava com algo em torno de 100 unidades locais, espalhadas em 47 estados, sendo composta por aproximadamente 50 mil membros, predominantemente alemães naturalizados.<sup>25</sup> Sob a liderança de Fritz Julius Kuhn,

a organização criou diversos campos de treinamento, uma ala paramilitar – o *Ordnungsdienst* – e promoveu inúmeras manifestações. A mais notável entre elas deu-se em fevereiro de 1939 quando conseguiu reunir 22.000 pessoas no Madison Square Garden, em Nova York, para o comício intitulado *Pro-American Rally*.

Apesar dos contatos e influências exercidas pelo nacional socialismo alemão, o fascismo norte-americano não buscava recriar a Alemanha na América. Ao contrário, a abundância de bandeiras norte-americanas e o próprio título da passeata “Pro-American rally” denotam que as angústias que alimentavam o fascismo eram buscadas na própria realidade norte-americana. Um dos objetivos da Liga era preservar os germano-americanos da suposta cultura materialista, particularmente forte nos EUA, dominada por judeus. Assim, a Liga denunciava abertamente a teoria do *melting pot* (cadinho de raças) como uma invenção judaica, urgindo aos germano-americanos que se mantivessem “puros”, ou seja, longe da degeneração não apenas genética, mas também cultural, inevitavelmente trazida pela miscigenação.<sup>26</sup>

Passadas as angústias da Depressão, poder-se-ia imaginar que o fascismo sucumbiria com a guerra, não havendo mais espaço ou razão para críticas e reivindicações por parte de um movimento reativo em uma sociedade em franca expansão, iniciando um novo ciclo de prosperidade. É certo que o número de organizações com esse caráter declinou consideravelmente durante as décadas de 1940 e 1950. Perseguições impostas pelos HUAC [*House of Un-American Activities Committee*], baseadas na suposta união entre fascistas e segregacionistas como a KKK, *Knights of the White Camelia* e *Silver Shirt Legion of America*, contribuíram para o declínio desses grupos.<sup>27</sup> Porém, a ideologia sobreviveu ao tempo e à repressão por parte das instâncias de lei e da ordem.

Ao fim da dourada década de 1950, vemos uma nova manifestação de fascismo nos EUA. Fundado em 1959 pelo veterano George Lincoln Rockwell, o *American Nazi Party* manteve a tradição das passeatas e comícios, marchando em clássicos uniformes nazistas e gritando motes como “*Sieg Heil!*” e “*White Power!*”. Entretanto, diferentemente do contexto anterior, as iniciativas do *American Nazi Party* seduziam poucos. A passeata organizada na cidade de Chicago em 1966 atraiu somente 1500 ouvintes. Além dos atos

públicos o partido dedicou-se a publicar periódicos, como o *National Socialist World*, e livros.

A linguagem verborrágica de Rockwell atraía adeptos e tanto ele quanto a organização receberam bastante atenção da mídia, especialmente a partir das famosas incursões em campi universitários, quando Rockwell procurava difundir a proposta do partido e recrutar novos membros entre a juventude.

Em janeiro de 1967, buscando adentrar o campo eleitoral, o partido abraçou uma linha mais low profile, limitando o uso público da parafernália nazista e moderando discurso contra minorias e os ataques ao sistema parlamentar liberal. Adotou também um novo nome, *National Socialist White People's Party*, como estratégia para afastar-se das fracassadas tentativas passadas. A mudança de direção do partido desagradou muitos membros, que se desligaram, engajando-se em outros organismos. Divergências e lutas intestinas pelo poder levaram ao fracionamento do partido em diversos grupos.

Muitos fascistas consideram o caminho da política partidária pouco frutífero. Segundo eles, o sistema democrático-parlamentar está demasiadamente corrompido, não representando a vontade da maioria, transformando-se em um espaço monopolizado e manipulado por um grupo restrito de oligarcas, obcecados unicamente pelo aumento de seus lucros. Esse grupo é comumente associado aos judeus. Alimentam, nesses termos, teorias conspiratórias de um plano mundial arquitetado por judeus para dominar o mundo. Conforme afirma Richard Butler, líder póstumo da *Aryan Nations*: “Se tentarem se juntar ao sistema, acabam se transformam em parte do sistema. Então, concorrer a um cargo político não é o caminho que percorremos. Nós queremos a separação das raças.”<sup>28</sup>

Ainda assim, essa questão não é consensual. Diversas organizações não fazem objeções radicais ao espaço eleitoral, ainda que este seja usado mais como um veículo de difusão ideológica do que como porta para obtenção de poder político. Muitos acreditam que essa possa ser uma saída paliativa, uma solução temporária que preparará o terreno para a “revolução branca”.

Visando evitar alvoroço nacional e aumentar as chances de sucesso, a estratégia muitas vezes adotada é dar preferência a cargos menores, como o de deputado ou o de vereador, focando em comunidades locais. Dentro dessa lógica, a escolha

por partidos torna-se menos importante, e, como em alguns depoimentos, pode ser até irrelevante. Muitas vezes esses candidatos são mesmo rejeitados pelos partidos tradicionais.

Se eu concorrer novamente a câmara, estarei concorrendo muito mais para difundir a mensagem do *Creativity* e da causa racial branca. Ganhar não é realmente importante. A vitória está em difundir a mensagem para nossa raça pelo processo político.<sup>29</sup>

Fica claro, portanto, que a sociedade política é um espaço de ação controverso. Indivíduos lançam suas candidaturas nos mais diversos partidos, não havendo um plano de ação coeso, estratégia comum ou organização dos adeptos do fascismo em torno de um partido político voltado para a defesa de seus interesses. Destaca-se, assim, a sociedade civil como o terreno privilegiado de atuação.

Vimos acima, que os aparelhos privados até a década de 1960 direcionavam seus esforços na organização de passeatas, comícios e panfletagem. O objetivo dessas atividades, desse tipo de militância é chocar e recrutar. Por isso mesmo são manifestações públicas, sendo normalmente programadas para cidades que vêm experimentando distúrbios sociais e problemas econômicos graves.<sup>30</sup> Atrair a atenção da mídia também importa, mas, ao final, o que essas organizações do passado procuravam era aumentar o número de membros.

Atualmente as atividades de militância tornaram-se mais complexas, principalmente após a popularização da internet. Muitos grupos neofascistas procuram externalizar suas críticas, ressentimentos e reivindicações buscando formas menos tradicionais de fazer política e apostando na cultura e na educação. Algumas estratégias de luta, como a disputa político partidária, foram sendo gradativamente abandonadas; outras, como passeatas e grandes comícios públicos, foram reconfiguradas.

Mas, o mais marcante é justamente o investimento pesado na produção de material de mídia variado. A aposta em editoras, gravadoras (*Resistance Records*), promoção de bandas de hate rock, programas de rádio e de televisão em canais privados e o desenvolvimento de jogos infanto-juvenis reconfiguraram o modo de fazer política. As páginas eletrônicas das organizações contém

quantidades extraordinárias de material político-ideológico gratuito e assinaturas, quando exigidas, saem por preços acessíveis. É comum ainda a disponibilização de livros e documentos do terceiro Reich. Além disso, a internet funciona como veículo de interlocução entre os grupos, disponibilizando fotos dos eventos e de passeatas, links de outras organizações e construindo espaços privados e seguros para conversa e compartilhamento (*hotlines*).

Os fascistas contemporâneos procuram trazer a política para o cotidiano. Daí o investimento em canais populares de difusão da informação. A mídia atrai por ser moderna, de fácil acesso, pelo custo relativamente baixo de produção e pelo imensurável poder de difusão. Mas é apenas um dentre muitos caminhos para se alcançar o público e difundir a mensagem.

Pioneiro no movimento de uso da mídia foi o *Liberty Lobby* (1957-2001), investindo na produção de diversos materiais de mídia com o intuito de angariar adeptos e fundos. Destacam-se os boletim *Right* e as revistas impressas *Spotlight* e *Liberty Letter*, além de livros, panfletos, boletins on-line e o programa de rádio semanal *Radio Free America*.<sup>31</sup> Outro passo importante dado pelo *Liberty Lobby* foi o financiamento e o apoio à diversas agremiações da sociedade política e civil, como o *Institute for Historical Review* (1979), o *Populist Party* (1984) e a organização paramilitar *National Youth Alliance*, fruto das organizações da campanha presidencial de George Wallace (1968).

O *Liberty Lobby* inaugurou, portanto, a tendência à diversificação das formas de militância e difusão da ideologia, algo particularmente caro aos aparelhos fascistas contemporâneos. Apostando menos nas tradicionais estratégias de luta como comícios, panfletagem, desfiles, passeatas etc., seguidas por contemporâneos como *American Nazi Party* (posterior *National Socialist White People's Party*) ou pelo *German-American Bund* dos anos 1930, as novas formas de militância trazidas pelo *Liberty Lobby* aumentaram rapidamente as bases de apoio do fascismo.

Vale salientar ainda que, a difusão ideológica gratuita via modernos meios de comunicação tem a vantagem de torná-la mais rápida e silenciosamente, não mobilizando as instâncias públicas de aplicação da lei e manutenção da ordem.

Muitas organizações iniciaram suas atividades de difusão ideológica e mobilização de forma

rudimentar, distribuindo panfletos e folhetos pelas ruas. Esse foi caso da *National Alliance*, fundada em 1974 a partir de um racha da *National Youth Alliance*. No ano seguinte, veio a produção dos primeiros periódicos na forma de tablóide, *Attack!* e *National Vanguard*. Ao final dos anos 1970, a organização adentrou o ramo editorial (*Resistance Books*, *National Vanguard Books*), publicando e distribuindo periódicos e livros, como o *The Turner Diaries*, romance conhecido por ter inspirado o atentado de Oklahoma City em 1995.

Periódicos eletrônicos, livros e artigos avulsos são frequentemente encontrados nas páginas eletrônicas das organizações, fazendo da mídia escrita ainda hoje o caminho privilegiado para difusão ideológica e mobilização. *Church of the Creator* edita a revista *Racial Loyalty* desde 1983, publica livros e cartas do fundador Ben Klassen desde sua fundação em 1973. As publicações tiveram primeiramente versão impressa, publicados pela *Albo Printing Co.*, *Universal Printing* e *Dixie Printing*, e posteriormente eletrônica. As páginas eletrônicas do *White Aryan Resistance* (WAR) e *Aryan Nations* contêm uma série de artigos avulsos e entrevistas com fundadores. A WAR desenvolve ainda um trabalho de divulgação das publicações de outras organizações.

Nos anos 1990, surgem as produções de materiais de áudio e áudio-visual. Somente algumas organizações investem com mais força nesse departamento. Destacam-se esforços da *National Alliance*, pioneira na produção de filmes e no serviço de transmissões de rádio, e da WAR com programa de televisão *Race and Reason*, o *Insurgent radio show*, além de um pacote de jogos eletrônicos.

Filmes de longa e curta metragens foram produzidos pela *National Alliance*, dentre os quais destaque “America is a changing country” e “A White World”. Apesar da simples produção, os filmes da *National Alliance* são bem ilustrativos do programa da organização, suas críticas e propostas. O programa de televisão *Race and Reason* produzido pela WAR, veiculado em canais privados de televisão nos EUA e Canadá, procura trazer militantes convidados, muitos deles líderes de outras organizações. A WAR dedicou-se ainda a produzir montagens de vídeos, aproveitando algumas transmissões de William Pierce e ilustrando-as com imagens variadas, incluído cenas de “America is a changing country” e filmes e seriados recentes como “Alexandre”, “Troia” e “The Tudors”.

A política adentrou também o universo lúdico e infanto-juvenil. No documentário “Louis and the Nazis”, produzido pela BBC, vemos uma variação da brincadeira popular conhecida como “amarelinha”, na qual as crianças pulam e cantam ao redor de uma suástica desenhada no chão. Crianças que cantem ou toquem instrumentos são incentivadas a compor canções próprias, voltadas para temáticas relativas à superioridade da raça e da cultura “branca”, sendo freqüentemente convidadas a se apresentarem no *Aryan Fest*.

Nos quadrinhos produzidos pela *National Alliance* são observadas críticas às políticas inclusivas e de bem-estar, ao multiculturalismo e a tolerância cultural e étnica. A história enfoca principalmente o negro e as políticas integracionistas oficiais. Tudo apresentado numa linguagem bem atual, bem jovem. A parte gráfica traz um design relativamente moderno, com boxes assimétricos e com movimento, além de caixas de diálogo com formatos variados. As últimas páginas trazem uma mensagem de “esperança”, já que um novo amanhã estaria chegando, e terminam com um chamado à militância e à luta, convocando os jovens a se tornarem membros da *National Alliance*<sup>32</sup>.

Na página eletrônica da WAR estão disponíveis uma série de jogos de computador que podem ser baixados ou jogados em rede. Os jogos são simples, nada comparado à complexidade dos jogos desenvolvidos pela *National Alliance*, contudo mais variados e abordando questões atuais como, imigração ilegal, criminalidade e corrupção, homens-bomba, homossexualismo etc. Os jogos são marcados pela violência explícita, mas também pela irreverência e pelo sarcasmo, traços característicos da WAR. Bin-laden, Saddam Hussein e o ator Eddie Murphy foram transformados em personagens dos jogos “Bin-Laden Liquors” e “African Detroit cop”. Outros jogos são “Shoot the Blacks”, “Nazi Wolf 3D”, “White Power Doom Patch”, “Rattenjagt: kill jewish rats”, “Ghetto Baster”, entre outros.<sup>33</sup>

Em “Border Patrol”, o jogador é levado à fronteira dos EUA com o México. Na margem norte-americana do rio Grande estão duas placas dizendo “Bem vindo aos EUA” e “welfare office”. Iniciado o jogo, mexicanos, caracterizados como “nacionalistas”, “traficantes de drogas” e “reprodutores” começam a atravessar a fronteira. Objetivo do jogo é “mantê-los longe... a qualquer custo”. Ao final de um tempo determinado, seus pontos são computados conforme a quantidade de latinos mortos. A mesma lógica é usada em

“Kaboom: the suicide bombing game”, no qual um homem árabe anda por uma cidade, presumidamente ocidental dado o vestuário dos demais transeuntes, e, ao sinal do jogador, o homem árabe explode a si mesmo. Os pontos são computados conforme o número de homens, mulheres e crianças mortos e feridos.

Em “Ethnic Cleansing”, o objetivo do herói virtual é matar negros, latinos e judeus, acumulando 10 pontos a cada latino eliminado e 15 a cada negro e judeu. A primeira fase se passa em um gueto, no qual encontram-se negros e latinos. Na fase seguinte, o jogador é levado para uma estação de metrô, onde estão os judeus. O clímax do jogo está em conseguir matar Ariel Sharon, ex-primeiro ministro de Israel que se encontra no *jewish control center* arquitetando planos para dominar o mundo. A violência explícita é premiada ao longo do jogo com sistema de pontos e justificada com o argumento da sanitização, impresso no título “limpeza étnica”.

Assim, é brincando que se faz um pequeno fascista, construindo desde a tenra idade uma visão de mundo na qual o diferente não é digno de viver, precisa ser destruído. O investimento em projetos voltados para recrutar e engajar a juventude é hoje um dos campos mais arrojados no conjunto das estratégias de mobilização de pessoal empreendidas por organizações fascistas, além de ter se tornado um negócio lucrativo.

Observemos que nos jogos a única possibilidade de ação é matar, eliminar o diferente. Cenários são alterados, armamentos podem ser escolhidos, o perfil do personagem principal pode variar, mas há apenas um modo para se lidar com o outro, matando-o. Não existe a possibilidade de aprisionamento, comércio ou subordinação. Em contraste com uma proposta segregacionista, nota-se que não se quer dominar, rebaixar ou explorar o inimigo, este tem de ser eliminado, pois não há espaço para diferenças nesta micro-realidade.

Percebe-se, também, certa incompatibilidade entre um discurso que, como vimos acima, advoga separatismo e em muitos casos censura práticas de violência direta, e a mensagem de extermínio daquele que não pertence à coletividade mitificada, transmitida pelo jogo. Este elemento de eliminação sumária do diferente e da oposição traduz não apenas o racismo, mas o grau de autoritarismo impresso nesse projeto de sociedade, não condizendo nem com a ideologia nem com a prática liberal.

Tal discrepância é igualmente vista na relação

estreita entre grupos que teoricamente rejeitam a prática da violência física e aqueles que concebem esse caminho como estratégia de luta. Em meados dos anos 1980, a organização *The Order* ganhou notoriedade por uma série de atos criminosos, cometidos em nome da “causa ariana” e da construção do lar ariano no noroeste do EUA, dentre eles: falsificação, assalto a bancos (*Seattle* U\$25.000 e *Spokane* U\$3.600), shopping centres (*Seattle’s Northgate shopping mall* U\$500.000) carros-fortes (*Continental Armored Transport Company* U\$40.000 e *Brinks* U\$3.600.000), o bombardeio da maior sinagoga de Idaho e o assassinato do radialista Alan Berg. Diversos integrantes da organização acabaram presos ou mortos em operações do FBI. O montante do dinheiro roubado, contudo, teve outro destino, sendo distribuído entre líderes de importantes organizações fascistas, nomeadamente Richard Butler da *Aryan Nations*, William Pierce da *National Alliance*, Tom Metzger da *WAR*, Louis Beam, Frazier Miller da *North Carolina Knights of the Ku Klux Klan* e Bob Miles de *Mountain Church*.<sup>34</sup>

O que se nota é que muitas vezes organizações como *National Alliance* ou *Aryan Nations* que condenam práticas de violência física parecem se beneficiar desses atos, ainda que perpetrados por outros. Pierce (1991) chegou enfatizar publicamente a importância simbólica dos feitos de Robert Matthews, integrante da *The Order* morto em operação da *SWAT*.<sup>35</sup> Em outra ocasião, o mesmo Pierce comprara uma propriedade da *Church of the Creator*, para livrá-la de ser arrestada pela justiça em um processo no qual esta organização era acusada pelo assassinato do marinheiro afro-americano Harold Mainsfield. A *National Alliance* comprou a propriedade visando resguardar as posses da *Church of the Creator*, no caso de perda da causa e possível sanção na forma de indenização.

Como podemos perceber, apesar de muitos aparelhos não advogarem ou exercerem diretamente a violência, acabam consentindo e até lucrando com ela. O almejado separatismo é projetado tendo em vista a expulsão violenta do outro e assegurado pela eliminação daquele que por ventura venha desafiar as regras e fundamentos da nação ariana.

Apesar do investimento em mídia para difusão ideológica, intercâmbio de informações e arrecadação de fundos, as organizações não abandonaram o trabalho de militância direta. Com frequência, membros da *National Alliance* visitam escolas de ensino fundamental para conversar com

os alunos sobre os problemas da sociedade contemporânea, aproveitando para divulgar a revista em quadrinhos “New World Order Comix – the saga of White Will” e os jogos de computador “Ethnic Cleansing” e “White Law” produzidos respectivamente pela *Resistance Books* e *Resistance Records*. O trabalho de base direcionado para juventude mostra a preocupação da organização em difundir seu projeto dentre as mais diversas faixas etárias.

O trabalho de base de apelo ao espetáculo, comumente visto em comícios, passeatas ou nas tradicionais marchas, não foi totalmente abandonado, mas tendeu a diminuir, passando a ser construído em âmbito mais restrito, em encontros, reuniões e festividades que, embora abertos ao público, costumam ser realizados em enormes propriedades-sedes (compounds) das organizações.

Esse é o caso do *Aryan Fest*, do *Aryan Nations Congress* e do *Aryan Youth Festival*. Os dois primeiros eventos consistem em encontros anuais, realizados desde 1974, em Hayden Lake, sede da *Aryan Nations*. Esses encontros congregam discussões políticas bem como apresentações culturais, como shows de bandas, apresentações teatrais, etc., atraindo não somente militantes de organizações neofascistas como também brancos não-filiados, a procura de possíveis respostas aos seus infortúnios e um canal para extravasar suas angústias e preconceitos.

Foi justamente num desses encontros que se popularizou o projeto separatista de um lar ariano no noroeste dos EUA. Durante o *Aryan Nations Congress* em 1986, Robert Miles, pastor da *Christian Identity*, defendeu publicamente sua proposta, afirmando que um dos meios para se alcançar o objetivo do lar ariano poderia ser pela mudança e compra gradativa de terrenos adjacentes na região do noroeste dos EUA por famílias brancas. Lá criariam suas e educariam seus filhos, incentivando taxas de nascimento elevadas.<sup>36</sup>

O *Aryan Youth Festival* consiste em um festival de música, voltado especificamente para a promoção de bandas de *hate rock*. Acontece periodicamente desde 1989, igualmente na propriedade-sede da *Aryan Nations* em Hayden Lake, atraindo majoritariamente jovens, dentre os quais muitos *skinheads*. Gravadoras racistas têm um papel importante no financiamento e promoção de eventos desse tipo. Segundo George Eric Hawthorne, fundador da *Resistance Records*, a

gravadora contribui para forjar um novo destino para a música *white power*, oferecendo oportunidade para jovens expressarem sua música livremente. Fundada em princípios de 1994, a gravadora já assinou contrato com inúmeras bandas e, conforme indica o controle de vendas de 1995, as mais populares são: “Bound for Glory”, pelo álbum “The fight goes on”; “RAHOWA” por “Declaration of war” e “Nordic Thunder” por “Born to hate”.<sup>37</sup>

Juntamente com a gravadora, Hawthorne lançou também uma revista, *Resistance Magazine*. Em sintonia com a gravadora, a revista procura unir entretenimento e educação política, além de trazer uma linguagem jovem e vibrante, publicando entrevistas das bandas “white power” e reportagens caras ao universo dos jovens fascistas como a origem dos *skinheads* (não necessariamente fascistas), controle de armas, racismo, nacionalismo etc. Seu quadro de colaboradores conta ainda com figuras relevantes como William Pierce, fundador da *National Alliance*; James Mason, membro do *National Socialist Liberation Front* e editor do periódico *The Siege*; David Lane, integrante da *The Order*; e David Duke, ex-governador e ex-deputado estadual da Louisiana, fundador do *National Socialist White People's Party*.

Outra estratégia de militância de base é a religião. Muitas organizações neofascistas surgiram a partir de seitas religiosas, criadas com vistas a fundamentar sua visão de mundo e prática social. Duas das organizações enfocadas nessa pesquisa são embasadas religiosamente. Pautadas no cristianismo, no paganismo nórdico ou inteiramente novas, a verdade é que as religiões têm se tornado um canal importante de difusão ideológica, mobilização de militantes e arrecadação de fundos. A religião é uma estratégia de luta refinada, integrando-se ao cotidiano da vida familiar, construindo uma cultura particular e inculcando em homens, mulheres e crianças, durante cultos frequentes, uma dada mensagem e proposta de vida. Tudo isso fortalece o fazer político.

O sistema de crenças, conhecido como *Christian Identity* tem sua origem no israelismo britânico de fins do XIX, o qual pregava que as 10 tribos perdidas de Israel acabaram migrando, atravessando o Cáucaso e dando origem aos variados povos nórdicos e anglo-saxônicos. Assim, o israelismo britânico e, conseqüentemente, a *Christian Identity* sustentam que os povos de origem celta e anglo-saxônico seriam o povo escolhido de Deus, e não os judeus.

Os pastores norte-americanos Bertram Comparet e Wesley Swift foram particularmente importantes por ligar o israelismo britânico aos ideais racistas e anti-semitas na década de 1940. Contudo, a *Christian Identity* só irá se popularizar entre os setores conservadores tempos depois. O pivô da difusão e maior aceitação da *Christian Identity* foi uma crise agrícola severa na década de 1970, comparável a do entre guerras. Segundo Diamond, a população agrícola norte-americana decresceu assustadoramente, caindo de nove milhões em 1975 para menos de cinco milhões em 1987.

Os pequenos proprietários rurais viram tudo pelo que tinham trabalhado cair as mãos de banqueiros que tomavam suas propriedades. A direita racista tirou vantagem desse contexto, aproveitando essa rara oportunidade para disseminar teorias conspiratórias sobre o controle judaico do sistema financeiro.<sup>38</sup>

A crise econômica instalada no cinturão agrícola se espalhava por todo o meio-oeste, tornando essas regiões terreno fértil para a difusão de teorias superficiais, racistas e conspiracionistas. O pastor e fundador da *Aryan Nations*, Richard Butler, teve os primeiros contatos com a *Christian Identity* nos anos 1960, quando conheceu William Porter Gale, discípulo de Wesley Swift. Lá ele fora apresentado ao próprio Swift, integrando sua igreja em Lancaster, Califórnia. Após a morte de Swift em 1970, Gale e Butler procuraram construir seus próprios rebanhos, liderando cada um sua própria igreja, baseada na *Christian Identity*. Assim nasceu a *Aryan Nations*.

Atualmente adotado por diversas organizações neofascistas, a *Christian Identity* afirma que os europeus brancos descendem do povo israelita mencionado na Bíblia; Adão e Eva foram os primeiros brancos; os judeus são descendentes do demônio, fruto da relação entre Eva e Satã; os demais não-brancos, usualmente identificados como *mud-people*, pertencem a “raças” pré-adâmicas, falhas de Deus antes de conceber Adão em sua perfeição, portanto, “raças” subumanas.<sup>39</sup>

Outra crença que se destaca no cenário do fascismo contemporâneo é o *Creativity*, misto de organização política e religião, surgida em 1973 com o nome de *World Church of the Creator*. Essa religião não tem base cristã, negando veementemente a Bíblia cristã por ter sido escrita por judeus e criticando cristãos por colocarem Deus acima da raça. Diz-se embasar-se em leis naturais universais, na história, na lógica e senso

comum, algo próximo ao visto em alguns discursos de Hitler, que também falava nesses termos.<sup>40</sup>

Esta organização busca investir mais fortemente na religião podendo ser considerada uma organização político-religiosa, dedicada à sobrevivência, expansão e avanço da “raça branca”. Todas as suas lideranças são reverendos, coordenam igrejas locais, promovendo sermões e procuram dialogar principalmente com igrejas neopentecostais como a Igreja Universal. Através dos diálogos e conflitos com adeptos de outras crenças cristãs que procuram ganhar sua base de apoio. Os reverendos são ainda os principais autores dos livros da organização. Escrevem artigos nos periódicos *Racial Loyalty* e *Struggle*, além de coordenarem os sermões transmitidos por rádio. A RaHoWa Radio, transmite regularmente programas dos reverendos Ben Klassen e Matt Hale.

Outro sistema de crenças bastante popular entre os fascistas norte-americanos são as variantes do neopaganismo nórdico, conhecido como Odinismo, Wotanismo e Ásatrú. Religiões pagãs politeístas ou idólatras da natureza eram populares entre povos germânicos (ingleses, alemães, escandinavos, holandeses) e celtas (irlandeses, escoceses e galeses), tornando-se clandestinas por conta da expansão cristã.<sup>41</sup>

Foram periodicamente retiradas do ostracismo, primeiramente durante o romantismo nacionalista do século XIX, depois no entre guerras e novamente em 1970. Cientistas sociais como Adler e York sustentam que o Odinismo é, em seu âmago, conservador, enfatizando a pureza racial, a unidade familiar e o neotribalismo, rejeitando, conseqüentemente a miscigenação, o feminismo, a diversidade política, sexual ou de estilos de vida.<sup>42</sup> Apesar de não estarem exatamente ligados ao racismo, as manifestações mais extremas do misticismo racial acabam por atrair simpatizantes fascistas.<sup>43</sup> Muitas vezes o racismo aparece de forma mascarada como nesse trecho extraído da revista *The Odinist*, publicada pela *Odinist Fellowship*. “Acreditamos que todas as raças, todos os povos são únicos, um fenômeno biológico-histórico não repetível que deve ser preservado”.<sup>44</sup> A ênfase na preservação da pureza de cada raça é já um indicativo da rejeição da miscigenação e do entendimento que a mistura leva à degradação.

Após percorrer brevemente a história do fascismo nos EUA, seu caráter peculiar em relação ao liberalismo e ao segregacionismo, as novas formas de fazer política e construir consenso, vemos como tais grupos fomentam conflitos na sociedade,

principalmente na esfera civil. Preconceitos vários, todos socialmente construídos, são alimentados ao extremo, naturalizando a violência. Crises, depressões e as limitações da democracia liberal em prover bem-estar e estabilidade mínimos são outras componentes, levando multidões de desesperados a projetar seus medos em teorias conspiratórias e “bodes expiatórios”, concebendo soluções autoritárias como alternativas desejáveis.

O apelo e a popularidade de saídas autoritárias são sintomáticos da falência da democracia capitalista.<sup>45</sup> A sedução, provocada pelo fascismo, utiliza-se de condições sociais, políticas e econômicas desfavoráveis; envolve e fascina por apresentar, ao menos na retórica, soluções rápidas, seguras e definitivas para um cenário de descrença e instabilidade. São os desempregados, jovens desesperançados e sem perspectiva, subcontratados, ou seja, parcela da classe trabalhadora “branca” que vem experimentando queda na qualidade de vida, que buscam suporte e algum senso de existência em organizações fascistas e demais grupos de ódio como milícias e organizações segregacionistas.

Analisando a posição social das lideranças de algumas organizações, pode-se observar a presença majoritária de membros não necessariamente de elites: Richard Butler era engenheiro aéreo-espacial; William Pierce, professor de física; Tom Metzger, técnico de aparelhos de televisão; George Lincoln Rockwell, militar; David Lane, historiador.

É o sentimento de impotência ante a transformação de suas realidades particulares que torna os indivíduos propícios a serem seduzidos por propostas simplistas, aparentemente milagrosas. A dimensão “*bad*” da sociedade civil vem crescendo em nossos tempos e mais do que um problema relativo ao preconceito e ao racismo culturalmente adquiridos, educação e informação insuficientes ou apatia política, a “*bad civil society*” é também um problema de justiça social. Uma solução efetiva para o problema há de levar em conta todos esses aspectos. Grupos fascistas hoje se organizam primordialmente na sociedade civil, mas seu crescimento revela um problema de ordem social mais geral. O caminho para uma sociedade menos intolerante e autoritária está justamente em olhar para além do âmbito da sociedade civil, incentivando não somente a construção de organizações privadas afinadas com o multiculturalismo e com a democracia, mas lutando igualmente pela implementação de políticas públicas inclusivas e uma organização do trabalho menos desigual.

## Resumo

*O artigo pretende destacar o papel e a dimensão do pensamento e das organizações fascistas nos EUA. Busco apontar alguns elementos presentes na história dos EUA que marcam o caráter específico, nacional e particular do fascismo norte-americano. Eventos como a escravidão, o sistema de segregação Jim Crow, as cotas de imigração para chineses e judeus, o macarthismo, entre outros, são apenas alguns exemplos de elementos que contribuíram para conformação especial do neofascismo norte-americano enquanto racista, anti-semita, anti-comunista e empreendedorista.*

**Palavras-chave:** *Fascismo, Estados Unidos da América.*

## Abstract

*This article intends to highlight the role and the dimension of the fascist organizations and political thought in the USA. Along the text I underline some elements seen in the history of the USA that mark the particular and nationalistic character of north-american fascism. Events like the slavery, the Jim Crow segregation system, 1920's immigration quotas, McCarthyism, amongst others are just a few examples of elements that contributed for the special conformation of north-american neofascism as racist, anti-Semite, anti-communist and producerist.*

**Keywords:** *Fascism, United States of America.*

## Notas

<sup>1</sup> CHAMBERS, Simone; KOPSTEIN, Jeffrey. "Bad Civil Society". In: *Political Theory*. vol.29.N.6. December, 2001.

<sup>2</sup> BAUER, Otto. "O fascismo". In: FALCON, Francisco et.alli(org). *Fascismo*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1974. GRAMSCI, Antonio. "Teses do Terceiro Congresso do PCI" (teses de Lione),1926. In: BARTOLOTTI, M. (org) *O fascismo: origens e análise crítica*. Lisboa: Ed.70, 1969. DOBB, Maurice. *Political economy and capitalism: some essays in economic tradition*. Routledge and Sons, 1937. SWEEZY, Paul. *Teoria do desenvolvimento capitalista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. POULANTZAS, Nicos. *Fascism and Dictatorship*. NLB: London, 1974. KONDER, Leandro. *Introdução ao fascismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.<sup>3</sup> A crisedo padrão de dominação fordista-keynesiano, observada a partir de 1970 envolveu mudanças no mercado de trabalho, trazidas pela reestruturação produtiva toyotista e pela implementação de políticas neoliberais. O decorrente depauperamento econômico vivenciado por setores dominados aliado a forte reação às políticas inclusivas, frutos dos movimentos de ampliação dos direitos civis e sociais, são de suma relevância para o entendimento tanto do desenvolvimento da Nova Direita norte-americana quanto o aumento extraordinário de aparelhos neofascistas aos fins da década de 1970.

<sup>4</sup> Esta argumentação, contudo, não visa apontar os EUA como um país historicamente fascista, já que fascismo não se resume a segregação, racismo e exclusão. Procuro apenas apontar elementos presentes na configuração de processos históricos deste país que foram determinantes para a construção do caráter específico, nacional e particular do fascismo norte-americano.

<sup>5</sup> FERNANDES, Luiz Estevam; MORAIS, Marcus Vinícius de. Os EUA no século XIX. In: KARNAL, L. et al. (org). *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. São Paulo: Contexto, 2007.p.142.

<sup>6</sup> TUCKER, Richard. *The Dragon and the Cross: the rise and fall of the Ku Klux Klan in Middle America*. Hamden, Connecticut: Archon Books, 1991.p.19-20.

<sup>7</sup> ALTMAN, Niel & TIEMANN, Johanna. "Racismo como uma defesa maníaca". In: LEVINE, Michael & PATAKI, Tamás (orgs.). *Racismo em mente*. São Paulo: Madras, 2005.p.148-149.

<sup>8</sup> LOPEZ, Ian F. Haney. *White by law: the legal construction of race*. New York: New York Univ.Press, 1996.p.9.

<sup>9</sup> CORIAT, B. *El taller y el cronometro*. Mexico: Siglo XXI, 2005.

<sup>10</sup> NGAI, Mae. "A estranha carreira do imigrante ilegal: restrições à imigração e política de deportação nos estados Unidos 1921-1965". In: *Tempo*. Vol.13 n.25, 2008.p.13.

<sup>11</sup> TUCKER, Richard. *op.cit*.p.6. <sup>12</sup> MAYFIELD, Billie (ed). In: *Colonel Mayfield's Weekly*. Houston.Texas. *apud*. TUCKER, Richard. *op.cit*.p.8.

<sup>13</sup> Biólogo, fundador do Eugenics Record Office em 1910. Defendeu a política de esterilização compulsória, aprovada em diversos estados norte-americanos a partir de 1907. Escreveu "*Heredity in relation to eugenics*" em 1911 e "*Race crossing in Jamaica*" em 1929. Manteve contatos com instituições e periódicos nazistas, mesmo após o término do segundo conflito mundial.

<sup>14</sup> Principal nome da eugenia nos EUA, transcendendo paradigmas como o de "indivíduos socialmente inaptos" para "raças inaptas" e o de "conflito social ou de classe" para "conflito racial". Autor de "*The Passing of the Great Race*" de 1916 e "*The Conquest of a Continent*" de 1933.

<sup>15</sup> Geólogo e paleontólogo, adepto da teoria poligenista de evolução, segundo a qual brancos e negros desenvolveram-se a partir de primatas diferentes. Escreveu "*The origin and evolution of life*" em 1916.

<sup>16</sup> Diretor do *Eugenics Record Office* desde a fundação em 1910 até o fechamento da instituição em 1939. Fundador do *Pioneer Fund* em 1937. Defensor da legislação de esterilização compulsória, aprovada em diversos estados do EUA a partir de 1907 e de leis estaduais ant-miscigenação, a exemplo do *Racial Integrity Act*. Testemunhou no Congresso em favor do *John- Reed Immigration Act* de 1924, apresentando dados estatísticos fundamentais para a aprovação da legislação. Em 1922 publica o livro "*Eugenical sterilization in the United States*", comentando alguns problemas observados na legislação de esterilização compulsória vigente e propondo um novo modelo que viria contornar tais falhas. O novo modelo incluía esterilização compulsória de indivíduos considerados de baixa capacidade cognitiva, loucos e deformados, além de epiléticos, criminosos, surdos, cegos, alcoólicos e indigentes. O modelo de Laughlin influenciou a lei de prevenção de descendentes com doenças hereditárias, aprovada na Alemanha nazista em 1933.

<sup>17</sup> Em "*Essai sur l'inegalité des races humaines*" de 1853,

Gobineau defende a idéia da existência e hierarquização de três raças: branca, amarela e negra. Autor expressa certo pessimismo filosófico ao afirmar que processos históricos como urbanização, industrialização, miscigenação e ideais de democracia e igualdade estariam levando a um processo de degeneração da raça.

<sup>18</sup> A grande contribuição do inglês Chamberlain em “*Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*” de 1899 além de exaltar a figura do elemento teuto-ariano foi a defesa aberta da eugenia e do anti-semitismo. O judeu é colocado como ameaça a um dado padrão tido como tradicional pela disseminação da produção industrial, materialismo burguês, socialismo e liberalismo.

<sup>19</sup> Fundador da escola antropológica ultraconservadora francesa, a qual defendia a organização social segundo princípios zoológicos e interpretava a história nos termos do conflito racial. Em “*L’Aryen: son rôle social*” de 1899, Lapouge sustentava a substituição de ideais ‘fictícios’ como liberdade, igualdade e fraternidade por outros de cunho mais realista, como força, lei, raça e evolução.

<sup>20</sup> SPIRO, Jonathan Peter. *Defending the master race: conservatism, eugenics and the legacy of Madison Grant*. Burlington: Univ. of Vermont Press, 2009.p.128 e 180-184.

<sup>21</sup> BERLET, Chip; LYONS, Matthew. *Right-wing populism in America: too close for comfort*. New York: Guilford Press, 2000., p.105.

<sup>22</sup> DIAMOND, Sara. *Roads to Dominion: right-wing movements and political power in the United States*. New York: Guilford Press, 1995. p.22. SCHONBACH, Morris. *Native american fascism during the 1930 and 1940: a study of its roots, its growth and its decline*. NY: Garland, 1958.p.245-247.

<sup>23</sup> O boicote judaico às casas comerciais de Yorkville, NY, está inserido num contexto de conflitos recorrentes durante as décadas de 1930 e 1940 entre a comunidade judaica e uma parcela da comunidade germano-americana, afinada com o antisemitismo e não raro com o nazismo. Esses conflitos envolveram não apenas a população geral, mas também figuras proeminentes como o deputado federal Dickstein e o candidato a prefeito Fiorello LaGuardia, ambos de origem judaica. Os problemas se acentuaram com o surgimento de organizações fascistas norte-americanas, a exemplo do Gau-USA, Friends of the new Germany e da German-American Bund. Em retaliação aos ataques públicos a judeus, à vandalização de sinagogas e lojas, a comunidade organizou boicotes e grandes comícios, como o do Madison Square Garden que em 1937 reuniu 250.000 pessoas. BRADER, A. Kurt. *Image of a failure: the symbolism of American nazis during the Depression*. Master’s theses. San Jose State University, 1995. TERDIMAN, Esther W. *Imprensa Ídiche em São Paulo: vivência e dinamismo*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras de Ciências Humanas, USP, 1997.

<sup>24</sup> JONES, Alex; ICKE, David. BBC. *Nazi-America: a secret history*.

<sup>25</sup> Página eletrônica oficial do German American Bund. <http://www.germanamericanbund.org/>. Acessada em 13 de março de 2011.

<sup>26</sup> BERLET, Chip; LYONS, Matthew. *op. cit.*, p.134.

<sup>27</sup> DOBRATZ, Betty; SHANKS-MEILE, Stephanie. *The White separatist movement in the United States: White Power, White pride*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2000.p.56.

<sup>28</sup> BUTLER, Richard. (Interview). *Apud.* DOBRATZ, B; SHANKS-MEILE, S. *op.cit.*p.224.

<sup>29</sup> HALE, Matt. COTC Hotline., July 14, 1996. *Apud.* DOBRATZ, B; SHANKS-MEILE, S. *op.cit.*p.222.

<sup>30</sup> DOBRATZ, B; SHANKS-MEILE, S. *op.cit.*p.167.

<sup>31</sup> DIAMOND, 1995 p.85 e 153. BERLET, C; LYONS, M. 2000 p.185-194

<sup>32</sup> *New World Order Comix* n.1p.4 e 37.

<sup>33</sup> Página eletrônica da *White Aryan Resistance*. [www.resist.org](http://www.resist.org).

<sup>34</sup> DOBRATZ, B; SHANKS-MEILE, S. *op.cit.*p.192-193.

<sup>35</sup> PIERCE, William. *Introduction and Afterward to “A call to arms” speech by Robert Matthews*. Tape recording & National Vanguard Books. Hilsboro, WV, 1991. *Apud.* DOBRATZ, B; SHANKS-MEILE, S. *op.cit.*p.195.

<sup>36</sup> DOBRATZ, B; SHANKS-MEILE, S. *op.cit.*p.100.

<sup>37</sup> *Idem.*p.70-72.

<sup>38</sup> DIAMOND, S.*op.cit.*p.259.

<sup>39</sup> BERLET, C; LYONS, M. *op.cit.*p.270.

<sup>40</sup> *Idem.*p.136-137; 144.

<sup>41</sup> DOBRATZ, B.;SHANKS-MEILE, S. *op.cit.*p.142.

<sup>42</sup> ADLER, Margot. *Drawing down the moon*. Boston: Beacon Press, 1986.p.277. *Apud:* DOBRATZ, B.;SHANKS-MEILE, S. *op.cit.*p.138. YORK, Michael. *The emerging network: a sociology of the New Age and neo-pagan movements*. Lanham,MD: Rowman & Littlefield, 1995.p. 126.*Apud:* DOBRATZ, B.;SHANKS-MEILE, S. *op.cit.*p.138.

<sup>43</sup> KAPLAN, Jeffrey. *The reconstruction of the Ásatrú and Odinist traditions*. Parts 1-6. THEOD Magazine. Vols.1, 2., 1994,1995. *Apud:* DOBRATZ, B.;SHANKS-MEILE, S. *op.cit.*p.138.

<sup>44</sup> YORK, Michael. *The emerging network: a sociology of the New Age and neo-pagan movements*. Lanham,MD: Rowman & Littlefield, 1995.p. 125.*Apud:* DOBRATZ, B.;SHANKS-MEILE, S. *op.cit.*p.138.

<sup>45</sup> Diversas correntes teóricas apontam, por caminhos distintos, a falência da democracia, ainda que associada a outros elementos, como chave explicativa para se entender a emergência do fascismo. Autores marxistas associam a falência ou fraqueza da democracia liberal ao acirramento dos conflitos de classe e a incapacidade do sistema de assimilar divergências profundas. BAUER, Otto. “O fascismo”. In: *FALCON*, Francisco et.alli(org). *Fascismo*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1974. POULANTZAS, Nicos. *Fascism and Dictatorship*. NLB: London, 1974. KONDER,Leandro. *Introdução ao fascismo*.Rio de Janeiro: Graal,1979. Autores de orientação liberal apontam para o abalo do liberalismo democrático, de tal modo que seus métodos não se mostram mais eficazes para a resolução dos conflitos de interesses dos grupos dirigentes. O fascismo refletiria a irrupção das massas no cenário político, conduzidas por um líder forte. MANHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Bologna, 1957.BRACHER, Karl Dietrich. *The Role of Hitler: perspectives and interpretations*. In:LAQUEUR, Walter. *Fascism: a reader’s guide*. Middlesex: Pelican Books, 1979.Há ainda estudos de influência weberiana, adaptações modernas do arquétipo da dominação carismática. Filha da crise, a dominação carismática é o resultado de desituações extraordinárias internas (psíquicas,religiosas) e/ou externas (econômicas, políticas). No caso da Alemanha, os fatores culturais e psicológicos que importam para o predomínio de formas carismáticas de tipo fascista seriam: o colapso relativamente recente da monarquia; resquícios por parte de alguns setores sociais de aspiração à autoridade suprema/heróica; o impacto traumático da guerra e do tratado de Versalhes; valores militaristas e chauvinistas. Soma-se a isso a profunda crise econômico-social do entre guerras. Da incapacidade da República de Weimar, uma organização estatal pautada na dominação impessoal, racional e legal, em lidar com esta crise global surge a brecha necessária para a aceitação de um novo sistema de governo, agora baseado no exercício do poder pessoal.

KERSHAW, Ian. *Hitler: um perfil do poder*.Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

# O patriotismo à espreita e a loucura da perseguição: algumas reflexões sobre “Nós, os judeus poloneses” de Julian Tuwim <sup>1</sup>

MARTA TOPEL

“à minha mãe na Polônia ou à sua amada sombra”  
Julian Tuwim, 1944

I

Tenho um cachorro: Dzioncio. Tenho 49 anos e me chamo Marta Francisca. Marta em memória de uma bisavó, e Francisca em memória de outra bisavó. Duas mulheres de Wloclawek, cidade pequena próxima de Varsóvia, cujo destino foi decidido por Hitler: Treblinka.

Falo mal o polonês apesar de que as canções de ninar que me cantavam minha mãe e meus avós eram em polonês. E meu cachorrinho salsicha carrega esse nome em honra a um belíssimo e divertido poema que Julian Tuwim, escritor judeu-polonês, escreveu sobre Dzioncio, seu cachorro, entre muitos outros poemas para crianças que até hoje são publicados na Polônia e recitados em diversos sites da internet.

Como Julian Tuwim, Januz Korcak, Bruno Schulz, Jerzy Stempowski e outras personalidades menos conhecidas e milhares de homens e mulheres que não viram a fama e a posteridade imiscuírem-se em suas vidas, minha família pertencia ao grupo de judeus poloneses assimilados: judeus que se sentiam poloneses, que se comunicavam em polonês e que, na maioria dos casos, mal sabiam falar o ídiche, mas em muitos outros dominavam o alemão.

Meus avós fugiram da Polônia em 1939, meses antes da explosão da Segunda Guerra. Partiram rumo a Bolívia, um dos poucos países do mundo que ainda recebia judeus. Tiveram de esperar até essa data para que minha mãe, Bianka Manuela Zakrzewski, cumprisse três meses e, assim, tivesse mais forças para empreender a longa travessia do Atlântico. Meus bisavós, que tinham passado pela Grande Guerra e não compreenderam a decisão do meu avô de fugir da Polônia, sugeriram e suplicaram que a pequena Bianka ficasse sob seus cuidados até que o estava por vir -do que só se sabia que seria um horror- mas não o horror que de fato foi, acabasse e meus avós voltassem a casa. Voltassem à Polônia.

Muitas vezes me perguntaram com surpresa como é que sei falar polonês -embora o faça muito mal- quando a regra diz que um bom judeu que passou pela hecatombe da Segunda Guerra ou cuja família foi exterminada pelos nazistas, como mínimo, cospe ao ouvir uma palavra em polonês. Ao que se seguem exemplos históricos de que os poloneses foram piores com os judeus do que os próprios alemães.

Minha avó, uma mulher tranqüila e muito medrosa, conseguiu separar a língua polonesa dos antissemitas poloneses e, assim que a família conseguiu instalar-se na Argentina em 1944, foi ao *Banco Polaco* de Buenos Aires para adquirir uma gramática da língua polonesa. O desejo era ensinar à minha mãe a escrever no que a minha avó pensava ser a sua língua materna. E talvez, quem sabe, em algum momento, voltar à pátria: voltar à Polônia. Para quem teve de emigrar várias vezes na vida como a minha avó, a língua tornou-se um refúgio, talvez, o único refúgio. Não por acaso minha avó sempre lembrava com orgulho que na escola na qual estudou em Woçlawek era a melhor aluna da classe em língua polonesa. Para a perplexidade e para o desprezo de algumas professoras e alunas antissemitas. Mas foi assim: há coisas que também escapam aos desejos de racistas e antissemitas. Em resumo, na história da língua polonesa, da minha avó, da minha mãe e dos antissemitas poloneses, o único desejo que se cumpriu foi o da minha avó, porque minha mãe não só foi fluente no polonês, senão que o escrevia e lia perfeitamente.

Somos, entre outras muitas coisas, a língua que falamos, e é com estas palavras que Tuwim, muito melhor do que eu e a minha avó, no seu manifesto “Nós, os judeus poloneses” escrito em 1944, entre as várias explicações que dá para o fato de sentir-se polonês, escreve:

“... polonês - porque isso me disseram na minha casa paterna, porque desde a infância fui nutrido pela língua polonesa; porque minha mãe me ensinou canções

polonesas e rimas polonesas; porque quando pela primeira vez fui capturado pela poesia, foi em palavras em polonês que ela estourou; porque o que na minha vida se transformou no mais sublime — a criação poética — seria impensável em outra língua, independentemente de quão fluente eu possa tornar-me nessa língua<sup>2</sup>.”

“... polonês, pois foi em polonês que eu confessei os tremores do meu primeiro amor, e em polonês balbuciei sobre sua felicidade e tempestade.”

## II

A história de Juliam Tuwim é pouco conhecida para os judeus apesar de ele ser considerado um dos maiores poetas da língua polonesa do século XX. Nascido em Lodz numa família de judeus assimilados, Tuwim estudou filosofia e direito em Varsóvia. Em 1919, um ano depois do fim da Primeira Guerra Mundial, junto com outros poetas fundou o grupo de poesia experimental *Skamander* que proclamava o surgimento da primeira geração de poetas poloneses livres. A recuperação da independência da Polônia foi um fato vivido com euforia por distintos setores da sociedade, dispostos a dar forma à nação e à cultura polonesas. Esse projeto, no entanto, via nas minorias um empecilho para cristalizar uma cultura polonesa homogênea. Nesse contexto, segundo Bauman, a ambivalência dos judeus assimilados transformou-se na pior ameaça para os nacionalistas do país. Em relação a esse fenômeno, o sociólogo afirma:

“Quanto mais exitosa foi a sua polonização [dos judeus], mais ameaçadora foi a sua ambivalência. Eles vestiam-se como poloneses, comportavam-se como poloneses, falavam como poloneses, viviam como poloneses; e todos sabiam que facilmente podiam ser confundidos com poloneses. Portanto, a sua ambivalência foi da pior espécie porque podia fugir da descoberta. Tal ambivalência exigia constante vigilância. A vigilância contra a duplicidade judaica fez com que astúcia se tornasse a maior arma na fronteira de defesa da nação polonesa (1996:583)<sup>3</sup>.”

Artur Sandauer<sup>4</sup>, por sua vez, observa que a assimilação de Tuwim não foi bem sucedida; o que teve êxito foi sua poesia, nascida dessa assimilação

falha e do infeliz amor à Polônia. O autor também destaca que enquanto a outra Polônia se recusava a aceitá-lo, a língua polonesa perdurou como sua verdadeira pátria. A verdadeira e a única pátria. Sandauer acrescenta que um fenômeno único se difundiu na Polônia da década de 1930: os escritores mais amados foram transformados nos seres humanos mais odiados.

Desde o início, os poemas de Tuwim tiveram um viés satírico, fenômeno que ficou igualmente notável nos numerosos monólogos e peças escritas para diversos cabarés. Os estudiosos da literatura polonesa concordam que Tuwim foi um virtuoso da lírica e do humor. Além do mais, Tuwim soube, como poucos, utilizar as características da língua polonesa e as suas múltiplas possibilidades de desconstrução através de refinadas anáforas que na sua poesia se integram perfeitamente com jogos intertextuais que graciosamente incorporam frases e palavras estrangeiras (Folejewski 1951, Baranczak 1984, Di Francesco 2007).

Mas seu estilo lírico gradativamente assumiu tons graves, obscuros e melancólicos. O crescente nacionalismo e antissemitismo que assolaram a Polônia a partir da década de 1930 produziram uma transformação na sua poesia. Di Francesco<sup>5</sup> a define como poesia apocalíptica, caracterizada pelos seguintes traços:

“... O triunfo do neo-barroco no que tange a horrores e monstruosidades, uma vontade quase pós-moderna de reconstruir as peças de uma estrutura lógica já fragmentada sob as pancadas de uma conflagração universal aberrante. O homem fica consciente dos pesadelos e angústias atrás de sua lacerada pessoa e fala abertamente para si mesmo as depravações de sua alma desconcertada. E assim temos uma poesia de excessivos triunfos cristalizados numa paradoxal, desarmada visão de mundos antitéticos em um só. Longe de estar limitada ao nível de uma poesia abrupta ou um jogo lingüístico, essa visão comunica ao leitor o sentido de uma modernidade louca a caminho de sua própria dissolução.”

Acusado pela *intelligentzia* judaica de desertor e pelos poloneses de ser nada mais do que um judeu escrevendo em língua polonesa, isto é, um “eterno judeu”, Tuwim lutou a vida inteira para explicar sua identidade nacional, repetindo a mesma mensagem: que apesar de não rejeitar suas origens

judaicas, ele fez a opção de ser polonês.

Seus poemas “Ao homem comum” publicado em 1929 e “O Trabalhador”, publicado pouco depois, desencadearam uma onda de ataques a Tuwim, principalmente dos círculos da extrema direita antissemita que criticavam as posições pacifistas do poeta. Seu célebre poema *Primavera* foi imputado como pornográfico e Tuwim apelidado de “judeu pornógrafo” (Baranczak 1984: 235).

Em 1939, Tuwim foge da Polônia, fica uns anos nos Estados Unidos e alguns meses no Brasil. Finalizada a Segunda Guerra Mundial corta os laços com os poetas poloneses *emigrés* que não aceitaram a dominação soviética da Polônia e se aliaram a grupos de direita. Segundo Wilson (1990:247), a opção de voltar à Polônia também incluiu razões estritamente pessoais, provavelmente, o fato de Tuwim não suportar o exílio<sup>6</sup>, além de sentir uma obrigação com aqueles que sofreram a devastação da guerra em casa. O vínculo entre o sobrevivente e as vítimas polonesas é selado nas seguintes linhas do manifesto:

“Nós, judeus poloneses... Nós, sempre-vivos, que temos perecido nos guetos e nos campos, e nós, fantasmas que, do outro lado de mares e oceanos, algum dia retornaremos à pátria e assombraremos as ruínas em nossos corpos sem medo e em nossas desgraçadas, presumivelmente salvas almas. Nós, a verdade dos túmulos, e nós, a ilusão de viver; nós, milhões de corpos e nós, alguns poucos, talvez uma vintena de milhares de quase não-corpos; nós, o ilimitado túmulo fraternal, nós, um funeral judeu como nunca foi visto antes e nunca será visto novamente.”

Na análise das cartas que Tuwim escreveu durante o exílio à sua irmã em Londres, Wilson (1990: 249) constata que à diferença do escritor polonês Stempowski, que encontrou inspiração para a escrita nas viagens, Tuwim encontrou pouco estímulo nas paisagens estranhas e exóticas dos Estados Unidos e do Brasil, lugares nos quais se sentiu “como uma sombra, como um fantasma pesado, como um manequim”. No manifesto, uma frase exprime as saudades do poeta da sua terra natal, literalmente, terra natal, com as seguintes palavras: “porque as bétulas e os salgueiros me são mais caros que as palmeiras e as árvores cítricas”.

Na sua volta a Varsóvia, Tuwim recebeu importantes prêmios literários e foi nomeado Presidente da *Associação dos Amigos da Universidade Hebraica de Jerusalém*. Julian Tuwim morreu poucos anos depois, em 1953, praticamente confinado em sua casa como consequência de uma intensa agorafobia.

### III

O manifesto “Nós, os judeus poloneses” foi publicado pela primeira vez em hebraico em Tel Aviv no início de 1944. Em seguida, foi traduzido do polonês ao iídiche em Nova York e posteriormente, traduzido ao checo, francês, alemão e russo. Aliás, foi através do escritor Ilya Erenburg, que em suas *Memórias* cita trechos do manifesto, que este teve certa repercussão na Rússia e, inclusive, na Polônia de meados do século XX.

De algum modo, o manifesto causou surpresa à época, já que antes dele Tuwim nunca expressou diretamente a sua solidariedade com os judeus poloneses, e em alguns poemas e ensaios curtos criticou seu fanatismo religioso e sua impossibilidade de assimilar-se à cultura do país. Entretanto, é necessário salientar que Tuwim participou da passeata em Nova York em 1944, a primeira solenidade em memória do levante do gueto de Varsóvia.

Uma primeira re-edição comentada do manifesto foi publicada em quatro línguas (polonês, iídiche, hebraico e inglês) na Polônia em 1984, na qual foi incluído o discurso “O memorial e o túmulo” que Tuwim proferiu no quinto aniversário do levante do gueto de Varsóvia, ano em que se inaugurou o memorial aos combatentes idealizado por Nathan Rappaport.

Voltando ao manifesto. Depois de explicar por que se considera polonês que, como foi mencionado, tem na língua seu maior pilar, Tuwim acrescenta que Mickiewicz e Chopin lhe são mais caros que Shakespeare e Beethoven sem encontrar para isso nenhuma razão; que dos poloneses tomou alguns defeitos nacionais, expressando, no final desse parágrafo, o desejo de depois da morte ser “absorvido e dissolvido na terra polonesa e em nenhuma outra”.

Em seguida, escrito na forma de diálogo, um imaginário interlocutor aparece em cena e retruca o poeta apontando que, apesar de ter compreendido por que Tuwim sente-se polonês,

ainda falta que o escritor explique por que o manifesto tem por título “Nos, os judeus poloneses”. A resposta do poeta é taxativa: “pelo sangue”. A voz do interlocutor aparece por última vez, inquirindo: “De novo o racismo”? “Não, não o racismo”, responde Tuwim, “exatamente o contrário”. Imediatamente o leitor se depara com um dos momentos mais apocalípticos do manifesto, no qual, depois de afirmar que existem dois tipos de sangue, o sangue que corre nas veias, aquele que interessa aos médicos e ao qual não deve ser atribuído nenhum outro valor que o biológico, Tuwim continua com as seguintes palavras:

“O outro tipo de sangue é o mesmo sangue, só que derramado por esse gângster do fascismo internacional como testemunho do triunfo de seu derramamento de sangue sobre o meu, o sangue de milhões de vítimas inocentes, sangue que não ficou escondido nas artérias senão revelado ao mundo. Não existiu desde o início da humanidade, semelhante enchente de sangue de mártires, e o sangue dos judeus (não sangue judeu, vejam bem!) mana como os ribeiros mais largos e profundos. Seus enegrecidos regatos já escorrem formando um rio tempestuoso. E é desse novo Jordão que eu suplico para dele receber o batismo dos batismos; a sangrenta, queimada, martirizada irmandade dos judeus. Abriguem-me, meus irmãos, no glorioso laço de sangue derramado. A essa comunidade, a essa igreja eu almejo pertencer a partir de agora.”

Um as linhas abaixo, o manifesto segue com palavras que se assemelham a um grito:

“Nós, o Gólgota no qual infinitas florestas de cruces podem ser erguidas. Nós, que há dois mil anos demos à Humanidade o Filho de Deus assassinado pelo Império Romano, vimos como essa morte inocente foi suficiente para fazer dele Deus. Que religião vai erguer-se de milhões de mortes, torturas, degradações e braços largamente estendidos na última agonia do desespero?”

As reiteradas voltas à dimensão do massacre cometido contra os judeus tenta dar conta daquilo

que nem a razão nem a consciência conseguem abranger: seis milhões de judeus inocentes foram assassinados! Ou como assinala Lem (2005: 13).

“Diante do crime industrializado tornam-se completamente inúteis as categorias tradicionais de culpa e castigo, de memória e de perdão, de contrição e de vingança, alguma coisa que todos secretamente sabemos diante desse oceano de morte no qual estava submergido o nazismo, pois nenhum dos assassinos, nem dos inocentes, é capaz de conceber em toda a sua magnitude o significado das palavras “milhões, milhões, milhões foram assassinados.”

Mas se o manifesto é dilacerante e têm tons apocalípticos, uma tênue esperança observa-se nas linhas em que Tuwim postula a possibilidade de que no futuro as condecorações dos heróis poloneses sejam a estrela amarela, e na necessidade de construir um memorial para as vítimas do Holocausto, diante do qual as crianças polonesas se persignarão.

#### IV

A história do século XX mostrou que o judeu “cosmopolita”, se bem trouxe contribuições sem precedentes para a História da cultura ocidental, não foi recebido de portas abertas pelos seus concidadãos europeus. A emancipação, que garantiu aos judeus a igualdade de direitos políticos e civis sobre a base de valores universais, rapidamente cedeu às idéias nacionalistas, e o ideal do homem universal foi substituído pelo do patriota. Imediatamente, acusações de dupla lealdade dos judeus foram seguidas por perseguições, pogroms e fuzilamentos massivos, culminando com o extermínio de seis milhões de judeus pelos nazistas.

No cambiante mapa da moderna Europa de inícios do século XX, o discurso nacionalista defendeu o princípio de homogeneidade cultural e étnica. Entretanto e como nos lembra Gellner (1983), uma unidade política territorial só pode ser etnicamente homogênea se são executadas políticas de extermínio, expulsão ou assimilação forçada, ao que o antropólogo inglês acrescenta que são os nacionalismos os que criam as nações e não o contrário. A exo-educação, cujo objetivo foi a homogeneização cultural dos cidadãos na era da industrialização, foi para Gellner uma condição *sine*

*qua non* para o estabelecimento dos modernos Estados nacionais, sendo a escola pública seu pilar principal. A exo-educação e a exo-socialização, i.e., a produção do homem fora dos limites das unidades locais, se transformaram na norma do Estado moderno a partir de finais do século XIX. Segundo Gellner (1983) o imperativo da exo-educação é o indicador principal de por quê, na sociedade industrial, cultura e Estado devem estar unidos, enquanto no passado sua conexão era fortuita e mínima. Mais precisamente, na Era dos nacionalismos, isto é, nos séculos XIX e XX, essa união tornou-se iniludível.

É interessante que como outros teóricos do nacionalismo (Anderson 1991, Hobsbawm 1991 e Safran 2008), Gellner aponta a língua, mais precisamente, as línguas vernáculas, como indicador mais visível e importante da cultura. Anderson, por sua vez, (1991) se referirá à “fatalidade da diversidade da linguagem humana” como um dos disparadores das lutas entre nações. Simultaneamente, a fixação da linguagem através da imprensa, ou dito de outro modo, a criação de jornais diários, desenvolveu uma “agenda” comum a todos os cidadãos, fenômeno central à idéia subjetiva de nação. Na superação do obstáculo (da fatalidade?) das múltiplas línguas, a imprensa foi fundamental na construção de uma língua nacional, vista pelos cidadãos como a língua dos tempos passados, a língua dos ancestrais e de seus autênticos descendentes.

Mas não foi em polonês que Tuwim escreveu sua obra literária?

No artigo “Revenge on Language: Julian Tuwim’s Ball at the Opera”, longa análise do famoso e controverso poema de Tuwim realizado pelo crítico literário polonês Baranczak, lemos (1984: 243):

“A violência poética é, na verdade, a substância de qualquer linguagem poética. O poema de Tuwim, contudo, empurra esta tendência até os extremos; ele não só zomba da gramaticalidade, mas até mesmo ataca a integridade das palavras e a identidade da língua<sup>7</sup>.”

Por sua vez, Folejwski, prestigioso pesquisador polonês de línguas eslavas, define a Tuwim como o mais individualista dos poetas poloneses do período, enfatizando a liberdade de suas rimas e acrescentando:

“A linguagem de Tuwim constitui uma mistura livre de poetismos, prosaísmos, gíria, às vezes quase independentes do vocabulário comum e das leis de sintaxe. Ele é um daqueles poetas que é quase impossível de traduzir a outra língua. Pessoalmente, sinto que alguns fragmentos de seu poema “Flores polonesas” são a poesia mais imponente escrita alguma vez em língua polonesa (1951: 225).”

Sim, Tuwim escreveu sua vasta obra literária em polonês, mas esse fato e o sentir-se polonês não o salvaram dos ataques dos antissemitas que não o consideravam polonês, mas, possivelmente, um intruso, um estranho na terra e na cultura polonesas. Em sua análise das intrincadas e complexas relações entre linguagem, etnicidade e religião na construção das nações, Safran (2008: 182-3) observa que no caso polonês, desde o começo a religião e não a língua foi o elemento mais importante para a construção na nação polonesa<sup>8</sup>

Por outro lado, no instigante artigo: “Cómo los vecinos se convierten en judíos: la construcción política del extraño en una era de modernidad reflexiva”, cujo próprio nome é desafiador, Ulrich Beck (2007) desvenda as estratégias políticas e sociais que levaram, na Polônia moderna, a que os vizinhos poloneses judeus fossem transformados em estranhos. O conceito “estranho” é analisado tendo como base empírica o caso dos judeus poloneses antes da Segunda Guerra e fenômenos atuais, como o dos turcos na Alemanha e, inclusive, os alemães da Baviera que moram em Berlin. Tendo como pano de fundo essas realidades, Beck (2007) lucidamente observa que estranhos não são os turcos que moram na Turquia, mas os turcos em Berlim-Kreuzberg, estranha é uma mulher negra que fala o dialeto de Munich passeando por Frankfurt. Seguindo uma abordagem similar à de Bauman<sup>9</sup> no que diz respeito à ambivalência dos judeus europeus, Beck afirma que os estranhos constituem a refutação viva dos limites e dos fundamentos naturais que se apresentam como claros no Estado-nação. Nas palavras do autor:

“Em resumo, a peculiaridade do conceito “estranho” surge porque é um conceito sem um contraconceito. Os estranhos, conseqüentemente, estão determinados **não** somente pelo fato de estarem

delimitados pelos outros; estão determinados muito mais pelo fato de que minam e estouram todas as categorias da ordem social. Os estranhos não são nem inimigos nem amigos; nem nativos nem estrangeiros; estão perto e não perto, longe, mas aqui; são vizinhos isolados pelos vizinhos, como não-vizinhos, como estranhos. A raridade dos estranhos se mostra surpreendente e tentadora.” (Beck 2007: 55).

## V

A época em que Tuwim escreveu seu manifesto “Nós, judeus poloneses” é denominada a Era dos nacionalismos para os estudiosos do fenômeno, não só na Europa dilacerada por guerras fratricidas e pela desagregação de impérios, mas também no Médio Oriente e no Oriente longínquo. Provavelmente, se escrito nos dias de hoje, um hífen apareceria no título do texto, o que nos remeteria, automaticamente, à legitimidade da binacionalidade aludida por Tuwim. E talvez, haveria até quem tentasse concluir que a escolha de Tuwim de colocar em primeiro lugar, judeus, significaria que nessa identidade hífenizada ser judeu era mais importante para o poeta que ser polonês<sup>10</sup>. Mas estas elucubrações só fazem sentido na mente de um indivíduo contemporâneo, época em que, em menor o maior grau, o multiculturalismo e as múltiplas identidades que convergem em milhões indivíduos no mundo globalizado constituem instâncias legítimas política e culturalmente. Na Era dos Nacionalismos, entretanto, a procura pela pureza e pela autenticidade da raça, da nação ou da cultura desembocou na criação de nacionalismos alucinados e na política nazista de uma Europa livre de judeus, objetivo para o qual foi posta em prática a “solução final”.

Como fora dito, Julian Tuwim escreveu seu manifesto no exílio em 1944, e apesar de que o genocídio contra os judeus foi planejado pelos nazistas e perpetrado em grande medida por eles, suas palavras têm como destinatário principal os poloneses. Aqueles poloneses que não o consideravam polonês do mesmo modo em que não consideraram poloneses a mais de três milhões de judeus nascidos na Polônia e exterminados pelos nazistas. A referência aos “fascistas domésticos” encontrada no segundo parágrafo do manifesto deixa clara essa questão.

Quase no final do manifesto, a dor do exílio

causado pela catástrofe que covardemente calou as maiorias, envergonhando intelectuais de diversas nações, políticos, sacerdotes e o próprio Papa Pio XII<sup>11</sup>, nos deparamos com a agonia de quem teve de fugir da pátria sem ter cometido nenhum crime e sabe que na volta só a morte e a sombra da morte o esperam:

Nós, que estamos sentados e choramos sobre as margens de rios distantes, como uma vez estivemos sentados na beira da Babilônia. Ao redor do mundo inteiro Rachel lamenta seus filhos, e não há mais filhos. Nas margens do Hudson, do Tâmis, do Eufrates e do Nilo, do Ganges e do Jordão nós andamos sem rumo, dispersos e abandonados, gritando: “Vístula! Vístula! Vístula! Nossa Mãe! O Vístula cinza se transformou em rosa não pela cor rosada da aurora, mas pela cor do sangue.

O Vístula como símbolo da Polônia; Berlim como símbolo da Alemanha. Depois de finalizada a Segunda Guerra, alguns milhares de judeus poloneses e judeus alemães decidiram ficar ou voltar a esses países que consideravam ser sua pátria. A maioria de seus correligionários os considerou loucos, iludidos, alucinados e até traidores. Mas não foi esse ato uma revolta, uma demonstração viva de que os nacionalistas de direita e os nazistas estavam errados? De que eram eles os que eram ou ficaram loucos e alucinados e traíram os valores mais básicos da convivência social e dos direitos humanos? A volta ou a permanência de judeus na Alemanha pós-Guerra não é uma clara refutação da inverdade e das falácias das teorias racistas que inspiraram o nazismo e excluíram os judeus da “comunidade alemã”?

No que diz respeito a Tuwim, sua volta à Polônia foi motivada pelo anseio de viver na pátria, uma pátria dilacerada, mas o único lugar no qual acreditava possível continuar a vida. Entretanto, é interessante e até difícil de compreender a mudança radical observada no discurso proferido por Tuwim no quinto aniversário do Levante do Gueto de Varsóvia em 1948, isto é, quatro anos depois de ter escrito o manifesto. Nesse discurso, o poeta se apresenta como um homem “desligado de quaisquer vínculos ou alianças religiosas, nacionais ou tribais”, posicionamento que talvez tenha irritado os poloneses comunistas, ao verem

“seu” poeta judeu-polonês aderir de forma tão radical a valores universalistas obliterando, desse modo, a singularidade polonesa. Shmeruk, tradutor do manifesto ao iídiche e autor de seu prefácio, afirma que a verdadeira e mais importante metamorfose acontecida na visão de Tuwim nos anos passados entre a escrita do manifesto e a do discurso em memória aos caídos no Gueto de Varsóvia radica na sua aceitação, em 1948, de presidir a *Associação dos Amigos da Universidade de Jerusalém* na Polônia, fato inimaginável antes do Holocausto.

Acredito importante citar alguns trechos do discurso “O Memorial e o túmulo” para que o leitor possa observar a mudança radical de Tuwim em relação ao papel da nacionalidade no horror que foi a Shoá. Assim:

“Eu sou plenamente consciente e completamente responsável pelas minhas palavras. Ouçam-me:

Nunca me senti mais livre de qualquer solidariedade nacional do que hoje, quando estou de pé olhando o memorial das vítimas do Gueto de Varsóvia, o vasto túmulo do povo do qual emergi.

Eu não vim aqui como judeu, como polonês ou como europeu. Se assim fosse, a minha homenagem seria demasiado insignificante e meu luto, demasiado superficial.

Eu vim aqui, Anônimo e Sem-Rosto – para acender a chama da humanidade neste túmulo e diante deste memorial. Acima de suas cinzas, meus queridos irmãos judeus, eu acendo a chama da ira.

Porque, amigo, neste túmulo jazem não só os ossos dos judeus assassinados. A consciência da espécie humana se encontra também sepultada neste lugar.

Deixem que seja ela a primeira a emergir entre os mortos.”

A voz de Tuwim é a voz de um judeu polonês e, antes de tudo, é a voz do poeta. Meio século depois, através da análise sociológica, outro judeu polonês, Zygmunt Bauman (2007: 580) explica os intrincados meandros da consciência dos poloneses diante do genocídio com mais frieza e declara:

“A memória suprimida de assassinatos em massa envenena a consciência da nação que os testemunhou; o fato de essa nação de testemunhas silenciosas não ter contribuído ativamente na sua perpetração não facilita a questão. E porque o inconsciente sabe que a culpa está lá e dificilmente alguma vez se vá, a consciência se rebela e veementemente procura pretextos. Se somente as vítimas pudessem ser acusadas...”

A Era das Ideologias e dos nacionalismos pareceria ter finalizado num mundo marcado pelas migrações maciças, pela transnacionalização e pela globalização. E embora as políticas de tolerância com o “outro” e com o “estranho” tenham se estabelecido -apesar de oscilarem dependendo do contexto geográfico e da conjuntura política-, é muito improvável que inclusive hoje algum indivíduo possa declarar publicamente a sua pertença nacional como o fez Tuwim em seu manifesto “Nós, os judeus poloneses”. Uma frase só, um ato inigualável de teimosia e coragem que desafia quaisquer juízos: “E por sobre todas as coisas [sou polonês] porque quero ser polonês.”

\*\*\*

Minha avó, como disse, também se sentia polonesa. Minha avó perdeu toda a família na Polônia. Nenhum familiar sobreviveu à hecatombe nazista. Mas na década de 1980, quando a primeira pessoa conhecida visitou a Polônia, Chaja Liba Judski de Zakrzewski, minha avó, só pediu uma coisa: um punhado de terra da Polônia. Para cheirá-la. Para imaginar os bosques de bétulas da juventude que essa terra provavelmente gerou. E mais importante que isso, para que esse punhado de terra fosse colocado dentro do seu túmulo.

## RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar, a partir da perspectiva teórica dos processos de construção dos estados-nação na Europa dos séculos XIX e XX, o manifesto “Nós, os judeus poloneses”, escrito pelo poeta Julian Tuwim em 1944. A ideologia nacionalista polonesa e seu antissemitismo intrínseco levaram a ver nos judeus uma ameaça à identidade polonesa, que incluiu poetas e escritores judeus assimilados à língua e à cultura do país. A expulsão dos judeus da nova nação polonesa e o massacre de mais de três milhões de judeus poloneses pelos nazistas é um dos temas recorrentes no manifesto escrito por Tuwim.

**PALAVRAS CHAVE:** antissemitismo – nacionalismo – Polônia

## ABSTRACT

The aim of this paper is to analyze the manifest “We, Polish Jews” written by Julian Tuwim in 1944, from the perspective of the theories about the nation building process in Europe during the XIX and XX centuries. The Polish nationalist ideology and its intrinsic anti-Semitism led to see the Jews as a threat to the Polish identity, including poets and writers assimilated to Polish language and culture. The expulsion of the Jews from the new Polish nation and the massacre of over three million Polish Jews by the Nazis is one of the recurring themes in Julian Tuwim’s manifest.

**KEYWORDS:** anti-Semitism – Nationalism - Poland

## Notas

<sup>1</sup> Todas as citações dos textos de Tuwim foram traduzidas ao português da versão inglesa encontrada na edição tetralíngue do manifesto: *We, Polish Jews...*, organizada por Chome Szmeruk. Varsóvia: Amerykańsko-Polsko-Izraelska Fundacja Shalom, 1993.

<sup>2</sup> Todas as citações do inglês e do espanhol foram traduzidas ao português pela autora.

<sup>3</sup> Bauman, Z. "Assimilation into Exile: The Jew as a Polish Writer". *Poetics Today*, 17(4) 1996, p. 585.

<sup>4</sup> Baranczak, S. "Taking Revenge on Language: Julian Tuwim’s Ball at the Opera". *Slavic and European Journal*, 28(2) 1984. p. 237 também define a poesia de Tuwim como apocalíptica, literalmente “mais apocalíptica do que histórica”.

<sup>5</sup> Considero importante citar as seguintes reflexões de Bauman (1996: 569) sobre o exílio; ele mesmo, um judeu exilado: “Estar no exílio significa estar fora do lugar; também necessitar estar em outro lugar; e também, não ter esse “outro lugar” no qual a pessoa estaria. Assim, o exílio é um lugar de confinamento compulsório, mas também é um lugar irreal, um lugar que em si mesmo está fora de lugar na ordem das coisas. Tudo pode acontecer aqui, mas nada pode ser feito aqui. No exílio a incerteza encontra a liberdade”.

<sup>6</sup> Em outro trecho do mesmo artigo, Baranczak (1984: 244) afirma: “‘Słowieńie’ (poema escrito por Tuwim) foi uma expressão do amor de Tuwim pela língua – um amor tão fanático que o fez expandir a língua no afã de criar uma nova realidade”.

<sup>7</sup> Safran, W. "Language, Ethnicity and Religion: a Complex and Persistent Linkage". *Nations and Nationalisms*, 14(1) 2008, p.: 183) acrescenta: “Julian Tuwim, um dos mais proeminentes

poetas poloneses durante o período entre-guerras, era judeu, e os judeus que sobreviveram ao Holocausto e ficaram na Polônia foram majoritariamente falantes do polonês e seculares; mas a memória da sua cultura e língua diferentes foi tão forte que inspirou o antissemitismo pós-guerra”

<sup>8</sup> “Dito em poucas palavras, os estranhos são a ambivalência como existência” (Beck, U. "Cómo los vecinos se convierten en judíos: La construcción política del extraño en una era de modernidad reflexiva". *Papers*, 84, 2007, p. 55.)

<sup>9</sup> É importante assinalar que em polonês duas formas são possíveis: *Zydzi polscy* e *polscy Zydzi*, sendo que no primeiro caso, o atributo polonês é inseparável, enquanto que no segundo caso, polonês é um traço secundário como o de um judeu que acidentalmente está na Polônia. Devo esta observação a Jan Szeminski.

<sup>10</sup> Obviamente, existiram grupos de partisans na Polônia e em outros países da Europa. Também é necessário lembrar os alemães que, desde a ascensão de Hitler ao poder, do exílio condenaram o regime nazista, a exemplo de Willy Brandt e Thomas Mann. Este último, em seu programa de rádio da BBC, já em 1942 denunciou a aniquilação dos judeus nas regiões conquistadas pelos alemães.

## RECEBA A REVISTA DIGITAL DO NIEJ POR E-MAIL

Nossa revista é semestral e gratuita. Para fazer o download do arquivo, você deve acessar o blog do NIEJ [www.niej.org.br] ou enviar uma solicitação para [ufrj.niej@gmail.com](mailto:ufrj.niej@gmail.com). Quando uma nova edição for lançada, você receberá o arquivo em sua caixa de e-mail. Edições anteriores acesse o blog.

# Poder, Fronteiras e Instituições: casamento no judaísmo Ultra-Ortodoxo\*

DAVID LEHMANN E BATIA SIEBZEHNER

Tradução do inglês, Leonardo Kruter

O renascimento do judaísmo ultra-ortodoxo, especialmente em sua variante leste-europeia, nos sessenta anos que se seguiram à Segunda Guerra, desafia as suposições das teorias sociológicas dominantes durante a maior parte daquele período. Contrariamente à tendência de secularização, à tendência de criação de famílias menores, à tendência de uma cultura em que o *status* social é determinado predominantemente pelos recursos financeiros, contrariamente à miscigenação racial, contrariamente à sociedade permissiva, contrariamente, contrariamente, contrariamente... Esta é uma comunidade, ou melhor, uma cultura, na qual o lema parece ser “a qualquer proposta de mudança diga ‘não’; em qualquer questionamento a respeito da aplicação de uma lei fique sempre com a alternativa mais rigorosa”. O rigor, de fato, é o lema. É verdade que os ultra-ortodoxos são uma minoria entre os judeus, mas eles tornaram-se uma influência dominante em assuntos religiosos, estabelecendo os padrões de observância entre todos os grupos e tendências, alijando a influência da tradição judaica alemã, igualmente rigorosa na observância, mas também rigorosa em seu respeito à cultura secular, e também afastando fiéis da “ortodoxia moderna”, cuja pretensão a um *status* de principal corrente entre os judeus observantes está assim se desfazendo.

## A sociedade haredi como um caso de resistência/adaptação a um ambiente em mudança

Até agora, a questão parece trivial. Contudo, bem além da atenção intrínseca de pessoas que possuem um interesse político, ideológico, religioso ou ético em sua interpretação, ou daqueles que estão simplesmente curiosos para saber mais, o “caso” dos judeus ultra-ortodoxos, ou *haredim* (literalmente “aqueles que temem a Deus”) – propositada e prontamente reconhecíveis em alguns bairros claramente delimitados em várias cidades do mundo – desperta interesse ao fornecer um conjunto particularmente completo de respostas à questão, consagrada pelo tempo, da necessidade ou não de se modificar para poder resistir, já que a defesa feita por seus líderes de valores e práticas consideradas por eles tradicionais é surpreendentemente moderna. Nesse aspecto,

eles confirmam o conceito de múltiplas modernidades de Eisenstadt (Eisenstadt, 2000), segundo o qual muitos movimentos que se declaram em guerra com a modernidade, ou com o Ocidente (obviamente, casos distintos), são, naquilo que o autor chama de suas características jacobinas e sua reflexibilidade, quintessencialmente modernos. O judaísmo ultra-ortodoxo pode não ser politicamente ousado como alguns fundamentalistas, mas a ideia de “apropriar-se do discurso da modernidade e redefini-lo”, fazendo isto “longe do fórum tradicional do estado-nação” (ibid., p. 24) é evidente. A estratégia dos líderes ultra-ortodoxos é notável por sua coerência e determinação, e sua modernidade é evidenciada em primeiro lugar não pelo uso de tecnologias modernas, mas pela consciência que têm de sua luta pela preservação e expansão de um modo de vida que, a não ser por meio de vigilância constante, estaria a seu ver ameaçado por uma legião de forças internas e externas. Sua desconfiança em relação ao estado-nação parece ser incompatível com a confiança, em Israel, no Estado, para sua sobrevivência material e mesmo física, devendo contudo ficar claro que não têm absolutamente nenhuma simpatia pelo credo secular do sionismo clássico ou pela máquina estatal israelense contemporânea. Nosso próprio trabalho de campo e o testemunho de inúmeros estudiosos e observadores (Mintz 1992; Friedman 1993, 1995; Stollow 2006) oferecem razões de sobra para crer que não se trata de um caso de um grupo de instituições e práticas que foram deixados para trás pela modernidade, ou que sobreviveram à margem tanto das instituições da modernidade quanto das instituições da vida judaica. Ao perseguir seus objetivos, os líderes seguiram estratégias tanto externas como internas, incluindo-se entre estas últimas o fomento a um conjunto elaborado de práticas relacionadas ao casamento.

Nada disso poderia acontecer sem o impressionante legado judaico de um capital social – uma forma de capital difícil de ser construída, porém também difícil de ser destruída, e que aumenta mediante o gasto – cuja relação com nosso tema será brevemente explicada na última parte deste trabalho.

Nosso foco aqui, analiticamente falando, é a gestão de fronteiras de grupo, e empiricamente o

\*Gostaríamos de agradecer a Ari Engelberg, Jonathan Garb, Oren Golan, Daniel Gottlieb, Menachem Friedman, Luis Roniger, Nurit Stadler e Zalman Newfield pela colaboração com fontes e comentários. Agradecemos o apoio da British Academy, por meio de uma subvenção para pesquisa, e a generosa e agradável hospitalidade do Instituto de Estudos Avançados da Universidade Hebraica.

casamento, ou mais especificamente a prática de arranjar casamentos, para a qual o termo comumente usado em hebraico e ídiche é *shidduch* (literalmente uma “formação de par” – plural *shidduchim*), uma entre tantas instituições que traçam e reforçam as fronteiras: regras sobre quem pode se casar com quem e quem pode ter filhos de quem traçam uma fronteira. Nosso propósito é projetar um modelo que descreva as características básicas do sistema de casamento tal como invocadas pelos participantes ao descrever como eles encaram casar-se ou arranjar casamentos para seus filhos, parentes, amigos e até alunos. É o modelo de um sistema em que, como sempre, há grandes variações, e indicamos algumas destas. Descrever integralmente a dinâmica do casamento nesta cultura requereria uma comparação muito mais elaborada de variáveis estruturais e culturais através de seitas, subculturas e do espaço geográfico e político. No entanto, tal exercício ainda assim requer certa compreensão do sistema, e os encontros (35 entrevistas e numerosas conversas informais e imprevistas) que tivemos em Londres, Manchester e principalmente em Israel, revelaram um conjunto de orientações normativas e padrões consistentes de ação prática que apontam para a existência de um “sistema”, e são reconhecíveis através de uma cultura global apesar de características heterogêneas como diferenças linguísticas e costumes distintos de seitas, coletividades e tradições. Considerando a tese de que o casamento é o alicerce da sociedade *haredi*, a primeira parte delinea suas feições gerais e uma curta fundamentação histórica; uma descrição do modelo é então precedida de uma explicação de diversos aspectos da sociedade *haredi*, e em conclusão advoga-se a contribuição essencial do sistema de casamento ao extraordinário renascimento em número e influência do judaísmo ultra-ortodoxo desde o final da Segunda Guerra Mundial.

O assunto também apresenta um interesse intrínseco: ninguém que passe mais do que algumas horas entre *haredim* pode deixar de perceber o papel relevante que as perspectivas, planos e oportunidades de casamento ocupam em suas vidas e nas conversas. Mesmo assim, a questão do casamento está ausente dos livros e monografias de Ciências Sociais mais conhecidos sobre o assunto: se ocasionalmente filmes e documentários de televisão – tais como *Volvo City*, documentário muito comentado de 1991, transmitido no Reino Unido pelo *Channel Four*, os filmes *Ushpizin* (2004) e *Kadosh* (1999), e a minissérie israelense *Krovim rechokim* (“Próximos e Distantes”, 2008) – focaram no tema, a

abordagem paira entre o voyeurístico e o sensacionalista, e nem sempre é apreciada por seus personagens.

Um estudo empírico sofisticado com base em amostras e coleta de dados exatos pode não ser uma proposta viável no caso do judaísmo ultra-ortodoxo. A presença de entrevistadores perambulando em seus bairros, falando com pessoas a esmo (“Por que ele? Por que ela? Por que não eu?” – ou “por que eu e não ele ou ela?”), perguntando acerca de dados numéricos (quantos...? quanto...?) provoca suspeita e rejeição. Em razão da multiplicidade e da inconstância dos responsáveis pelo acesso a estas comunidades, da suspeita difusa de intenções ocultas (especialmente se o pesquisador é judeu), a única forma de pesquisar este tema é criando e mantendo contatos e redes de conhecidos e conquistando a confiança alheia: uma estratégia que consome tempo, mas que consegue abrir um longo caminho através de fronteiras sectárias e espaços geográficos.

Nossas entrevistas em Londres foram bastante limitadas, embora informativas, especialmente a respeito da seita chassídica Lubavitch (ou Chabad). Tentativas de desenvolver relações com outros grupos chassídicos foram infrutíferas (“Por que isso é de seu interesse?”, “O que vai conseguir com isso?”). Mesmo os de Lubavitch, que recebem pessoas de fora, por realizarem trabalho missionário e de acolhimento, traçaram linhas tácitas, mas claras a respeito de assuntos que julgavam simplesmente não serem de interesse de outros. Diretores de escolas e seminários, contudo, foram mais prestativos, por estarem acostumados a lidar com questões vindas de fora.

Em Israel tivemos contatos melhores e talvez o equilíbrio entre confiança e prudência entre os próprios ultra-ortodoxos atuou em nosso favor. Durante dois anos, de 2004 a 2006, fazendo uso de relações familiares, quase-familiares e institucionais, conduzimos uma grande diversidade de entrevistas com pessoas que nos contaram suas histórias de casamento, com tutores de *yeshiva*, com rabinos locais, com indivíduos contatados por meio de parentes do mundo secular, entre os quais estudantes universitários. Um contato na área de seguros foi particularmente útil, levando-nos a corretores de seguro que eram *chassidim* de Gur e tinham experiência suficiente do mundo secular para estarem confortáveis em falar conosco. Entrevistados citados incluem um proeminente empresário e rabino chassídico, pessoas que, pelo menos em certa medida, tem um papel fora dos

bairros e instituições *haredim*, que estavam preparados para falar conosco e tinham alguma noção do que é pesquisa social. Entrevistamos, por exemplo, um funcionário público lotado em um departamento de cartografia do governo e um funcionário municipal do setor de urbanismo, um assistente social judeu secular e outros que, embora bem-dispostos, não estavam inteiramente confortáveis ao falar com dois pesquisadores dos quais um era um homem estranho com o qual não tinham nenhuma relação.

### Estudo vitalício para homens na yeshiva e suas implicações

Justamente porque seus códigos de conduta são destinados a traçar limites claros e separá-los do resto da sociedade e também do resto do judaísmo<sup>1</sup>, quem os vê de fora é levado a supor que os sistemas que regem a vida dos *haredim* nunca mudam. Esta é precisamente a impressão que líderes *haredim* querem dar. No entanto houve muitas mudanças desde a Segunda Guerra, incluindo (a) uma explosão demográfica causada por um compromisso aparentemente partilhado e assumido amplamente com o aumento da prole, (b) o incentivo dado a rapazes a se dedicarem muitos anos ao estudo integral, inclusive depois do casamento, ao invés de investirem em carreiras profissionais ou negócios, (c) a aprovação, e frequentemente a adoção entusiasta, de campanhas missionárias voltadas a judeus secularizados, a fim de trazê-los de volta ao rebanho *haredi*, especificamente como *haredim* (Aviad 1983; Beit-Hallahmi 1991; Topel 2008), e (d) a crescente participação das mulheres na força de trabalho, sem contar (e) a adaptação a um Estado de Israel fundado originalmente em princípios seculares que eram e continuam a ser objeto de anátema para os ultra-ortodoxos. Muitas destas inovações podem ser vistas como exemplos de uma austeridade crescente, que os leva a modificar antigas práticas de forma a definir ainda mais precisamente a linha divisória que separa os *haredim* dos demais, e a explorar novas circunstâncias em nome da manutenção de valores e práticas fundamentais e de seu próprio poder. Estas circunstâncias representam tanto uma ameaça como uma oportunidade, neste último caso em razão da existência do Estado de Israel e da inédita prosperidade dos judeus por todo o mundo (Friedman 1986). Ao mesmo tempo, sobretudo nestas últimas duas ou três décadas, e assim como se observa a crescente influência da ultra-ortodoxia no judaísmo em escala global,

testemunha-se em Israel uma crescente “haredização” da sociedade como um todo: as fronteiras estão se ampliando para novos bairros, novos grupos sociais, novas esferas de ação social e novos grupos ideológicos, como o sionismo religioso. Em livro recente, Nurit Stadler descreve todo tipo de maneiras pelas quais *haredim* jovens em particular estão arquitetando e realizando mudanças que os ajudam a conciliar-se com a sociedade israelense (Stadler 2009, cap. 7); contudo ela também apresenta provas do que poderia ser em certa medida um crescimento da influência *haredi* fora dos confins de sua própria cultura estritamente definida, sobretudo por meio de trabalho voluntário em campos como primeiros socorros e atendimento de emergência. Um exemplo é a Brigada ZAKA, presença marcante em cenários de ataques terroristas, tendo também expandido suas atividades em outras áreas (ibid., p. 136).

Com estes recursos institucionais e materiais, práticas que antes talvez fossem restritas àqueles que dispunham de tempo ou dinheiro estão hoje bem mais disseminadas. No leste europeu, a partir de meados do século XVI, era comum que homens, principalmente os solteiros, aprendessem *Torah* (estudos rabínicos) e que eruditos liderassem *yeshivot* (centros de estudo para rapazes dedicados ao aprendizado e ensino do Talmud) mantidas pelas comunidades (Katz 1961). Além disso, a instituição do *kest* permitia que recém-casados vivessem com os sogros durante certo tempo no começo do casamento – tempo este definido no contrato de casamento – enquanto o marido se dedicava ao estudo ou enquanto o casal criava as bases para sua independência financeira (Katz 1961, p. 140; Freeze 2002, p. 30). É difícil determinar o quão comum era para estes jovens maridos dedicarem-se ao estudo por um longo período, mas é evidente que embora uma vida de estudo fosse um ideal, ela estava reservada a eruditos excepcionais com acesso a recursos excepcionais. Já hoje em dia constata-se que em Israel é expectativa padrão entre os ultra-ortodoxos que homens casados estudem em tempo integral até os 40 anos, com subsídios estatais (a quantia varia: foi drasticamente reduzida por Benjamin Nethanyahu em 2005, quando era Ministro das Finanças, para cerca de \$ 150 por mês, mas substancialmente aumentada em 2009 pelo mesmo Nethanyahu no intuito de persuadir os partidos ultra-ortodoxos a fazerem parte de uma coalizão de governo após as eleições<sup>2</sup>). Segundo Eli Berman, a percentagem de homens *haredim* em Israel que optam pelo estudo

da *Torah* em tempo integral em vez de trabalhar era de 60% em 2006 (Berman 2000; Rebibo 2001). Dados mais recentes (2005) do Banco de Israel mostram que homens ultra-ortodoxos tem uma participação muito baixa na força de trabalho, da ordem de 23,4%, em comparação com a média masculina nacional de 65,8%, e, significativamente, com a participação das mulheres ultra-ortodoxas, de 44,2% (Banco de Israel 2006, p. 323), diante da média nacional de 60,9% (estes números não levam em conta renda não declarada).

Fora de Israel, a dedicação de homens casados ao estudo em tempo integral não é incomum, entretanto a inexistência de subsídios estatais tornem a prática mais onerosa. Um fator que pode bem ser importante embora difícil de quantificar no entendimento da aparentemente insustentável economia da ultra-ortodoxia é o grau em que esta gera sua própria economia de caridade, nos moldes do setor informal nos países em desenvolvimento. Trata-se de algo avesso à fiscalização, taxaço ou quantificação, criando assim um ambiente econômico em que as políticas educacionais ultra-ortodoxas fazem sentido para a liderança e seus seguidores em Israel, Londres ou alhures. Matérias não-religiosas são reduzidas, algumas vezes ao mínimo aceitável pelo governo, de forma a contribuir ainda mais com a idealização de carreiras exclusivas em educação e estudos religiosos e com o desprestígio de profissões seculares. Isto, é claro, varia: um relatório do *Office for Standards in Education* do governo britânico (OFSTED) de agosto de 2008 revelou níveis baixos ou insatisfatórios de educação secular (incluindo ciências) em algumas escolas chassídicas, particularmente naquelas para meninos, porém não em escolas para meninas, onde um currículo mais amplo é adotado (*The Jewish Chronicle*, 22 de agosto de 2008). Em Israel, o governo financia um vasto sistema escolar ultra-ortodoxo, que em 2002 era responsável por 23,6% dos estudantes do ensino fundamental do país (*Haaretz*, 26 de agosto de 2004) – percentual que deverá ultrapassar os 50% por volta de 2030. Tal sistema inclui ainda uma ampla rede de *yeshivot* para rapazes e adolescentes dedicados integralmente ao estudo da *Torah*. O Estado não interfere no currículo destas instituições, que é predominantemente mais religioso do que o de instituições similares no Reino Unido. De fato, após a Suprema Corte ter decidido – no âmbito de uma ação proposta pelo sindicato dos professores – que o sistema escolar ultra-ortodoxo deveria ensinar um programa secular básico, o Knesset foi eventualmente levado a alterar a lei de modo a

tornar a decisão judicial sem efeito (*Haaretz*, 25 de julho de 2007).<sup>3</sup>

O termo “*haredi*” inclui um grande número de seitas chassídicas, bem como os “lituanos”. A religiosidade chassídica é mais física, mais expressiva, e seitas chassídicas (Satmar, Belz etc.) seguem líderes dinásticos, às vezes carismáticos. Eles têm a dedicação integral ao estudo em alta conta, mas para eles o comércio continua a ser uma atividade respeitável – e essencial à manutenção de instituições de ensino da *Torah* e seus alunos. Apesar disso, diante de versões concorrentes de vida judaica, sem contar as que gozam da legitimidade conferida por haver um Estado judaico, eles agora apoiam o estudo em tempo integral muito mais do que o faziam antes da Segunda Guerra Mundial, como exemplificado nas medidas tomadas pelos líderes dos *chassidim* de Gur (El-Or 1993, p. 587); em comparação, entre os lituanos – que adotam um estilo de vida muito semelhante ao dos *chassidim*, sem a lealdade a líderes dinásticos – a atividade profissional ou comercial não atrai muito status. O termo “lituano” refere-se à tradição de estudo talmúdico de Vilna, que tornou-se mais ou menos predominante no universo *haredi*. A vida lituana é centrada na *yeshiva* e os diretores das *yeshivot* possuem grande autoridade, ao passo que os *chassidim* confiam mais em seus *Rebbes*, como são conhecidos seus líderes. Foram os lituanos que tomaram a frente na massificação do estudo da *Torah* em tempo integral, assim contribuindo para a formação de uma elite poderosa e autônoma de diretores de *yeshivot*, não dependentes de uma congregação ou comunidade local (Soloveitchik 1994). Apesar destas e de outras variações, o ideal foi claramente modificado com vistas a uma massificação do que antes era uma vocação de elite para o estudo em tempo integral, e a uma extensão por décadas do que era antes, apenas para uma elite erudita, restrito aos primeiros dois anos de casamento, quando muito.

Outra inovação moderna é o incentivo à alta taxa de natalidade. Em livro fascinante e notavelmente rico em pesquisas, Freeze oferece uma ampla base para a tese segundo a qual o casamento no século XIX era apresentado e aceito como obrigação religiosa e obrigação perante a comunidade, e descreve os esforços intensos e os complexos mecanismos institucionais que existiam para garantir que indivíduos não permanecessem solteiros e também para que os casais gerassem prole – uma razão para o estranhamente alto

número de divórcios (frequentemente em função de infertilidade) e segundas núpcias (Freeze 2002, p. 62). Logo não é surpreendente que a população judaica na Rússia tenha crescido muito mais rapidamente do que a população em geral (ibid., p. 58). Hoje, porém, a obrigação de casar-se e reproduzir-se foi convertida em uma pressão muito forte para elevar o número de filhos – o que é bastante recente e de modo algum sinônimo do dever de procriar (Daube 1977). Freeze (2002, p. 50) cita o *Shulchan Aruch* (a codificação da lei judaica feita no século XV por Joseph Caro e que continua a ser obra de referência) no sentido de que uma vez que um homem tenha gerado um filho e uma filha, “ele cumpriu o preceito da procriação”. Esta supervalorização não foi acompanhada pela redução da pressão sobre mulheres para que trabalhem, já que um percentual muito mais alto de homens casados hoje estudam em tempo integral se comparado ao leste europeu nos séculos XVIII ou XIX. Em uma época em que não era incomum para uma mulher manter um negócio próprio para que seu marido pudesse dedicar-se a assuntos religiosos ou ausentar-se ele mesmo de seu próprio negócio. Curiosamente, naquele tempo, os “modernizadores” do Iluminismo judaico viam os ônus comerciais das mulheres como degradantes e opressivos (Freeze 2002, p. 63).

Hoje, contudo, os modernizadores estão do lado de dentro, e perseguem o objetivo de preservação de maneiras surpreendentes. As mulheres judias na Rússia do século XIX dificilmente tinham acesso a uma educação formal ou sistemática, tampouco a uma educação formal em matérias judaicas, que aprendiam em casa. Mas com a fundação em 1917 do sistema escolar para meninas *Beit Ya'akov* pela revolucionária Sarah Scheneier em Varsóvia foram lançadas as sementes para o desenvolvimento de uma cultura na qual meninas ultra-ortodoxas são hoje educadas tanto para valorizar o estudo da *Torah* em tempo integral pelos homens como para adquirir uma profissão, preferencialmente como professora e preferencialmente em uma escola *Beit Ya'akov*. Tal situação contrasta com a prática no leste europeu e na Rússia, onde a instrução era um atributo apreciado em um marido, mas não o critério supremo ao se considerar um parceiro (Katz 1973, p. 141; Freeze 2002, p. 62). Em Israel este duplo compromisso conta com o apoio de subsídios estatais ao estudo em tempo integral e com o irrestrito financiamento de todo o sistema ultra-ortodoxo de escolas e *yeshivot*, estabelecendo as fundações materiais para um modelo renovado de casamento ultra-ortodoxo, que por sua vez dá

suporte a uma sociedade de estudiosos (Friedman 1986, 1988). Esta notável ilustração da adaptação à modernidade soma-se à adaptação representada pela supervalorização de proles numerosas. Também marca uma mudança ideológica que, mais uma vez, reflete a modernidade da cultura *haredi* e é bem apresentada pela cética Tamar El-Or: as mulheres não podem mais ser submissas em razão de dependência financeira ou ignorância, porém hoje sua submissão repousa na contribuição ao “esforço coletivo pela manutenção da sociedade de homens eruditos”, enquanto que ao mesmo tempo associam sua percepção de família ao discurso não-ortodoxo de casamento envolvendo amor e partilha por parceiros em iguais condições (El-Or 1993, p. 596).

### Estratégias de recuperação e expansão

Como outras culturas evangélicas e fundamentalistas, a ultra-ortodoxia parece obter cada vez mais sucesso: assim como as culturas religiosas liberais do protestantismo tradicional estão sofrendo influência do cristianismo evangélico, e a cultura eclesiástica do catolicismo dobra-se à Renovação Carismática e a seitas e movimentos tais como os Legionários de Cristo, o Neo-Catecumenato e a Opus Dei, o judaísmo ultra-ortodoxo tornou-se o padrão com o qual outros modelos de vida e ritual judaicos são medidos – mesmo por aqueles que veem a ultra-ortodoxia como inaceitavelmente fundamentalista. Esta influência foi alcançada, como no cristianismo, por movimentos revivalistas voltados à conversão, que no judaísmo dedicam-se a trazer judeus secularizados “de volta” à verdadeira estrita observância. Houve amargos debates na *Jewish Chronicle* londrina sobre a influência de emissários *haredim* – que oferecem aulas complementares de assuntos religiosos sem custos para as escolas – sobre crianças matriculadas em escolas judaicas, e não surpreende mais encontrar ultra-ortodoxos contratados como rabinos ou professores em sinagogas pouco observantes (cf. Madri), diante da falta de rabinos adequados, ou talvez porque estas comunidades ou seus líderes preferem assim.

Mesmo em São Paulo, onde a observância judaica reduz-se a uma pequena minoria, os patrocinadores de uma escola judaica não-*haredi*, em um indício de “*haredização*”, recentemente insistiram, como condição para o custeio de um novo prédio, que “judeus convertidos não fossem aceitos como alunos” (Topel 2008, p. 103). Um problema similar surgiu em Londres recentemente, quando a Corte de Apelo decidiu que a política da

*Jewish Free School*, subvencionada pelo Estado, tornada rígida a ponto de não aceitar filhos de mães que não se converteram segundo as normas ortodoxas, ofende a Lei de Relações Raciais (1965). A controvérsia nas páginas da *Jewish Chronicle* de junho e julho de 2009 revela tanto o apoio à decisão judicial como o ataque a ela e variadas posições intermediárias, em muitos casos girando em torno da mudança de rumo desta proeminente instituição em direção a uma interpretação mais estrita e ortodoxa de seu papel e da identidade judaica. Até a Segunda Guerra Mundial, os líderes ultra-ortodoxos focavam em proteger suas instituições e tradições do contágio da modernidade e do contato com judeus menos observantes cujos valores eram perigosos e sobre cuja ascendência paira sempre certa suspeita. O trauma e a desordem trazidos pelo Holocausto tornaram tal postura onerosa em termos numéricos, e as reações são instrutivas, uma vez que provêm de diferentes origens e aparentemente obedecem a uma “lógica” contrastante, ainda que coincidam em um mesmo resultado geral de adaptação-com-crescente-austeridade. A confusão ou mesmo o caos, sem falar na destruição trágica de famílias, criaram incerteza a respeito de identidades e linhagens, o que deve ter dificultado a aplicação rigorosa das regras de casamento e a endogamia sectária – como alguns de nossos entrevistados explicaram. Um segundo fator que contribuiu com o afrouxamento das regras matrimoniais foi a promoção de atividades missionárias, lançadas como uma versão moderna da antiga virtude de *t’shuva* (significando retorno, arrependimento ou resposta) pelo movimento Lubavitch, sob o comando de seu reverenciado líder, que levou-os de uma situação de quase extinção à distinção numérica e simbólica após a Segunda Guerra. Hoje as campanhas de *t’shuva* trazem judeus secularizados de volta à observância rigorosa e ao que alguns chamam de “yiddishkeit” (modo ortodoxo judaico de viver), e o atendimento às necessidades religiosas e sociais dos que “retornaram” é característica padrão da organização ultra-ortodoxa. Mencionamos a etnografia de Stadler (Stadler 2009) em que influências externas geram uma reação positiva, até criativa, lado-a-lado com a posição “refusenik” padrão da liderança, mas mesmo seus entrevistados em nenhum momento consideraram o afrouxamento das normas de casamento.

Se tais conjunturas e estratégias tenderam a tornar a vida e as instituições ultra-ortodoxas mais “acessíveis”, outras foram de tipo muito mais introspectivo e fechado, afetando a educação, o

desenvolvimento imobiliário – criação de quase-enclaves no Brooklin, no norte no estado de Nova York (New Square, Monsey) e em Israel – o casamento e a reprodução. Este elemento interno delinea e amplia as fronteiras entre distintas seitas ou comunidades *haredim*, entre o mundo *haredi* e outros grupos judaicos, e entre *haredim* em geral e o resto da sociedade. Falar de fronteiras é outra maneira de falar de marcadores de identidade, mas sem a imprecisão de conotações psicológicas, emocionais e imaginárias de identidade: fronteiras denotam simplesmente “meios de separação”, na esfera institucional, em gestos e atuações rituais, ao longo do tempo (os ritmos da vida diária, desde levantar-se pela manhã até ir dormir à noite – “quando levantardes e quando deitardes”) e espaço – “nos umbrais de vossas casas e em vossos portões” (cf. Deuteronômio 6, 8-9), em restrições dietéticas, e em regras de parentesco e casamento, apenas a título exemplificativo.

O fortalecimento ou alargamento das fronteiras, contudo, não ocorre em padrões consistentes ou piramidais. A imagem de uma “cama de gato” é mais apropriada do que círculos concêntricos ou recipientes impermeáveis. Fronteiras, obviamente, são decretadas em geral por autoridades de diversos tipos, mas também se proliferam por meio de mecanismos informais e desarticulados. É possível que alguns ambientes favoreçam a formação de fronteiras em cascata, como se fosse fora de controle. No caso *haredi*, observa-se como as fronteiras propagaram-se e dilataram-se nas últimas gerações. Mesmo assim, tal alargamento não impediu cortes transversais. Nesse sentido, campanhas de *t’shuva* de muito êxito entre os *sefaradim* de Israel – e entre *sefaradim* de todo mundo, como no México e no Panamá – integrou-os ao grupo no que tange ao estudo, à indumentária masculina característica, a uma cultura de grande incentivo à natalidade – contudo, os *haredim ashkenazim* ainda raramente aceitamos como pretendentes, e tampouco foi abolido o *numerus clausus* que restringe o acesso de *sefaradim* a suas escolas e *yeshivot* – duas esferas relacionadas, como veremos.

Assim, embora o casamento tenha um papel fundamental na definição de fronteiras, tais fronteiras podem ser ulteriormente detalhadas em subdivisões e divisões transversais traçadas por outras instituições: filiações políticas podem dividir *chassidim* uns dos outros ou eles dos lituanos, a organização escolar ou habitacional pode aproximar diferentes seitas ou afastá-las. Por outro lado, veremos que o casamento é de fundamental importância a instituições da vida *haredi* e da manutenção de seu poder e prestígio.

## Casamento e crescimento demográfico

Um mistério envolve a explicação para as altíssimas taxas de natalidade de casais *haredim*. De acordo com Berman (2000) a taxa de natalidade total dos *haredim* em Israel no período 1980-1982 foi de 6,5, enquanto a da população em geral foi de 3,0; em 1995-1996 a taxa elevou-se a 7,6, enquanto a da população geral caiu para 2,7. Estatísticas recentes seguem a mesma tendência. Como o casamento, com o qual tem obviamente uma estreita relação, este tema é muito frequente em conversas com *haredim*, embora seja tão claramente omitido na literatura acadêmica que se poderia pensar que antropólogos e sociólogos ficam simplesmente perplexos com ele. Trata-se um assunto que não é objeto de declarações públicas ou pronunciamentos específicos de lideranças rabínicas com a exceção de referências elogiosas a famílias numerosas, genericamente. É um modelo difícil de ser explicado de forma convincente apenas com recurso às regras oficiais ou a textos rabínicos, embora mulheres e homens com frequência consultem em particular rabinos sobre a questão, e soubemos de mulheres consultando rabinos e pedindo “permissão” para parar de engravidar por um tempo, por motivo de saúde ou mesmo exaustão, sendo que, nos casos a nós relatados, apenas uma folga de alguns meses foi concedida. A reprodução humana é simplesmente pessoal demais e íntima demais, difícil demais de ser controlada, logo demanda explicações que venham de “baixo” em termos de dinâmica social cotidiana bem como em termos de instruções provenientes de líderes comunitários. O conhecido mandamento divino do sexto dia da criação – “frutifiquem e multipliquem-se” (Gênesis 1,28) – é vago demais para explicar qualquer coisa.

A infertilidade é causa de divórcio nos tribunais rabínicos, e ficou evidente de nossas entrevistas que se uma mulher casa e não engravida logo em seguida, começam os cochichos. Uma mulher de origem italiana cujo marido é de uma família de Aleppo, tendo passado 50 anos entre *haredim* e vivido como tal, afirmou seguramente que “nenhuma forma de contracepção é permitida, a não ser por motivos de saúde”, embora tenhamos ouvido que há casos de mulheres que continuam a engravidar apesar de recomendação médica em sentido contrário. Do mesmo modo, o aborto é permitido apenas por razões médicas e é proibido depois de 40 dias de gravidez. Destas afirmativas pode-se concluir que a questão não é uma oposição por princípio à interferência na geração de vida, como na *Humanae Vitae*, mas uma

estratégia de aumento da natalidade. Constata-se também que os tais motivos de saúde devem ser referendados por alguma autoridade, embora haja a possibilidade de pedir uma “segunda opinião”: um estudioso com conhecimento do tema alegou simplesmente que ninguém segura uma mulher *haredi* que queira limitar sua prole, pois acabam achando um subterfúgio, uma recomendação médica ou mesmo fazem uma doação particularmente generosa (a corrupção rabínica era assunto controverso nos séculos XVIII e XIX (Katz 1961, p.228)). Em primeiro lugar a questão é meramente ter um filho, mas a pressão continua até que se consiga um número respeitável de filhos. Entrevistamos diversos avós na casa dos sessenta anos cujos filhos todos já haviam casado e tinham seus próprios filhos – em um caso, um casal na casa dos sessenta anos tinha 14 filhos, todos já casados, com idades de 22 a 44 anos, e 100 netos.

Embora tenham realmente poder, no controle da admissão a *yeshivot* e outros centros de estudo, no acesso a fundos caritativos, e também influência moral através de seu prestígio pessoal, rabinos não parecem ter meios de impor esta política de incentivo à natalidade, sobretudo à luz da opção pela “segunda opinião”: não soubemos, por exemplo, de bolsas de estudos para crianças de famílias numerosas. Sabidamente o Estado israelense paga um subsídio por filho cujo valor aumenta após o quinto filho, e frequentemente ecoam entre israelenses seculares palavras ríspidas sobre o conseqüente encorajamento a famílias numerosas pelo Estado, embora na falta de um estudo que demonstre a relação de causa e efeito é difícil acreditar que os subsídios sejam proporcionais aos ônus de criar filhos – o que seria uma condição para o argumento do incentivo prosperar. O padrão de vida das famílias *haredim*, pelo menos pelo critério convencional, não é alto, como mostra um estudo sobre os judeus na Grã-Bretanha baseado no Censo de 2001 (Graham et al. 2007), segundo o qual, comparando-se com a população judaica em geral, as regiões em que eles se concentram densamente apresentam níveis de formação e participação na força de trabalho muito baixos. Em Hackney e Salford (centros de ultra-ortodoxia) respectivamente 43,5% e 26,5% dos judeus com idade de 16 a 24 anos não tinha qualificações e o percentual de não-participação na força de trabalho era extremamente alto – 47% e 37,7%. Em Israel, o Banco de Israel mostrou em 2005 e 2006 que 57% dos ultra-ortodoxos viviam abaixo da linha de pobreza em 2004 e 63% em 2005; surpreendentemente, enquanto estes percentuais aumentaram para os *haredim*, a média

nacional melhorou substancialmente, caindo de 42% para 25%. A taxa de ocupação também produziu extremos, como vimos (Banco de Israel 2005, p. 309; 2006, p. 323).

Ainda que os benefícios estatais sejam generosos, eles não poderiam evitar que tais indicadores resultassem em séria desintegração social, a não ser que houvesse outras fontes de apoio institucional para famílias numerosas; este apoio é tão relevante que deveríamos nos perguntar se os padrões convencionais de aferição de renda não exageram o nível de pobreza entre os *haredim*. Nosso trabalho em Israel revelou, por exemplo, a importância das cooperativas de crédito – conhecidas como *guemachim* (acrônimo do hebraico *guemilut chassadim* – atos de bondade). Aparentemente existem em grande número e atuam em uma ampla gama de áreas de especialização. Muitas emprestam dinheiro sem juros para aqueles que contribuíram com a entidade, especialmente para a aquisição de imóveis, embora também recebam doações como ato de caridade de pessoas que não precisam pegar emprestado; outras ainda operam cooperativas de consumo vendendo mercadorias a preços muito vantajosos. Além disso, *guemachim* podem oferecer itens indispensáveis tais como brinquedos, louça e talheres para rituais de passagem, utensílios domésticos, vestidos de noiva, etc. A lista é bem longa. Tais cooperativas estão difundidas na sociedade israelense, mas entre *haredim*, como ouvimos com frequência em nossas entrevistas, elas formam parte de uma vasta rede de instituições cujo propósito específico é amparar o casamento.

O grau de conformidade social que prevalece no mundo *haredi* é resultado da combinação de fatores institucionais, do exercício do poder, e também de uma interação social intensa entre indivíduos que parece fortalecer e multiplicar normas restritivas. No intuito de focar mais cuidadosamente em tal fenômeno, o restante deste artigo é dedicado a um modelo de casamento judaico que reúne um conjunto denso de regras e práticas que se desenvolveram, a nosso ver, de “baixo”, com aprovação rabínica, mas com relativamente pouca iniciativa rabínica.

### Casamento e shidduch

Uma história que nos foi contada pelo administrador de um asilo pertencente aos *chassidim* de Belz relata como o primeiro *Admor*<sup>4</sup> de Belz era um homem muito erudito que ganhava

o sustento como funcionário de uma casa de banhos e não queria aceitar nenhuma posição de liderança, até que sua esposa levou-o a um sábio que lhe disse que se ele continuasse na casa de banhos não seria capaz de encontrar pretendentes de “nível espiritual adequado” para seus filhos. Fora a alusão à prioridade de achar um bom pretendente para os filhos, o emprego da expressão “nível espiritual” é importante: com frequência nossos interlocutores referiam-se não a ambições financeiras ou questões de status social, mas às qualidades pessoais dos pretendentes. Em um manual intitulado *Binyan adei ad* (“Construção para sempre”) publicado em Jerusalém e escrito para estudantes de *yeshiva* e suas noivas, dois conceitos são enfatizados: *midote a’tama*. *Midot* são características pessoais e *a’tama* refere-se à combinação e à união entre duas pessoas. O autor também distingue entre a compatibilidade que nasce de vivências comuns de duas pessoas daquela originada de suas *midot*. Este foco na personalidade não é apenas uma questão de conselho em um manual: a ansiedade que o casamento provoca coloca os jovens em algo como uma vigilância constante, vinda não de uma única fonte mas todos em seu círculo social e além. Em um meio onde famílias tem uma média de mais de 6 filhos, dos quais se espera que casem até a idade de no máximo 22 para moças e 24 para rapazes, trata-se de questão urgente, pois o casamento deveria ocorrer na ordem de nascimento dos filhos. Há assim uma pressão permanente para fazer a fila andar e dar vez ao próximo. Entre os *chassidim* a idade esperada de casar-se é ainda menor e a pressão correspondente maior. Colegas de escola, irmãos e irmãs, primos, tias, mães, pais e avós estão constantemente buscando pretendentes não apenas em interesse próprio, mas, também, para que outros tenham sua chance, embora entre os *chassidim* os pais participem mais do que entre os lituanos. Uma família numerosa, portanto, significa limitações diversas – materiais, mesmo – às escolhas e estratégias do indivíduo. Muitos destes fatores materiais fazem realmente a diferença: a pressão para casar-se até determinada idade, a pressão para casar-se em ordem de idade, o número de pessoas na família e no meio imediato em que se seleciona o pretendente para si ou para outros, as implicações de ações de terceiros nas perspectivas próprias de casamento – por exemplo, se uma irmã mais velha desfaz o noivado ou se divorcia, ou se um irmão ou irmã deixou o modo de vida ultra-ortodoxo.

O caráter de uma pessoa, seu modo de portar-se, vestir-se, mesmo sua aparência física, tudo está sob

vigilância oriunda de uma miríade de fontes. A reputação de um jovem em sua *yeshiva* recebe um peso considerável, e não apenas por razões morais: pedidos dos pais para que a outra parte contribua com uma alta quantia para ajudar o jovem casal pode se justificar não na necessidade econômica, mas na excelência acadêmica do jovem como estudante de *Torah*. O diretor de um seminário inglês para moças de 16 a 18 anos nos garantiu<sup>5</sup> que se “antes” – há não muito tempo – questões materiais eram muito importantes na escolha de um pretendente, hoje o marido ideal para suas alunas é “um bom estudante de *Torah* ou um erudito – e isso conta mais que sua condição financeira” – ou, podemos acrescentar, que o potencial encargo financeiro para os pais ou o ônus que a mulher terá de suportar como provedora enquanto o marido se dedica ao estudo. Tão marcante é esta preferência que “se jovens deixam a *yeshiva* antes de casar-se e vão trabalhar encontrarão muito poucas moças que os levarão em conta, ainda que sejam religiosos (...) porque estão fora do mundo da *yeshiva*”. Isto dá poder aos diretores das *yeshivot* ao serem consultados sobre quais dos seus alunos são os mais promissores, o que também tem repercussões para os pais e irmãos já que não há notas como nas escolas seculares. Se durante as negociações para o casamento os pais do jovem talentoso forem muito gananciosos ao pedir à outra parte uma contribuição desproporcional para a manutenção do casal, provavelmente estarão tentando economizar nesta vez porque têm outros filhos, não tão excepcionais, o que os sujeita igualmente à pressão. Deve-se recordar ainda que embora estas exigências possam parecer duras, trata-se de um sistema em que no final das contas quase todos acabam casando – ou deixando-o.

Nos casos em que a pressão da família ou de seus pares não foi suficiente, as moças no seminário de Manchester também recebem instruções detalhadas sobre a procura de um pretendente, e os elementos que devem ser observados para se construir um casamento de sucesso. De acordo com a mesma fonte, elas também recebem aulas sobre a preparação para o casamento e são encorajadas a discutirem questões tais quais “como se decide casar ou não com uma pessoa?”, a que ponto você deve fazer o que outras pessoas decidem para você, em que medida você diz “a vida é minha e, portanto, a orientação de meus pais é apenas orientação, mas eu tenho de viver com esta pessoa”. “É o rapaz em si que realmente interessa, não seus pais”; por outro lado, lembrou o rabino,

“o contexto pessoal com frequência diz muito sobre o quão compatível os jovens podem ser”.

O envolvimento dos diretores de *yeshiva* pode ir além. Em dezembro de 2004, em Jerusalém, tivemos uma longa conversa em uma enorme *yeshiva* (*Yekiri Yerushalaim*) com a pessoa responsável pelo bem-estar dos estudantes (*mashgiach* – o equivalente britânico seria um tutor sênior), e ele nos fez um longo relato sobre seu envolvimento na procura de pretendentes para seus alunos. A *yeshiva* ocupava um prédio novo e prodigamente bem mobiliado, e recebia quase que exclusivamente apenas alunos *sefaradim*, mas não ensinava a cultura *sefaradi*. Em vez disso, era fiel à tradição lituana de estudo da *Torah*, mantendo, contudo, o estilo *sefaradi* nos serviços religiosos<sup>6</sup>. O diretor de uma prestigiosa *yeshiva* tunisina em B’nei Brak também nos disse que mantinha contatos regulares com um seminário para meninas para tratar questões de casamento. Encontramos indícios de práticas similares em centros de estudo que atraem exclusivamente *sefaradim* que se tornam religiosos, indivíduos que, por virem de um contexto não-*haredi*, não dispõem de redes sociais que os permitam encontrar uma esposa adequada, e que nos afirmaram tê-la encontrado através de sua *yeshiva*. No entanto, o papel do tutor da *yeshiva* tem seus limites: nosso informante nos disse que se por um lado ele excluía os pais durante o processo até que os jovens, após uma série de encontros programados cuidadosamente, estivessem preparados para assumir um compromisso firme, nesse ponto os pais poderiam vetar um noivado ou impor condições – afinal eles pagarão a cerimônia e sustentarão o novo casal, para dizer o mínimo.

Por trabalhar em uma instituição de prestígio, sobretudo nos círculos *sefaradim*, o tutor da *Yekiri Yerushalayim* recebe um grande número de pedidos em nome de pretendentes a noivas e tem larga experiência em supervisionar a formação de casais. O depoimento mencionou pouco a questão das credenciais acadêmicas que eram tão importantes para as alunas do seminário inglês e citadas frequentemente em Israel. Ele nos explicou que investigava com cuidado a vida das moças em questão – suas famílias, amigos, professores, vizinhança. Ele afirmou não acreditar no que pais ou até professores dizem, pois têm tendência a exagerar (um guia de casamento para alunos de *yeshiva* publicado em Jerusalém também aconselha a não confiar em professores – mas incentiva a consulta a tutores de *yeshiva*). Uma vez que tenha reunido informação suficiente, obtida

de maneira que não ficou clara, ele faz contato com um aluno e os primeiros passos têm início. É possível que ocorra ou não o noivado, mas em caso positivo o tutor prepara os jovens para o casamento, iniciando-os em aspectos práticos, que vão de sexo e psicologia a administração doméstica. Ele lhes conta que “o mundo feminino é cheio de emoções”, bem diferente do “mundo racional, centrado em textos” ao qual os rapazes estão acostumados. Ele usou uma expressão que ouvimos frequentemente – o conflito entre o “cognitivo” e o “afetivo”: ao escolher uma noiva ou noivo é importante não permitir que o lado emocional domine – o “racional” também é muito importante. Ele coloca de outra forma; “se tudo se encaixa racionalmente, é porque Deus quis assim, logo um esforço extra é necessário”. No entanto, ele não despreza o irracional, apresentando-o de uma forma que poderia soar surpreendente, através da citação de uma frase famosa do Rav Shach, por muito tempo líder lituano extremamente poderoso em Israel: “é proibido completar um *shidduch* antes que o casal tenha andado junto”. Esta pode ser uma representação metafórica da clássica proibição talmúdica de casamento entre pessoas que nunca se encontraram<sup>7</sup>, mas o *meshuguiach* foi além, enfatizando “como seus corpos funcionam juntos – caminhar relaxa e é mais tranquilo, e (...) a caminhada leva à química”. Na comunidade chassídica (da qual o Shach definitivamente não era parte), em que os pais têm um papel mais proativo, senão dominante, tal declaração provavelmente seria censurada com rigor. No entanto, há evidências de que no passado a regra talmúdica pode ter sido ignorada com frequência. Freeze (2002, p. 14) afirma categoricamente que na Rússia do século XIX acontecia de noivos não se encontrarem antes do casamento, e a Comissão Rabínica da Rússia respondeu a uma sindicância do governo dizendo que se um pai não podia coagir um filho seu a casar, “ele poderia prometer filhas menores a quem lhe aprovesse” (ibid., p. 15). No entanto, o autor afirma que na verdade os também podiam ser coagidos, e eventualmente refugiavam-se em uma *yeshiva* para escapar de um casamento não desejado!

Esta descrição do papel das *yeshivot* e dos tutores ilustra a convergência de pressões e interesses de cima e de baixo na adaptação dos processos de casamento para redefinir as fronteiras da etnicidade. Rapazes e moças *sefaradim* e suas famílias que levam uma vida *haredi*, mas que estão fora das redes sociais dos *ashkenazim*, sem chance de casarem-se com membros de famílias *ashkenazim*, buscam a orientação dos tutores de

*yeshiva*, e assim eventualmente o papel dos tutores será institucionalizado, garantindo a demanda contínua pela educação na *yeshiva* e a persistência da divisão entre *sefaradim* e *ashkenazim*.

O sistema de educação religiosa *ashkenazi* também se beneficia do sistema de casamento em virtude da importância dada pelas moças (mais do que por seus pais, aparentemente) ao casamento com alunos de excelência em *Torah*. Mas nossas entrevistas não indicaram que nas *yeshivot* de *ashkenazim* os tutores envolviam-se propriamente no processo de casamento: a sociedade ultra-ortodoxa *ashkenazi* tem um arraigado sistema de casamento, que se tornou um baluarte para as *yeshivot*.

### Equilibrando vantagens e o valor da informação

O *shidduch* é encarado popularmente como um negócio. Confirmando tal fato, a parte do Shulchan Aruch que trata de família remete à parte que versa sobre leis de negócio e comércio, quando o assunto é casamento<sup>8</sup>. Não se trata apenas disso, poderíamos dizer, mas teríamos de concordar que, como em um negócio, as partes estão sedentas por informação. Abordaremos agora com atenção o tema da informação. Um funcionário público municipal de Zichron Yaacov, no norte de Israel, ligados a várias comunidades *haredim*, descreveram-nos em maio de 2005 como “muitas questões são levantadas – aparência, cheiro, roupas (...) coisas pequenas”. “As investigações”, disse ele, “são piores que as do FBI!... Começam com doenças na família, passam para o histórico familiar, as características do pretendente, e enfim a situação econômica”. A mulher italiana mencionada acima utilizou a mesma comparação: as pesquisas<sup>9</sup> são “como uma investigação policial”. Os *chassidim* são particularmente rigorosos – o que se coaduna com a alta prioridade que dão à endogamia sectária. Outras pessoas comentaram sobre a aversão a problemas de saúde mental, e o que fazer com “meninas problemáticas”: aparentemente as famílias israelenses enviam-nas a um seminário na Inglaterra (se podem pagar por isso). Uma agente de seguros de Jerusalém disse-nos que uma de suas filhas casou-se com um rapaz que tinha uma irmã mais velha solteira de 26 anos. Tal era ônus desta “*old maid*” (expressão irônica da entrevistada, em inglês) que quando ela disse que não queria gastar muito dinheiro na celebração do casamento (responsabilidade dos pais da noiva, normalmente), o pai do noivo preferiu pagar ele mesmo pela festa, mas discretamente: sua suposição era a de se deixasse o rapaz “pular” sua

irmã mais velha na ordem de casamento sem uma celebração respeitável, as pessoas poderiam começar a comentar, dizendo que ele havia mantido o casamento simples para não envergonhar a irmã mais velha. Ao mesmo tempo, ele não queria envergonhar a mãe da noiva ao deixar que outros soubessem que ele estava pagando pela festa<sup>10</sup> (a irmã mais velha eventualmente casou-se cinco anos depois; nas palavras de nossa entrevistada, “ela não transigiria” – isto é, ela não casaria apenas para casar-se). Mas sabemos de outros casos em que mulheres exigentes ou indecisas ficaram solteiras, inclusive, em um caso, depois que pais “desesperados” permitiram-na ingressar na universidade. Nossa entrevistada também nos explicou como tais coisas afetam a margem de manobra para irmãos ou mesmo outros parentes, utilizando expressões tais como “gastar o nome” de uma possível pretendente. Outros “fatores negativos” incluem mesmo a mais breve menção de que alguém aceitaria casar um de seus filhos com um *sefaradi*! Casamentos mistos deste tipo são muito raros no mundo *harediashkenazi*, e ocasionalmente dão motivo a piadas sem graça.

A lista de pontos positivos e negativos não tem fim: um homem acima do peso pode ser uma desvantagem, mas não se ele for um bom aluno. Uma pessoa que já tenha desfeito um noivado pode inspirar menos confiança do que outros, e assim vai. É importante lembrar que o propósito do sistema é permitir que os jovens casem-se, e não impedi-los de casar, assim todas essas considerações são relativas entre si e em relação às preferências e aptidões do pretendente. Mesmo assim, a divisão *sefaradi-ashkenazi* permanece profunda: ouvimos histórias suficientes a ponto de nos convencer que um casal misto encontraria dificuldades se quisessem viver em um bairro *harediashkenazi*, frequentar escolas de *ashkenazim* eventualmente casar seus filhos com *ashkenazim*. Entre israelenses seculares, ao contrário, casamentos deste tipo não são nada raros.

O casamenteiro (*shadchan*, pl. *shadchanim*) permite que informação e sua avaliação circulem sem ofender suscetibilidades pessoais – embora suscetibilidades não pareçam receber qualquer tratamento delicado quando se trata da divisão *ashkenazi-sefaradi*. Por outro lado suscetibilidades são protegidas pela convenção que dita que quando uma proposta é recusada, os motivos não são nem pedidos nem oferecidos. O casamenteiro, tendo construído uma rede de relacionamentos sem a qual ela – ou ele, algumas vezes – não

poderia trabalhar, presumivelmente pode obter informação mais rapidamente que os próprios interessados, poupando tempo em situações nas quais as pessoas estão geralmente com pressa para chegar a um acordo. O casamenteiro é tema de inumeráveis piadas e fábulas no folclore judaico, mas é uma figura que permite a famílias e pretendentes reunir informações valiosas sem comprometer-se, sendo supostamente a discrição em pessoa. Casamenteiros que encontramos em Londres e Israel mantêm cadernos com endereços de todo o mundo. Há pessoas que aparentemente ocupam-se integralmente disso, quase como uma profissão, enquanto outros o fazem apenas ocasionalmente, e muitos parecem apenas ter tido uma boa ideia para ajudar um amigo ou conhecido. Pode até tratar-se de um papel necessário, mas não é necessariamente o mais admirado: piadas sobre casamenteiros são numerosas<sup>11</sup>. Em qualquer caso, alguém tem de ser pago: se um de nossos entrevistados taxou-o de “o dinheiro mais *kosher*”, este é provavelmente encarado mais como um costume do que como o pagamento por um serviço. Não descobrimos nenhuma regra sobre a quantia envolvida, mas se um casamento não dá certo, a primeira pergunta é “você pagou ao *shadchan*?” Os relatos que ouvimos conferem um papel crucial, mas não exclusivo, ao casamenteiro: a maioria inclui muita gente, além dos próprios pretendentes. Irmãos e irmãs, cunhados, primos, tios e tias, colegas de escola e parentes, todos têm ideais e propostas, logo o termo “casamento arranjado” não é muito exato, especialmente entre lituanos. Para os *chassidim*, entre os quais o papel dos pais é mais ativo, o termo encaixa-se melhor. Embora o modelo preveja que os pais tenham de chegar a um acordo sobre aspectos financeiros – ponto em que o casamenteiro, independente, é particularmente útil – o processo deveria ser descrito como “combinado” do que “arranjado” de modo a considerar a multiplicidade de pressões com as quais se deve lidar, e as negociações que podem ocorrer. Outros mecanismos institucionais surgiram como para responder a novas necessidades, como o registro internacional de tipos sanguíneos, que permite a pessoas descobrir se um pretendente pode trazer o risco de geração de filhos com a temível doença degenerativa de Tay-Sachs – doença praticamente exclusiva de judeus de origem europeia. Por uma taxa de \$ 200 os jovens obtêm um código numérico e com ele podem verificar sua compatibilidade (a incompatibilidade comporta um alto risco). Outra inovação é a disponibilidade de pessoas que podem “treinar” jovens antes do casamento, ensinando-lhes sobre sexo e relações pessoais no casamento – algo necessário em razão da

segregação sexual extrema em que vivem os jovens e a proibição do conhecimento do sexo. Informantes no Reino Unido e em Israel mencionaram isto e acrescentaram que há possibilidade de que o serviço deva ser pago – mas de qualquer modo o importante, novamente, é evitar um potencial embaraço. Entrevistados mencionaram também problemas causados pela inocência dos jovens casais em termos sexuais – embora outros tenham dito que a atmosfera repressiva das *yeshivot* acentua a lascívia e incentiva o mercado de vídeos pornográficos etc. (autoridades *haredim* proibem o acesso à Internet ou, percebendo a impossibilidade de uma proibição completa e as óbvias vantagens para a promoção de muitos de seus objetivos, tomam medidas enérgicas para cuidar de sua introdução).

### Um modelo de mercado?

A metáfora do mercado realmente encontra muita base em nosso estudo, como alguns dos depoimentos acima indicam, mas trata-se apenas de uma metáfora, e não uma análise. Vejamos agora os aspectos financeiros do *shidduch* entre os *haredimashkenazim*.

Muitas características distintivas moldam a economia de uma união. Primeiramente, espera-se que o novo casal estabeleça um lar próprio: diferentemente do *kest* na Rússia do século XIX, é incomum que os recém-casados vivam sob o mesmo teto que seus sogros, e em Israel, onde há pouca oferta de imóveis para aluguel, diz-se ser quase obrigatório que se mudem para uma casa ou mais comumente um apartamento próprio. Mais uma vez, as instituições vêm em socorro: Israel conta com muitos bairros novos, não raramente em territórios ocupados, construídos especificamente para *haredim*, onde autoridades rabínicas locais decidem quem pode comprar. Os pais devem dar um jeito de providenciar isto, pagando as prestações de uma hipoteca, por exemplo, o que pode leva-los a ter de contratar um empréstimo de longo prazo com um banco, *guemach* ou indivíduo.

Não há mais a convenção segundo a qual os pais da noiva devem oferecer um dote: a contribuição de cada família depende de negociação. Casamentos costumam ser sofisticados, e todos os convidados levam presentes, normalmente dinheiro. Mesmo pessoas pobres contribuem. Já no século XIX e sem dúvida antes disso as comunidades judaicas do leste europeu mantinham fundos especialmente voltados a permitir que pessoas pobres se casassem e isto

existe até hoje. Katz (1961, p. 151) menciona a “obrigação de ajudar parentes pobres a se casarem”, enquanto Freeze (2002, p. 31) fala de instituições caritativas que ajudavam com dotes famílias pobres na Rússia do século XIX. Mas ela também observa que estas instituições requeriam muitas garantias por escrito – sinal da arraigada tradição judaica de administração formal e proteção contra fraudes à qual retornaremos ao final deste artigo.

Mercados são um mecanismo para lidar com a incerteza e seus agentes precisam de informação. Barganhar permite que muitas questões sejam trazidas à luz. A figura do casamenteiro permite que uma negociação aconteça, em certa medida, reduzindo a incerteza e tornando o risco mais transparente, facilitando também o fluxo de informação. Relatos de um diretor de uma *yeshiva* darão uma ideia da potencialidade de ganhos do jovem como professor ou rabino; inquirições no círculo social revelarão doenças hereditárias ou problemas mentais. De modo especial os pais reunirão informação, algumas vezes de forma muito intensa, por meio de redes sociais, chegando inclusive a conseguir que os movimentos de um indivíduo e seus contatos sociais sejam monitorados. Mas, no final, há grandes incertezas e muito risco de informações falsas. A descoberta de que alguém fez declarações falsas no contrato de casamento ou em seu contexto é motivo muito claro para divórcio. Em tese, nestas circunstâncias o divórcio não contaria como fator negativo em futuras negociações de casamento.

Por causa do alto número de pessoas tentando casar-se e outras questões mencionadas relacionadas ao tamanho das famílias, tais negociações não podem ocorrer com tanta tranquilidade. Os pais estão sob pressão se têm muitos outros filhos em idade de casar-se ou mais novos; os próprios jovens estão sob pressão dos pais (se estes aceitam uma proposta), de seus tutores (defendendo uma proposta específica com base em seu atrativo “racional”), e de seus irmãos e irmãs mais novos, atrás deles na fila. Todos, em resumo, encontram-se em um determinado ponto de um ciclo doméstico e suas interações são controladas por este fato. Portanto nem o cortejo nem as negociações podem demorar muito, e os jovens se sentem coagidos de dois lados: se rejeitam muitas propostas correm o risco de não receber mais nenhuma de pretendentes válidos, por outro lado não podem prolongar um único cortejo por muito tempo ainda que com o objetivo

de conhecer melhor o outro, por razões de decoro e também porque encontrando estão conhecendo um pretendente esta pessoa está “fora do mercado”. Obviamente é proibido cortejar mais de uma pessoa simultaneamente. Assim, a pressão do tempo é responsável em boa parte pela franca caça a informações – informações estas que em outros contextos atuais surgiram durante uma longa relação pré-marital.

A alta natalidade em si justifica a pressão para casar-se e “descasar-se” e outras características desta sociedade que podem ser de origem muito mais recente do que se poderia pensar. Por mais filhos que alguém consiga criar enquanto crianças, grupos grandes são difíceis de controlar durante a adolescência, mais ainda quando amadurecem. *Haredim* não são particularmente ricos, logo uma casa cheia de jovens de ambos os sexos já constitui em si uma fonte de pressão. A situação ficaria caótica. Desse modo, os rapazes são enviados a uma *yeshiva* em tempo integral, se há recursos para tal – o que é sempre um problema – já aos 14 anos. Na Inglaterra, as meninas são enviadas para seminários e em seguida passam um ano em Israel (permanecendo normalmente como imigrantes) após os 16 anos, mas em Israel raramente as meninas são enviadas para internatos. E assim a pressão continua para mandar meninos e meninas para a próxima fase do ciclo.

Por detrás de muitos destes fatores de equilíbrio está uma preocupação com a pureza da linhagem. A sociedade *harediashkenazi* valoriza bastante saber quem a pessoa é, o que no seu linguajar significa sua ancestralidade. Um informante, *chassid* de Gur com extensa atividade comercial, explicou inclusive que a endogamia tem mais a ver com conhecer com que se está lidando do que ter costumes similares. Daí as restrições rigorosas, ou mesmo proibições, de contatos não supervisionados entre sexos opostos, o que poderia levar a uma intimidade crescente e ao nascimento de crianças sem um pai conhecido. Onde também a relutância em permitir que judeus que se tornaram religiosos casem-se com membros de famílias de linhagem antiga conhecida ou de alto status: além da dúvida sobre o rigor de suas práticas, se “realmente” abandonaram o estilo secular e moderno, há a expressão conhecida: “nunca se sabe de onde eles vêm...”. A linhagem é de fato uma questão importante. E novos religiosos não contam com nenhuma, embora exceções sejam feitas para celebridades. Aliás, não se trata de exceções, mas de mais exemplos de como

fatores distintos são equilibrados, com o status de celebridade funcionando às vezes como trunfo. Em outro caso, encontramos uma família de B’nei Brak conhecida amplamente em função de sua talentosíssima filha. Esta moça tinha vinte e tantos anos quando a visitamos, participava de produções em escolas primárias e, em suas próprias palavras, tinha “saído” com “centenas” de rapazes – na verdade ela queria apenas dizer que tinha se encontrado com eles. Eventualmente ela se casou com um novo religioso de Nova York – que aparentemente tinha como contrapeso a qualidade de ser bastante rico.

Na hora de equilibrar os fatores, a religiosidade também conta. É aparentemente aceito hoje em dia que o grau de observância religiosa do casal e o a regra de indumentária que irão seguir também são discutidos com antecedência. Em gerações passadas, o histórico de uma pessoa talvez fosse indício suficiente dos costumes que seguiriam, mas hoje em dia a linhagem é ainda considerada uma qualidade que, em diversos graus, diz respeito a todos, algo conhecido como *yichus*. Em nossas entrevistas nunca ficou claro se este termo se referia à riqueza e ao status social da linhagem de um indivíduo, ou se ao número de eruditos que se encontram entre seus ancestrais. Dynner (2006) mostra que entre os *chassidim* mesmo no século XVIII o termo poderia ter tanto uma quanto outra acepção, e que havia um entendimento comum de que poderia ser interpretado de qualquer uma das formas, dependendo das circunstâncias. Freeze (2002, p. 25) menciona o Talmud (Kiddushin, 41a): “Um homem deve vender todos os seus bens para que possa desposar a filha de um erudito”, mas sua pesquisa levou-a a conclusão de que “o ideal de um noivo estudioso apenas ocasionalmente suplanta o status social” (ibid., p. 62). A linhagem também pode ser objeto de uma interpretação generosa. No interesse da continuidade institucional. Líderes chassídicos, indivíduos venerados como santos no século XVIII, planejavam sua sucessão considerando seus discípulos mais brilhantes suficientemente próximos para considerá-los praticamente familiares, portanto capazes de herdar seu cargo (Dynner 2006). E assim podiam evitar os caprichos da genética, por exemplo, casando uma filha com um potencial sucessor.

Mesmo quando problemas de sucessão dinástica ou institucional não surgem, a necessidade de descobrir sobre o *yichus* e – por outro “lado” – anuncia-lo, é palpável. Os convites de casamento trazem listas complexas de ancestrais ilustres do

noivo e da noiva, sejam eles rabinos ou outras figuras. A informação alimenta a reputação, influenciando as perspectivas de casamento de irmãos e irmãs.

No final, portanto, todos, com poucas exceções, acabam se casando, se possível com pouca idade (21-22 para mulheres, 24 para homens, via de regra). Se as pessoas barganhassem demais, não se chegaria a tal resultado. As negociações são concluídas com ajuda da multiplicidade de fatores a serem considerados e, portanto, pela necessidade de equilibrar os custos e benefícios de qualquer proposta. Assim, a longa lista de fatores aparentemente restritivos que pesam em uma decisão é, ao mesmo tempo, uma fonte de flexibilidade.

### Cortejo

As regras do cortejo fizeram algumas concessões às pressões ou seduções da sociedade permissiva, o que pode ser interpretado como uma adaptação perspicaz inspirada por decisões da liderança ou uma acomodação incremental e controlada ao inevitável. Entre os lituanos que, embora tendam a casar dentro de seu numeroso grupo, não fazem parte de seita endogâmica e nem tem um único, muito menos dinástico, líder, os jovens podem encontrar-se e discutir seu futuro sob certas condições: os encontros devem ocorrer em um lugar público – o lobby de um hotel ou um parque são normalmente mencionados<sup>12</sup> – e são limitados em número. Violar esta regras é arriscar-se a não receber propostas no futuro, ou pelo menos não recebe-las de pretendentes desejáveis. Estas “concessões” que alguns entrevistados descreveram como influência inevitável da vida moderna, são feitas com cuidado, mas devem ser mencionadas de modo a evidenciar que o impulso à austeridade, embora poderoso, tem limites. Embora os *chassidim* de Gur, que constituíram a maior parte de nossos informantes chassídicos, aparentem apoiar em certa medida o cortejo, na prática ele é apenas minimamente aceito: entre os *chassidim* de Gur, os pais têm mais controle do processo de casamento do que entre os lituanos, e os jovens têm menor margem de manobra diante da pressão dos pais para que escolham determinado marido ou esposa. De acordo com um informante, o *shidduch* é negociado antes que o casal se encontre. Depois de “talvez 20 minutos” o casal aparece e é imediatamente questionado: “você aceita?”. A pressão para que aceitem é obviamente esmagadora, mas a regra pela qual as pessoas devem se ver (não exatamente o mesmo

que “encontrar”) antes do casamento é formalmente cumprida. O papel dos tutores das *yeshivot* não foi mencionado.

### O caminho para a austeridade: a construção de instituições e o capital social

O ímpeto à austeridade, levantando barreiras ainda mais extensas entre a vida *haredi* e o meio secular, separando-os de bairros e instituições identificadas com a cada-vez-mais-combatida ortodoxia de centro – ou “moderna” – e levando também à multiplicação de diferenciações intra-*haredim*, esteve em evidência por muitas décadas, especialmente no que se refere a sexo e casamento. A separação de gêneros começa agora na escola primária e eventualmente antes; educação superior em universidades é praticamente proibida, por causa do estilo de vida dos estudantes, tanto em Israel como em Londres; aparentemente é costume hoje em dia que homens e mulheres, inclusive adolescentes, sentarem separadamente (em lados opostos da mesa) em reuniões familiares. Uma mulher da comunidade de Gur contou-nos que seu próprio genro tinha dificuldade de dirigir-se a ela diretamente, que nenhum de seus genros se dirigia diretamente a suas noras, e que na casa de uma de suas filhas homens e mulheres não dividem nem mesmo a mesma mesa. Ela mesma, contudo, dá aulas em uma escola pública religiosa, que não é ultra-ortodoxa e onde precisa interagir com homens, mas apesar desta relativa abertura ao ambiente secular seus filhos parecem ter escolhido uma vida ainda mais rigorosa, e seu marido passa várias noites no centro de estudos de *Torah*, ou *kollel*<sup>13</sup>.

A questão que se coloca é como, na ausência de uma autoridade central, e apesar da disponibilidade de uma miríade de rabinos com opiniões potencialmente diversas, determinadas tendências se enraízam enquanto outras não o fazem? Um exemplo é a extraordinariamente alta taxa de natalidade, que já discutimos. Outros incluem a indumentária padrão *haredi* para homens, que sempre usam camisa branca e terno preto ou escuro, sem gravata, ou a cobertura de cabeça para as mulheres – de perucas cobertas por chapéus a chapéus e lenços cobrindo cabeças visivelmente raspadas, dependendo do grupo ou do ambiente. A doutrina não explica estes padrões, pois embora uma passagem bíblica ou rabínica possa justificá-los, o objetivo de nossa pesquisa é a motivação que os leva a procurar tal passagem e interpretá-la de determinada maneira<sup>14</sup>. Até onde

sabemos não existe um código *haredi* de vestimenta embora haja muitos livros e panfletos oferece orientação e sempre com endossos de um rabino conhecido. Em qualquer caso, uma fonte autorizada poderia ser encontrada rapidamente para justificar o contrário, se preciso. A autoridade rabínica pode ter um papel, mas para atingir uma uniformidade tal seria necessário mais do que posições respeitáveis e domínio das fontes. Embora “atmosfera” não seja uma categoria sociológica rigorosa e tenha pouco poder explanatório, arriscaríamos dizer que nos bairros *haredim* há uma atmosfera em que nenhum rabino ousaria questionar determinados costumes e regras. Eméritos rabinos chassídicos tentaram limitar a dimensão da troca de presentes em casamentos em vista da pressão que isso representa para famílias sem condições financeiras. Observamos, por exemplo, em casamentos de Gur que a família mais próxima é convidada para o jantar formal ao passo que vizinhos e amigos chegam mais tarde apenas para aperitivos e levam presentes simbólicos. De modo inverso, o vigor do consenso popular e disseminado foi recentemente demonstrado quando o proeminente rabino lituano Eliashiv repentinamente passou um decreto banindo qualquer tipo de peruca com a fundamentação de que elas estão se tornando muito atraentes. O decreto foi ignorado e desapareceu.

No período que se seguiu à Segunda Guerra Mundial a ultra-ortodoxia viu-se forçada a coexistir com outras comunidades judaicas e não-judaicas em escala bem maior que antes: antigamente, seu centro estava em pequenas cidades e áreas urbanas relativamente autônomas do leste europeu (a observância alemã e sua coexistência com a sociedade secular era outra questão: com a emigração para outros países europeus, Estados Unidos e Israel, seus sucessores tenderiam ao estilo ultra-ortodoxo leste-europeu quase ao ponto de subordinação, algo que chocaria gerações anteriores). Assim, no intuito de preservar seu estilo de vida, os líderes tiveram de adotar estratégias que em alguma medida conflitavam umas com as outras: o recrutamento de novos membros para restabelecer suas fileiras, mas também a codificação de regras que em tempos passados eram implicitamente reconhecidas, passadas de uma geração a outra no ritmo rotineiro do dia-a-dia. Recrutar novos membros envolvia a flexibilização temporária de alguns costumes, sobretudo aqueles relacionados ao casamento (de forma a encorajar o crescimento demográfico):

casamento entre seitas e fora do universo lituano-chassídico; acesso de jovens marroquinos às *yeshivot* (mas sem permitir que se casassem com mulheres *ashkenaziot*). Vemos aqui os indícios do que veio a se tornar o movimento de *t’shuva*, embora mais tarde, sob todo tipo de influências, ele se tornou mais iluminista. Ao mesmo tempo, se queriam preservar seu estilo de vida, tinham que garantir que os novos recrutas não diluíssem seu *ethos*, e tinham de protegê-los de um ambiente dominado cada vez mais por um *ethos* secular, e, dentro do judaísmo, por correntes conservativas, liberais, reformistas, moderno-ortodoxas e obviamente sionistas, que não ajudavam ou chegavam mesmo a serem hostis. Isto requeria que a codificação não cedesse em assuntos religiosos e questões de sexualidade e estilo de vida. A codificação destacou a clareza de limites e fronteiras, austeridade – um bom exemplo sendo o esclarecimento dos limites aplicáveis aos jovens recrutas marroquinos. Ela também envolvia a legitimação de instituições educacionais e seus líderes. Aqueles que rejeitaram qualquer concessão – “na dúvida, diga não” – podem ter sido isolados em um primeiro momento, mas depois ganharam ou mantiveram seguidores suficientes para formar uma massa crítica. Seria um erro considerar esta evolução como uma consequência necessária da Shoah: era um dos muito possíveis resultados em um tempo em que instituições e filosofia do judaísmo continuavam a se diversificar em resposta a grandes mudanças na cultura, economia, política e filosofia. Provavelmente deveu-se bastante ao talento político e organizacional de líderes como aqueles que negociaram o famoso “status quo” com Ben Gurion em 1947-1948, para resgatar sua cultura e garantir para si um nicho na véspera do nascimento do novo Estado, ou como o homem que renovou a seita de Lubavitch após a Segunda Guerra Mundial, Menachem Mendel Schneerson (falecido em 1994), famoso por sua habilidade para levantar recursos e reverenciado como líder carismático, ou mesmo messiânico (Friedman 1994). Se os líderes *haredim* em Israel endureceram em questões religiosas, também demonstraram flexibilidade política quando o próprio nascimento e sobrevivência do Estado estavam em perigo, negociando com uma liderança sionista cujo *ethos* abominavam (Friedman 1995), eles inovaram ao encorajar educação formal para meninas em matérias tanto seculares como religiosas e, surpreendentemente, ao aprovar o ingresso das moças na força de trabalho, bem como a assunção, uma vez casadas, do papel de provedoras enquanto seus maridos se dedicavam

ao estudo da *Torah*. Além disso, por seu compromisso irrestrito com a educação *haredi*, o novo Estado criou empregos, para professores, de que as mulheres – e os rabinos – precisavam (Friedman 1988). Considerando que estas mesmas mulheres também sofriam a pressão pelo aumento da natalidade, o resultado foi um aumento significativo de sua dupla responsabilidade. Diante disso, as mulheres *harediot* tomaram este *ethos* como seu próprio, e em outra pesquisa talvez se possa documentar como elas gradualmente desenvolveram papéis públicos, ainda que cuidadosamente diferenciados da esfera religiosa, da qual os homens têm o monopólio.

Contudo, mesmo se o início do renascimento e renovação da ultra-ortodoxia – o que merece uma pesquisa muito mais aprofundada – decorreu da liderança e da mobilização de recursos (McAdam et al. 1996), o processo de consolidação que se sucedeu não pode ser explicado apenas por estes fatores. Teorias dominantes tanto sobre movimentos sociais como de sociologia da religião tenderiam a prever uma fase posterior de institucionalização ou uma tendência oposta de introversão sectária, na qual austeridade e autoritarismo são acentuados ao passo que os membros tornam-se menos numerosos e mais subservientes, finalmente terminando em colapso (Stark e Bainbridge 1987, cap. 8). Nossa hipótese, ao contrário, é que, neste caso, com a ampliação das fronteiras o investimento nelas por parte de quem está dentro torna-se cada vez mais precioso – ou seja, o custo de violá-las ou pisar do lado de fora aumenta, logo a possibilidade de vida social viável no limite das fronteiras reduz-se, e consumir esforços no controle das fronteiras passa a valer a pena. Fronteiras são alargadas e moldadas de modo a cobrir cada vez mais esferas da vida social e os interesses legítimos (incluindo empregos) na manutenção das fronteiras também se multiplica: se antigamente personagens importantes lidavam pessoalmente com autoridades seculares ou não-judias, hoje em dia eles enviam em seu lugar emissários de modo a evitar o contato – como em Israel, onde líderes religiosos proeminentes jamais sonhariam em macular-se com o envolvimento político direto; escolas especiais são necessárias, bem como criar vagas para professores.

Neste renascimento ultra-ortodoxo, brotam instituições e cargos para controlar fronteiras – professores de matérias seculares e religiosas, organismos de inspeção de comida kosher e seus funcionários, casamenteiros, sociedades funerárias, administradores e frequentadores de

casas de banho ritual (*mikveh*). Estas teorias que preveem uma bifurcação no caminho (entre moderação e institucionalização de um lado e sectarismo autodestrutivo de outro) baseiam-se nos movimentos revivalistas cristãos de determinada época, que lançaram-se em uma ruptura com tradições institucionais e fizeram questão de começar do zero (Comaroff 1985; Martin 2006).

Os *haredim*, em vez disso, são herdeiros de uma tradição judaica em que a criação de instituições (sem um Estado protetor ou em enclaves inseridos em um Estado ausente) é um tema permanente. Certamente também há a colaboração de agentes facilitadores ou incentivos materiais coletivos: a compensação alemã após a guerra, paga tanto a instituições como a indivíduos, foi extensa e só agora está sendo reduzida; a filantropia judaica e o Estado de Israel também apoiaram as instituições que moldaram o sistema. E instituições são realmente importantes: se os recursos não tivessem sido canalizados para entidades viáveis, a tendência poderia ter sido decadência e dissolução. De acordo com algumas interpretações, como a de Eli Berman, a disponibilidade de recursos externos encoraja uma maior disciplina e controle, de forma a desencorajar farsantes e oportunistas, ou talvez porque se uma instituição controla e distribui bens preciosos em um ambiente carente, encontra-se em posição de fazer exigências duras, predatórias e não monetárias a seus beneficiários (Berman 2000). O padrão que descrevemos se coaduna com esta interpretação, com a ressalva de que enfatizaríamos a importância de instituições sólidas dotadas de um histórico sólido (capital social) que as sustentem no longo prazo. Por outro lado, como os exemplos de Berman mostram (notavelmente o do Talibã), o predador pode entrar em colapso (veremos se o renascimento do Talibã terá um fim parecido desta vez).

Por este motivo devemos recordar brevemente que a vida dos judeus no leste europeu foi, durante séculos, regulada por Conselhos que distinguiam assuntos seculares de religiosos, administravam instituições educacionais, recolhiam impostos e mantinham um sistema judiciário imparcial (Katz 1961; Freeze 2002; Hundert 2004). É claro que nem tudo estava sempre em ordem, mas a ideia do aperfeiçoamento de instituições era conhecida e aceita. Katz, por exemplo (Katz 1961, p. 154), afirma que havia medidas sofisticadas para evitar que parentes fizessem parte de entidades judiciais ou comunitárias ao mesmo tempo, ao ponto de às

vezes impedir rabinos de serem nomeados se tivessem parentes no local, pois isto poderia comprometer sua independência enquanto fizesse parte destes entes. O levante chassídico iluminista no século XVIII pode ter começado como um desafio à vida institucional, mas não levou muito tempo até erguer sua própria vida e redes institucionais e assim encontrar um *modus vivendi* em harmonia com a ordem estabelecida (Dynner 2006), ao contrário dos seguidores de Shabetai Tzvi, cujo declínio espetacular renunciou o reflorescimento chassídico (Sholem 1961, pp. 287-324). Na Alemanha, instituições comunitárias de voluntários organizavam a vida judaica desde o século XVI: sociedades funerárias eram instituições caritativas de alta reputação, cujo ingresso era caro e seletivo; os rabinos, como na região da Polônia e da Lituânia, eram recrutados de fora da cidade “para prevenir a formação de facções entre os habitantes locais” e seu mandato era sempre limitado a 3 anos (Breuer 1996, pp. 168-169, 173); em Furth, uma associação de responsáveis pela circuncisão foi formada para manter os padrões e introduzir “medidas de proteção à segurança das crianças” (ibid., p. 174). No século XX, as instituições de caridade se profissionalizaram, e uma estimativa situa em 5.000 o número de organizações educacionais e de bem-estar em 1906 e calcula que só em Berlim 20.000 judeus pertenciam a pelo menos uma instituição judaica caritativa – sem contar as não judaicas (Lowenstein 1997, pp. 131-133).

A mecânica da continuidade desta tradição após a Shoah ainda precisa ser melhor entendida, mas se trata de um elemento importante na história, especialmente quando comparada com a trajetória do revivalismo religioso no cristianismo pentecostal e evangélico, em que a austeridade dura apenas uma geração antes de sucumbir aos confortos do meio-termo (Martin 2001), ou antes que as tentações da cooptação política façam sua parte (Maxwell 2006) – ou, algumas vezes, os movimentos simplesmente implodem<sup>1515</sup>A relação entre capital social e religião é explorada em Lehmann (2008).

## Conclusão

Iniciamos esta pesquisa porque nos parecia que entre os estudos sociológicos e antropológicos sobre o judaísmo ultra-ortodoxo o tema do casamento não era mencionado muito embora fosse o fundamento do “sistema” *haredi*. As indicações e análises apresentadas aqui tenham talvez levado esta intuição mais longe do que o esperado, pois

começam a surgir indícios de que o sistema de casamento em sua forma contemporânea, especialmente entre os lituanos, é de certa forma um produto de outras instituições e iniciativas e foi modelado menos pela dinâmica de parentesco do que pela dinâmica de renascimento e renovação institucional em uma cultura em que os ritmos do dia, da semana, do mês e do ano, e os diversos ritos de passagem pelos quais um indivíduo passa, são controlados em larga medida por instituições. A questão da causalidade aqui não é tão importante quanto a compreensão do mútuo fortalecimento entre o sistema de casamento e as estruturas institucionais da ultra-ortodoxia. A interpretação aplica-se principalmente a Israel senão pelo menos porque os subsídios estatais parecem ser um traço essencial do sistema e não conhecemos a escala de contribuições similares de governos ou instituições que possam existir em outros lugares.

As práticas e instituições que se fortalecem mutuamente e convergem para o casamento podem ser enumeradas: (a) o sistema de *yeshivot*; (b) o estímulo à alta natalidade; (c) o papel socializador das instituições educacionais; (d) a entrada das mulheres no mercado de trabalho; e (e) o fortalecimento de instituições comunitárias tais como cooperativas de crédito e salões para a realização de cerimônias.

O sistema de *yeshivot* e seu correlato para meninas, o seminário, acabaram, por processos ainda desconhecidos, inculcando em seus alunos, com algum sucesso, um *ethos* de casamento voltado à manutenção de um estudioso da *Torah*. Este não é, obviamente, o único propósito, mas ouvimos repetidamente que as moças interessam-se menos pelo aspecto material de casamentos em perspectiva do que por este ideal, e isto acompanha um grau de independência em relação aos pais, que tendo outros filhos para criar e casar, podem ter preocupações financeiras e sabem que o ideal de suas filhas podem sair caros. Também ouvimos relatos de profunda decepção de moças que creem não poder realizar seu ideal. Neste sentido, o apelo da *yeshiva* é realçado por pais que esperam que seus filhos estudem com afinco, tenham sucesso e atraiam boas propostas de casamento. Ademais, após o casamento, seguindo o ideal, a mulher, além de gerar vários filhos em rápida sequência, vai trabalhar e enviar seus filhos para uma creche, depois para um jardim-de-infância e enfim uma escola, todos parte do sistema ultra-ortodoxo. Trata-se deveras de um ideal, pois é oneroso, e nos perguntamos como

estas pessoas, que vivem em média bem abaixo da linha da pobreza tanto em Israel como em Londres, podem sustentar isto. A resposta repousa em parte nas numerosas instituições de caridade que funcionam na sociedade *haredi*, mas certamente há mais do que isso.

A explicação acurada para a alta taxa de natalidade de casais *haredim* continua um mistério, mas um de seus muitos efeitos é, novamente, fortalecer instituições ultra-ortodoxas: são elas que mantêm as creches etc. que recebem estas crianças e as mães geralmente consegue emprego nestas mesmas creches e escolas. Embora o governo indubitavelmente subsidie estas entidades, provavelmente não cobre todo o custo. Além disso, as vagas disponíveis no universo *haredi* não são mais suficientes, e de fato mulheres *harediot* já estão sendo contratadas em Israel – e nos territórios ocupados – para outras funções, principalmente na indústria de alta tecnologia, onde se podem achar condições de trabalho adequadas, e, pelo que ouvimos, estas mulheres são mais submissas e contentam-se com salários mais baixos que outros trabalhadores (Algazi 2006).

A alta taxa de natalidade também cria pressão dentro de casa nos casamentos precoces, em função da superlotação e do risco de

indisciplinados filhos adolescentes. O casamento precoce, por sua vez, perpetuará a dependência de instituições *haredim*, pois os casais iniciam uma vida de criação de filhos e necessidade de renda antes que tenham tido chance de adquirir habilidades necessárias à sobrevivência no mundo exterior e sua economia, no setor público ou privado. Isto também gera concorrência para o ingresso em *yeshivot* prestigiosas e garante seu prestígio duradouro. Em 2005, relatou-se que as *yeshivot* israelense de ponta estavam sob pressão para criar mais vagas vinda de famílias americanas preocupadas com as perspectivas de casamento de seus filhos (*Haaretz*, 28 de janeiro de 2005).

O capital social representado por este complexo de relações é de modo algum desprezível. O capital social é difícil de ser construído, mas, uma vez construído, dura por muitas gerações e cresce na medida em que é gasto. O rico histórico da vida institucional judaica europeia, meramente aludido em nossos ínfimos exemplos, ajuda a explicar porque esta cultura conseguiu renovar-se nos últimos cinquenta anos. Os subsídios do Estado israelense e de instituições de caridade de todo o mundo ajudaram, mas eles sozinhos não teriam sido capazes de construir a confiança institucionalizada que é característica essencial do capital social (Putnam, 2000; Lehmann, 2008).

## Resumo

*O crescimento em números e influência da ultra-ortodoxia – os haredim – a partir da Segunda Guerra Mundial mudou o Judaísmo em escala global, ainda que tenha permanecido uma cultura minoritária. O crescimento ocorreu por meio do aumento do tamanho das famílias e do movimento de t'shuva (“retorno”), e beneficiou-se de subsídios públicos e privados às instituições de ensino da Torah (yeshivot e escolas em geral), que se tornaram um dos dois pilares da ultra-ortodoxia. O outro pilar é o shidduch, o sistema de casamento combinado que garante que mais ou menos todos se casem, e fortalece as instituições educacionais que inculcam nas futuras noivas a preferência por um marido instruído e comprometido com o estudo em tempo integral, e por uma vida dedicada a sustentá-lo.*

**Palavras-chave:** *Judaísmo, parentesco e casamento, capital social.*

## Abstract

*The growth in numbers and influence of ultra-orthodox Judaism – the haredim – since the Second World War, has changed Judaism worldwide, even though it still is a minor culture. The growth has occurred because of the enlargement of the families and the practice of t'shuva (return) and benefitted itself with subventions, public and private, to Torah-learning institution (yeshivot and schools), becoming one of the two pillars of ultra-orthodox Judaism. The other pillar is the shidduch, the matchmaking system that guarantees that almost everyone finds its match, and strengthen the educational institutions which educate the future brides to prefer an educated husband, fully dedicated to studying the Torah full-time, and to serve for the rest of their lives.*

**Keywords:** *Judaism, family and marriage, social capital*

**Notas:**

<sup>1</sup> Os *haredim* reconhecem a validade do judaísmo ortodoxo moderno, mas veem os judaísmos reformista, liberal e conservativo e outras heterodoxias como não sendo religiosos em sentido judaico, ainda que seus seguidores sejam judeus.

<sup>2</sup> Fontes informais revelaram que os ultra-ortodoxos conseguiram compensar os cortes de 2005 com o aumento das doações provenientes dos Estados Unidos e da Europa – o que, diante da crise de 2008 e 2009, certamente não é mais possível.

<sup>3</sup> Tal medida foi aprovada com apoio de parlamentares ultra-ortodoxos e árabes. Anteriormente, o custeio estatal de escolas ultra-ortodoxas era ilegal, pois estas não ensinavam o currículo básico. A nova lei criou a categoria de escolas “culturalmente únicas”, que podem ser financiadas apesar de omitir o programa básico.

<sup>4</sup> *Admor* é um termo de respeito e título usado em referência ao líder de uma comunidade *chassídica*. É uma abreviação de *adanenu morenu ve-rabenu*– “Nosso senhor, nosso guia, nosso mestre”.

<sup>5</sup> Entrevista, dezembro de 2003.

<sup>6</sup> Para uma explicação destes detalhes, ver LEHMANN e SIEBZEHNER, 2006.

<sup>7</sup> “Um homem está proibido de noivar com uma mulher até que a veja, a fim de que depois não encontre nela defeito” (Kidushin, 41a). Alternativamente, diz-se que a regra existe para garantir que nenhuma das partes reclamará posteriormente que o cônjuge não é a pessoa que havia sido prometida: basta lembrar a labuta de Jacó (Gen. 28).

<sup>8</sup> Agradecemos a Jonathan Garb por chamar nossa atenção para o fato. Ver *Choshen Mishpat* 87,53 e 185,10.

<sup>9</sup> A palavra utilizada foi “*indagini*”.

<sup>10</sup> A despesa incorrida foi de “US\$100-150” pelo salão e comida caseira.

<sup>11</sup> Um *shadchan* está tentando arranjar casamento para uma moça corcunda. Ele elogia longamente a moça – seu dote, sua inteligência, sua parcimônia, sua boa família – até que alguém pergunta, delicadamente, sobre a corcunda, e ele responde: “Ah, um verdadeiro Everest!”. Freeze também descreve o *shadchan* como uma figura onipresente mas bastante caricaturada (FREEZE 2002, p. 62).

<sup>12</sup> Uma visita de fim de tarde ao novo Hotel Inbal de Jerusalém, entre outros, revelará muitos casais jovens sentados no saguão entretidos em uma conversa séria, regada a duas garrafas de água mineral.

<sup>13</sup> Centro de estudos para homens casados, diferente da *yeshiva*, que serve a homens solteiros, mas também tem o significado de lugares de estudo da *Torah* em geral.

<sup>14</sup> Isto é exemplificado por uma fascinante discussão de debates talmúdicos e rabínicos sobre a cobertura do cabelo pelas mulheres em BRONNER, 1993. Vê-se que as opiniões variaram ao longo dos séculos, especialmente desde a Idade Média, e sobretudo que a peruca era vista como acessório de embelezamento quando mulheres judias adotaram-na no século XVIII, seguindo a moda da época. Em seguida, a peruca foi convertida em instrumento de modéstia, pois cobria o cabelo.

<sup>15</sup> A relação entre capital social e religião é explorada em LEHMANN 2008.

**Referências Bibliográficas**

ALGAZI, Gadi. “*Offshore Zionism*”, *New Left Review*, 40, 2006, pp. 27-37.

AVIAD, Janet. *Return to Judaism: Religious Renewal in Israel*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

BANCO DE ISRAEL. *Relatório Anual*, 2005.

\_\_\_\_\_. *Relatório Anual*, 2006.

BEIT-HALLAHMI, Benjamin. “*Back to the Fold: the Return to Judaism*”, in Beit-Hallahmi Benjamin e ZviSobel, eds., *Jewishness and Judaism in Contemporary Israel*. Albany: SUNY, 1991.

BERMAN, Eli. “*Sect, Subsidy, and Sacrifice: An Economist’s View of Ultra- Orthodox Jews*”, *Quarterly Journal of Economics*, 115 (3), 2000, pp. 905-953.

BREUER, Mordechai. *The Early Modern Period. German-Jewish History in Modern Times*, M. Meyer. New York: Columbia University Press, 1, 1996.

BRONNER, Leila L. “*From Veil to Wig: Jewish Women’s Hair Covering*”, *Judaism: a Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, Outono, 1993.

COMAROFF, Jean. *Body of Power, Spirit of Resistance: the Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

DAUBE, David. *The Duty of Procreation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977.

DYNNER, Glenn. *Men of Silk: the Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006.

EISENSTADT, Shmuel N. “*Multiple Modernities*”, *Daedalus*, 129 (1), 2000, pp. 1-29.

EL-OR, Tamar. “*The Length of the Slits and the Spread of Luxury: Reconstructing the Subordination*

of Ultra-Orthodox Jewish Women through the Patriarchy of Men Scholars”, *Sex Roles*, 29 (9-10), 1993, pp. 585-598.

FREEZE, ChaeRan Y. *Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia*. London: Brandeis University Press, 2002.

FRIEDMAN, Menachem. “Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultra-Orthodox Judaism”, in Goldberg Harvey, ed., *Judaism Viewed From Within and From Without. Anthropological Studies*. Albany, NY: SUNY Press, 1986, pp. 235-255.

\_\_\_\_\_. “Back to Grandmother: the Ultra-Orthodox Woman”, *Israel Studies*, Spring, 1988, pp. 21-26.

\_\_\_\_\_. “The Lost Kiddush Cup: Changes in Ashkenazic Haredi Culture – a Tradition in Crisis”, in Wertheimer Jack, ed., *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*. Cambridge, MA: Harvard University Press, para o Jewish Theological Seminary of America, 1993.

\_\_\_\_\_. “Habad as Messianic Fundamentalism: from Local Particularism to Universal Jewish Mission”, in Marty Martin e R. Scott Appleby, eds., *Accounting for Fundamentalisms: the Dynamic Character of Movements*. Chicago: Chicago University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. “The Structural Foundation for the Religio-Political Accomodation in Israel: Fallacy and Reality”, in Troen S. Ilan e Noah Lucas, *Israel: the First Decade of Independence*. Albany: SUNY Press, 1995.

GRAHAM, David, SCHMOOL, Marlena et al. *Jews in Britain: a Snapshot from the 2001 Census*. Institute for Jewish Policy Research, 2007.

HUNDERT, Gershon. *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: a Genealogy of Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2004.

KATZ, Jacob. *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*. Glencoe: Free Press, 1961.

\_\_\_\_\_. *Out of the Ghetto: the Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*. Cambridge, Harvard University Press, 1973.

LEHMANN, David. “The Miraculous Economics of Religion: an Essay in Social Capital”, *Social Compass*, 55 (4), 2008, pp. 457-477 [Francês].

LEHMANN, David e SIEBZEHNER, Batia. *Remaking Israeli Judaism: the Challenge of Shas*. London: Hurst, 2006.

LOWENSTEIN, Steven. “The Community”, in Meyer Michael A., ed., *German-Jewish History in Modern Times*. New York: Columbia University, 1997.

MARTIN, David. *Pentecostalism: the World their Parish*. Oxford: Blackwells, 2001.

MAXWELL, David. *African Gifts of the Spirit: Pentecostalism & the Rise of a Zimbabwean Transnational religious Movement*. Oxford: James Currey, 2006.

MCADAM, Doug, MCCARTHY, John D. et al. *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MINTZ, Jerome. *Hasidic People: a Place in the New World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

PUTNAM, Robert D. *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster, 2000.

REBIBO, Joel. “The Road Back from Utopia”, *Azure*, Summer, 2001, pp. 131-167.

SHOLEM, Gershom. *Main Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken, 1961.

SOLOVEITCHIK, Haym. “Rupture and Reconstruction: the Transformation of Contemporary Orthodoxy”, *Tradition*, 28 (4), 1994, pp. 64-130.

STADLER, Nurit. *Yeshiva Fundamentalism: Piety, Gender, and Resistance in the Ultra-Orthodox World*. New York: New York University Press, 2009.

STARK, Rodney e BAINBRIDGE, William S.. *A Theory of Religion*. New York: P. Lang, 1987.

STOLOW, Jeremy. “Communicating Authority, Consuming Authority: Jewish Orthodox Outreach Literature and its Reading Public”, in Meyer Birgit e Annelies Moors, eds., *Religion, Media and the Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, 2006, pp. 73-90.

TOPEL, Marta. *Jerusalem and São Paulo: the New Jewish Orthodoxy in Focus*. Lanham (MD): University Press of America, 2008.

## Vidas Cruzadas:

# Aracy de Carvalho e os Refugiados do Nazismo\*

### BRUNO LEAL PASTOR DE CARVALHO

Aquele foi o melhor dos tempos, foi o pior dos tempos; aquela foi a idade da sabedoria, foi a idade da insensatez, foi a época da crença, foi a época a descrença, foi a estação da luz, a estação das trevas, a primavera da esperança, o inverno do desespero; tínhamos tudo diante de nós, tínhamos nada diante de nós, íamos todos direto para o paraíso, íamos todos direto no sentido contrário.

Charles Dickens, *Um Conto de Duas Cidades*.

Chegou recentemente às livrarias brasileiras o livro *Justa – Aracy de Carvalho e o resgate de judeus: trocando a Alemanha Nazista pelo Brasil*, de Mônica Raisa Schpun, historiadora brasileira e pesquisadora do *Centre de Recherches sur le Brésil Contemporain (CRBC)*, da *École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)*, em Paris. Publicado pela editora *Civilização Brasileira*, o livro conta a história de Aracy de Carvalho, chefe do setor de passaportes do consulado brasileiro em Hamburgo, Alemanha, e que durante boa parte do regime nazista salvou a vida de diversos judeus alemães ao facilitar a imigração destes para o Brasil. Mas Aracy não é a única protagonista da obra. O livro estabelece um entrelaçamento entre a vida de Aracy e a vida de Margareth Levy, que emigrou para o Brasil com o marido Hugo Levy graças ao corajoso auxílio da brasileira em Hamburgo.

O livro começa em 1934. Aracy tinha 26 anos, vivia em São Paulo e ainda atendia pelo nome Aracy de Carvalho Moebius Tess. O sobrenome “Tess” vinha de seu casamento com Eduard Ludwig Tess, quatro anos mais velho que ela, e com quem tinha um filho, então com cinco anos, chamado Eduardo. Mas, embora ainda carregasse o nome de casada, Aracy já estava na época definitivamente separada de Eduard. Viviam em casas diferentes e já não tinham mais nenhuma relação de intimidade.

Segundo Schpun, a vida financeira de Aracy era boa. Mas do ponto de vista social, uma mulher separada do marido ainda encontrava muitos preconceitos na sociedade brasileira dos anos

1930. Desta forma, a viagem para a Alemanha, terra de seus antepassados, surgiu como uma oportunidade para recomeçar a vida. (Aracy falava fluente o alemão, aprendido dentro da própria casa, e contava naquele país com uma tia, irmã de sua mãe.)

Aracy deixou o Brasil com o filho Eduardo no dia 5 de março de 1934, no vapor *Monte Pascoal*, rumo a Hamburgo. Os primeiros tempos na cidade alemã foram difíceis. Aracy demorou para conseguir emprego. Para isso, teve que acionar seus contatos no Brasil, uma rede social de grande capilaridade e que, no fim das contas, lhe rendeu um trabalho no consulado brasileiro de Hamburgo em 1936. O trabalho, a princípio, era simples, mas logo ganharia grande importância, após o início da guerra. Aracy estava encarregada diretamente da concessão de vistos no setor de passaportes, embora somente o cônsul ou o vice-cônsul pudessem assinar o documento.

Ao mesmo tempo em que narra a rápida e multifacetada integração de Aracy na Alemanha, Mônica Raisa Schpun reconstitui o contexto histórico dos primeiros anos do nazismo: as promessas de Hitler, o racismo científico do nacional-socialismo, a perseguição aos judeus e toda a escalada de violência que resultou no genocídio mais emblemático da história moderna. Além disso, a narrativa explora ainda eventos sociais e políticos que se desobravam no Brasil: a legislação brasileira para refugiados e imigrantes, os protocolos a serem seguidos pelos funcionários brasileiros no exterior, ou ainda a política ambígua e, por vezes, discriminatória de setores do Itamaraty e do Governo Vargas em geral.

Aracy, no entanto, esteve longe de ser uma burocrata. Quando a perseguição aos judeus de tornou sistemática na Alemanha, Aracy quebrou uma série de protocolos e determinações de seus superiores. Arriscando a própria segurança, a brasileira emitiu vistos então considerado ilegais, ignorou cotas de imigração determinadas pelo governo brasileiro e omitiu informações que identificasse um requerente como judeu. Despachou em tempo recorde vistos que em outras mãos seriam indeferidos. Salvou dezenas de vidas.

RESENHA DO LIVRO: SCHPUN, Mônica Raisa. *Justa – Aracy de Carvalho e o resgate de judeus: trocando a Alemanha nazista pelo Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

A pesquisa empreendida por Schpun inclui um vasto repertório de fontes primárias. Para escrever sobre o período de Aracy em Hamburgo, a historiadora levou em consideração cartas enviadas pela protagonista à sua mãe, no Brasil, além de prontuários nominativos, documentação diplomática, dossiês sobre judeus, fontes orais e agendas de trabalho que registravam não só compromissos e eventos, mas também estratégias e impressões da vida política e social na Alemanha.

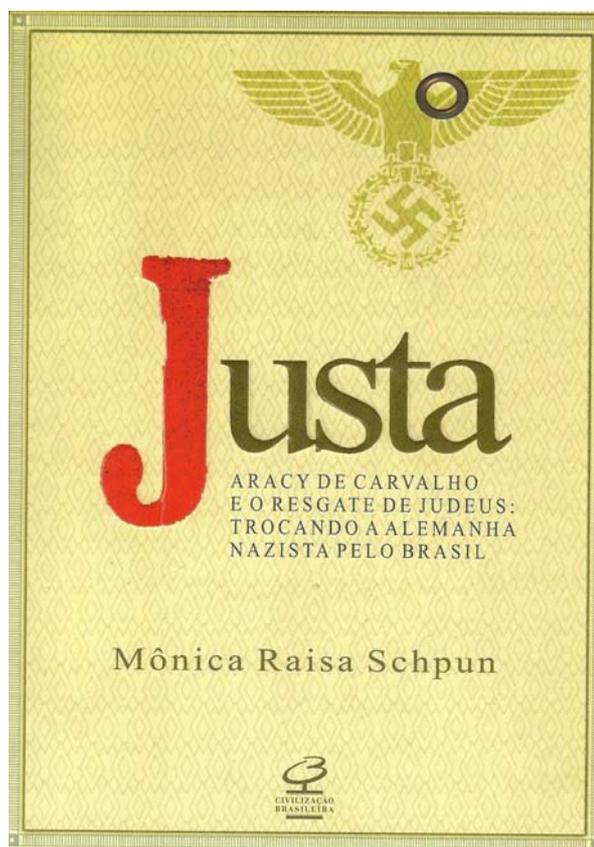
### Itinerário e Narrativa

O período em que Aracy de Carvalho atuou no consulado brasileiro em Hamburgo definiu sua vida em vários aspectos. Inclusive no âmbito pessoal. Foi no consulado que Aracy conheceu o seu segundo marido, o escritor Guimarães Rosa, na época um diplomata em início de carreira que acabara de assumir a função de cônsul-adjunto. Esse aspecto, porém, é apenas secundário na obra de Schpun. E isso, por si só, representa um grande trunfo do livro, já que enveredar por esse caminho certamente poderia conduzir pesquisadores desavisados a uma simplificação de Aracy, a um voyeurismo incompatível com o trabalho de pesquisa acadêmica. O itinerário do livro é outro. É o itinerário de uma Aracy que está em permanente reconstrução e que tem vida própria.

Logo nas primeiras páginas, Schpun avisa ao seu leitor: “este é um livro das migrações”. Tal afirmação ajuda a entender a própria estrutura do livro. Se no primeiro capítulo é Aracy quem está em evidência, equilibrando-se entre o cumprimento das normas e burocracias brasileiras e o dever ético e moral que sente diante da perturbação social violenta que o nazismo provocava em Hamburgo, no segundo capítulo existe um movimento contrário que, ao mesmo tempo em que é soberano, completa a experiência descrita no primeiro capítulo. Nesta segunda parte, quem está em evidência é Maria Margareth Bertel Levy e seu cônjuge, o cirurgião-dentista Hugo Levy, uma família de judeus liberais que desfrutavam de um bom padrão de vida, compatível com o das mais bem-sucedidas famílias de classe média na Alemanha, até que tudo sofreu uma brusca mudança com a chegada de Hitler ao poder. Após a publicação das “Leis de Nuremberg”, em 1935, e do acontecimento da chamada “Noite dos Cristais”, em 1938, a vida de ambos sofreu uma revolução. É aí que a vida de Margarethe Levy se cruza pela primeira vez com a vida de Aracy no consulado brasileiro.

Hugo e Margareth, assim como muitos outros

judeus alemães, incluindo aí membros de suas próprias famílias, queriam deixar o país devido às incontáveis restrições que passaram por serem judeus. A questão era: como fazer isso sem correr perigo. Em 1938, um caminho fica cada vez mais claro. Neste ano, circulava entre a comunidade judaica a informação de que uma funcionária no consulado brasileiro estaria facilitando a emissão de vistos para judeus. Enquanto Hugo escondia-se – ele corria mais perigo – sua esposa foi procurar a tal funcionária. Foi quando conheceu Aracy. Do encontro que tiveram em Hamburgo, nasceu uma forte amizade, um sentimento de proteção e humanismo. Hugo e Margareth conseguiram, após algum tempo e graças a duras estratégias de sobrevivência, cruzar o Atlântico. Depois da dificuldades em transpor bens e conseguir documentações, chegaram a Santos no dia 8 de dezembro de 1938, portando visto de “turistas”.



No terceiro capítulo, Schpun trata da vida circular que os judeus alemães imigrados e auxiliados por Aracy – como Hugo e Margareth – levaram em São Paulo. Em sua pesquisa, a historiadora localizou dezoito pessoas que com certeza puderam imigrar para o Brasil graças ao trabalho de Aracy como encarregada do setor de passaportes no consulado em Hamburgo. Destes dezoito, dezesseis foram pesquisados. Não fortuitamente, este capítulo é intitulado “Lançando a âncora no Brasil: Margareth

Levy”. Nele, ficamos conhecendo as trajetórias dos personagens, sua adaptação à realidade e à cultura brasileira, as dificuldades e redes de solidariedade acionadas para a reconstrução de tantas vidas. Este é, talvez, o capítulo com a maior carga de informações, nomes e contextualizações, sobretudo da vida cotidiana dos judeus de São Paulo e das entidades das quais faziam parte.

Enquanto isso, devido à deterioração das relações entre Brasil e Alemanha, Guimarães Rosa e Aracy de Carvalho acabam retornando em 1942. Chegava ao fim a experiência de Hamburgo. Este é o tema do quarto e último capítulo do livro. A volta ao Brasil não aconteceu sem preocupações. Após oito anos fora de seu país natal, Aracy teve que refazer certos elos, cuidar de alguns receios, como o reencontro com o seu ex-marido. Mas um dos elos a ser reativado foi especial. De volta a São Paulo, Aracy retomou o contato com Margareth Levy. A comunicação entre as duas, pelo menos no início, nem sempre se mantreve regular, tendo em vista a mudança que Aracy faria para o Rio de Janeiro e Paris, a partir de 1948. No geral, o cruzamento da vida de uma com a outra teve muitos momentos, várias fases. Mas sempre mantiveram contato. Escreviam-se com frequência. Encontravam-se. Depois de décadas de amizade, nos anos 1980, Aracy teve um dos maiores reconhecimentos em vida. Em uma carta datada de 22 de agosto de 1983, o Museu do Holocausto de Jerusalém, o Yad Vashem, informou à Aracy que ela recebera o título de “Justa entre as Nações”. Nessa mesma década, Margareth reconhece publicamente a “dívida” que tinha para com a amiga.

A amizade durou um longo tempo. E foi marcada por coincidências do começo ao fim. Aracy e Margarethe, nascidas no mesmo ano, faleceram quase ao mesmo tempo. Margareth Levy morreu aos 102 anos, no dia 21 de fevereiro de 2011. No mesmo dia, Aracy de Carvalho sentiu-se mal e foi internada no hospital onde ficou até falecer no dia 3 de março, também aos 102 anos.

#### **Holocausto: novas perspectivas e abordagens**

Ao problematizar o lugar e a ação dos indivíduos dentro das estruturas do Estado Novo, “Justa” surge como um livro significativo para a historiografia brasileira.

Ao estudar pela primeira vez de forma sistemática e documental a trajetória de Aracy de Carvalho, Schpun mostra como os mecanismos estatais podem ser intrincados, ambíguos e lacunares,

mecanismos estes que representam a forma como o Estado brasileiro posicionou-se diante o regime nazista e o genocídio perpetrado contra os judeus.



Retrato de Aracy de Carvalho. Hamburgo, 1939. Fonte: “Justa”

Íntimo, mas sem exagerar no sentimentalismo, “Justa” conta como Aracy conseguiu encontrar espaços dentro da máquina burocrática do Estado brasileiro (e em meio ao autoritarismo e repressão da Alemanha Nazista) para ajudar grupos que eram perseguidas por indivíduos que, não raro, justificavam a violência da repressão a partir de estruturas hierárquicas da qual faziam parte. “Eu apenas seguia ordens”, eram comum um prisioneiro nazista nos mais diferentes tribunais do pós-guerra

O livro de Schpun é também publicado em um contexto editorial duplamente significativo no que diz respeito aos estudos do holocausto. Em primeiro lugar, ele chega às livrarias em um momento em que proliferam livros sobre sobreviventes do holocausto. E não se trata apenas de narrativas judaicas, mas de narrativas que pertencem a outras minorias perseguidas pela política hitlerista. É o caso do livro “Triângulo Rosa”, de Jea-Luc Scwab e Rudolf Brazda, que conta a vida deste último, homossexual que sobreviveu aos campos de extermínio na Alemanha (falecido em 2011).

Em segundo lugar, o livro de Schpun pode ser entendido com uma tendência dos trabalhos de

história sobre o holocausto, trabalhos que se dedicam a investigar a atuação de funcionários consulares no exterior durante os tempos de nazismo. Pesquisas nessa linha foram realizadas pelo historiador brasileiro Fábio Koifman, em seu livro “Quixote nas Trevas”, de 2002, que conta a história do embaixador Luis de Souza Dantas, na França, e pelo português Rui Afonso, em seu recém-lançado “Um Homem Bom” (2011), que conta a história do cônsul português em Bordeaux, Aristides de Sousa Mendes, responsável por salvar a vida de milhares de judeus que solicitavam vistos para Portugal.

Em termos da abordagem documental, o trabalho de Mônica Raisa Schpun segue um modelo coerente. A narrativa em nenhum momento aborda a história de Aracy de forma mítica ou heroificada. Não fica devendo nenhuma fonte. Foram pesquisados documentos no Brasil e na Alemanha. Schpun não omite imperfeições ou lacunas típicas do trabalho de pesquisa. A autora está o tempo todo mostrando ao seu leitor como suas tramas documentais são, por vezes, esparsas, incompletas, limitadas. O que em nenhum momento é um erro de avaliação metodológica ou sinal de pesquisa fraca. Pelo contrário. Ao fazer isso, a autora mostra que a história não é mais que o registro impresso em passaportes, cartas,

comunicados, diários, fotografias. É também a ausência que se percebe entre um documento e outro. Em outras palavras, o que poderia ser interpretado como um problema para muitos historiadores, para Schpun aparece como um elemento constitutivo da história que ela narra.

Uma das críticas a serem feitas ao livro diz respeito a maneira como a autora desenvolve os contextos históricos no livro. A autora vai quase sempre além do necessário. Não que o contexto seja um dado secundário. Nada mais apropriado a um livro de História. No entanto, em vários momentos, isso é feito de tal forma que acaba por esfriar a essência da pesquisa e da trama principal. O livro, que possui 530 páginas, poderia ser mais breve, tornando a leitura mais fluida.

“Justa”, enfim, é um livro obrigatório para aqueles que estudam o Terceiro Reich, as políticas imigratórias brasileiras, as estratégias pessoais e impessoais diante do holocausto. Ou, ainda, um livro obrigatório para quem procura uma bela e emocionante história. Por que não?



Aracy de Carvalho (no centro), Margarethe Levy e Eduardo Tess, em 25 de julho de 1987. Fonte: “Justa”

## Traduzindo Hannah: aspectos picarescos no cotidiano judaico\*

MIRIAM HALFIN

“Os judeus são os mais mansos dos homens. São inimigos apaixonados da violência. E essa doçura obstinada que eles conservam no meio das perseguições mais atroz, esse senso de justiça e da razão que opõem como sua única defesa a uma sociedade hostil, brutal e injusta, talvez seja a melhor parte da mensagem que nos trazem e a verdadeira marca de sua grandeza”. (Sartre, *Reflexões sobre a Questão Judaica*).

Tudo que o judeu Max Kutner queria era a simples, apagada e humilde vida de sapateiro. “Zeloso pelas madrugadas, Max entretinha a insônia consertando sapatos... E quando lhe perguntavam qual seu maior sonho, respondia: consertar sapatos”. No entanto, o destino reservou-lhe outros planos, enredando-o em vertiginosos e sucessivos acontecimentos complexos, mudando radicalmente os objetivos pacatos do homem que fugira dos horrores da perseguição na Europa para o Brasil.

Em verdade, cada livro que envolve a história de judeus traz – embutido – um pedaço da história da humanidade. Por isso, *Traduzindo Hannah* interessa aos amantes de História (abarca um pedaço importante da História do Brasil) e de Sociologia (retrata, numa pincelada de mestre, a sociedade brasileira dos anos 30); além, por certo, do valor específico que traz para o povo de Moisés, cuja saga inclui milhares de anos de história e de perseguição. O Holocausto de seis milhões de judeus, organizado e administrado por Adolph Hitler e seu governo nazista na Segunda Grande Guerra, deve ser contado e re-contado quantas vezes forem necessárias.

Irene Popow, em seu livro *Adeus, Stalin*, narra suas memórias de criança num país em guerra até emigrar para o Brasil, e ali escreve que sente inveja e admiração ao ler tanto sobre a morte de 6 milhões de judeus durante o nazismo de Hitler. Admiração porque, segundo ela, os judeus não deixam o mundo esquecer as atrocidades que seu povo sofreu, e inveja porque os russos e ucranianos

perderam 30 milhões de conterrâneos e pouco ou nada falam ou escrevem a respeito. Ela ainda pondera que os seis milhões de judeus morreram em tempos de guerra enquanto os russos e ucranianos foram assassinados em tempos de paz. Lembrar e contar sobre seus mortos traduz respeito por sua memória e fala do ensinamento talmúdico, que a obra de Ronaldo Wrobel cita com propriedade, sobre a responsabilidade de um judeu para com o outro.

Ao escrever *Traduzindo Hannah* Ronaldo Wrobel aborda, de maneira eficiente, porém leve e divertida, elementos básicos do judaísmo; e reitera a lição do Talmud, por exemplo, nos personagens participantes do grupo Bnei Israel, que Max vai investigar a mando dos homens de Getúlio. Imitando o ditador, ‘dona Ethel cita o Talmud: *Kol Israel arevim zeh bazeh*. Todo judeu é responsável um pelo outro’. E os ativistas judaicos convocam, então, o sapateiro a espionar também para sua própria gente, como já o fazia para a polícia de Vargas. Afinal, sentenciam: “os *goyim* (gentios) sempre vão inventar motivos para nos perseguir”.

O grande mestre Cyro dos Anjos, acadêmico e autor de obras como ‘O amanuense Belmiro’, demonstrava em suas aulas de Pós-Graduação em Letras da UFRJ que a observação diária da vida era – acredito que continua sendo - o melhor campo onde se buscar inspiração para a literatura. Ouvi suas recomendações. O mesmo aprendizado eu recebi e outros que tiveram aulas com o comediógrafo João Bethencourt, dramaturgo talentoso e generoso. Em seu curso de dramaturgia na SBAT, (Sociedade Brasileira de autores Teatrais), entre 1996 e 1999, presenteava seus pupilos com cultura, além de longa e fértil amizade através dos anos, aí incluindo conselhos e análises críticas de textos criados pelos alunos/amigos.

Depreende-se, dos grandes professores, que apenas se ensina a quem observe com curiosidade e queira realmente aprender. Sobre o ofício da escrita aprende-se, principalmente, que escrever é re-escrever e re-escrever. De novo. Sempre. E que, ao escrever, o autor já tenha o livro dentro de si.

\*RESENHA DO LIVRO: Wrobel, Ronaldo. *Traduzindo Hannah*. Rio de Janeiro, Record, 2010.

“... para escrever o livro essencial, o único verdadeiro, um grande escritor não precisa, no sentido corrente da palavra, inventá-lo, pois existe em cada um de nós; basta traduzi-lo...”

(Proust, *Em busca do Tempo Perdido*).

Ronaldo Wrobel, autor de *Traduzindo Hannah*, obviamente gosta de lidar com gente; assim sendo, observa pessoas todo o tempo, com curiosidade e compaixão pela miséria humana. E quer ir ao fundo de cada uma delas. Para tanto, escancara os olhos para a vida que se move em seu entorno, busca a história existente em cada ser humano, pesquisa minuciosamente seus conflitos e alegrias, analisa tudo que encontra, seleciona os momentos mais representativos, e então, só então, cria. E seus personagens transmitem sinceridade de emoções, sentimentos que parecem tão verdadeiros nas circunstâncias apresentadas no livro. Parecem verdadeiros - e o são - porque o criador conhece suas criaturas profundamente.

*Traduzindo Hannah* tem, por certo, um pouco de cada aspecto antes descrito, pelo que, como não podia deixar de ser, resulta em obra de evidente importância literária. Embora cuide de ficção, como estabelece o autor, o texto tem um pé firme na realidade; parte de verdades e estabelece verdades inegáveis. E é sabido que uma obra que traz uma verdade indiscutível reflete arte, tornando-se leitura obrigatória.

Syd Field ensina que um roteiro tem 10 páginas para se apresentar e capturar o leitor/espectador. Com o romance também se espera que as primeiras páginas sejam decisivas para conquistar o leitor. Se o autor precisa de 50 páginas – às vezes mais - para apresentar seu enredo e captar a curiosidade de quem o lê, dificilmente terá seu livro chegado ao final. Ao contrário da última hipótese, Ronaldo Wrobel captura o leitor já na primeira página, confrontando o pobre Max Kutner com o poderoso ditador brasileiro. Daí para frente, a leitura se faz prazerosa e compulsiva, movida a ‘ganchos’ freqüentes e bem plantados, que remetem a ação ora nesta ora noutra direção.

Fascinados, seus leitores acompanham as aventuras deste simples sapateiro, cujo conhecimento da língua ídiche (dialeto falado entre os judeus askenazim da Europa Oriental) subitamente o transforma em instrumento do governo Vargas contra seus patrícios imigrantes; todos, segundo Getúlio, possíveis ‘subversivos

comunistas’. Como bem ilustra o texto:

“... Creme de leite. Uma receita de borscht, capitão. Uma sopa vermelha.

- Vermelha? Comunista? Pergunta o militar paranóico.”

Arrancado de seu sossego, espancado da harmonia de seu pequeno mundo, é nesta nova e desleal função compulsória que Max Kutner encontrará a mulher objeto de sua eterna obsessão.

Tendo o Rio de Janeiro como cenário principal, o livro passeia pela cidade com elegância e intimidade, levando o leitor a visitar redutos populares da década de 1930, como a Praça Onze, bairro que acolheu muitos judeus pobres imigrantes no começo do século XX. A política de Getúlio Vargas, outro aspecto importante da obra, é delineada com traços fortes pelo autor, que mostra com acerto e de forma transparente os problemas que o ditador e sua polícia, chefiada por Filinto Müller, criavam para os judeus; fazendo uso de um único expediente, a violação de correspondência postal, o texto ilustra - de modo singelo, porém inequívoco - todo o horror de uma vida constantemente vigiada pelo sistema tirano e podre.

“... Nunca, em tempo algum, houve quem iludisse tanto, tantas vezes, ao mesmo tempo...” (Gilberto Amado, *Depois da Política*, XI, referindo-se a Getúlio Vargas).

A criação dos personagens é tarefa cuidadosa e fundamental numa obra, e o autor, nota-se, demonstra conhecer muito bem seu ofício. Os leitores mais velhos sem dúvida identificarão os trejeitos, as atitudes, de cada personalidade apresentada. Os mais jovens - mesmo aqueles que não ouviram relatos de parentes ou de amigos sobre aquela época - se deliciarão com o retrato cheio de malícia e verossimilhança apresentado pelo escritor.

E que dizer de conhecer mais sobre as polacas, jovens mulheres enganadas nas miseráveis aldeias européias e trazidas, a propósito de encontrarem maridos e/ou trabalho, na verdade apenas para serem usadas, abusadas, e abastecer o já bem fornido meretrício no Novo Mundo? Personagens temidas pelas figuras respeitáveis da época, as famosas polacas podiam levar à loucura e à desgraça exemplares homens de família; e permaneceram exóticas e misteriosas para muitos dos amantes, judeus ou não.

As polacas, com efeito, têm merecido muitos trabalhos acadêmicos, bem como têm sido alvo de



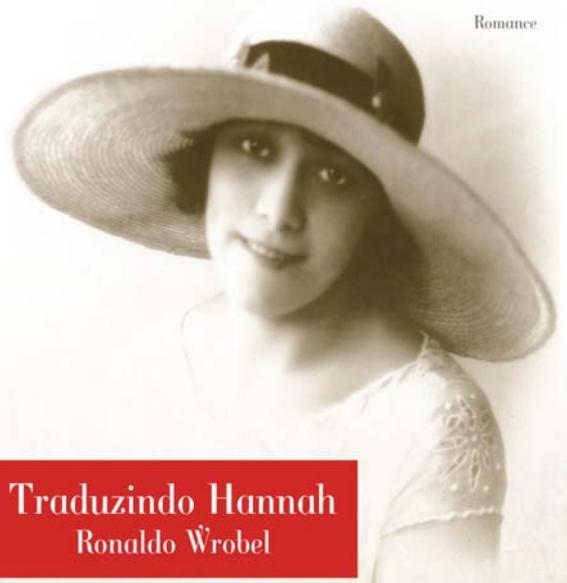
O mundo caminha para a Segunda Guerra. No Brasil, uma revolta comunista acaba de fracassar e o governo Vargas sai à caça de subversivos, controlando os passos de estrangeiros, como os judeus concentrados na Praça Onze, Rio de Janeiro.

Imigrante polonês, Max Kutner é um pacato sapateiro que se vê obrigado a trabalhar na censura postal de Vargas, traduzindo do iídiche para o português as cartas de judeus como ele. O sapateiro procura agir com frieza, mas os dilemas são muitos. Para complicar a situação, ele se apaixona por uma desconhecida a partir das cartas que ela escreve para a irmã distante.

Determinado a encontrá-la, Max descobre mais do que pretendia - inclusive a seu próprio respeito. Traduzir Hannah torna-se um desafio tão grande e incontrolável quanto os sentimentos do sapateiro.



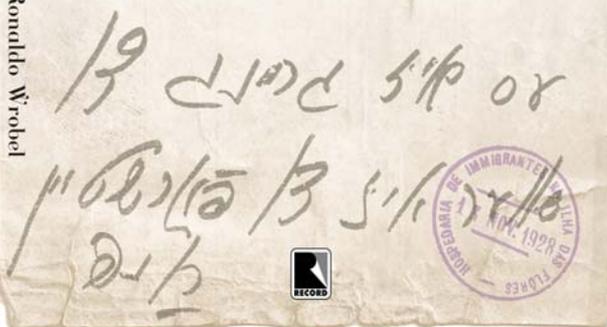
Traduzindo Hannah



Romance

Traduzindo Hannah  
Ronaldo Wrobel

Ronaldo Wrobel



pesquisas literárias que resultaram em livros importantes para todo aquele que deseja conhecer relatos anteriormente guardados em lugares secretos, proibidos aos olhos julgadores de sua comunidade. Especialmente quando os fatos envolviam alguns membros da coletividade judaica que com as infelizes mulheres mantinham relações profissionais, afetivas - ou de sangue.

Cada personagem apresentado no livro é singular, expressa uma visão de mundo, tem seu ponto de vista sobre cada situação, e todos interferem no modo de pensar e agir um do outro. Ronaldo Wrobel, criador exímio, sopra vida nos tipos exóticos que vagavam pela Praça Onze dos idos de 1930. Como não reconhecer o esfarrapado e louco Mendel F., figura presente nas maiores obras da literatura iídiche? E que dizer de cada uma das outras excelentes criações do escritor? No sapateiro Max kutner, o autor sem dúvida encontrou a simplicidade dos judeus imigrantes, que não escolhiam trabalho, aceitando qualquer ocupação, mesmo a mais humilde, que lhes permitisse o sustento mínimo e a paz que buscavam na vida.

“Cada qual tem seu destino  
Quem sabe qual é o meu?  
Por que me expulsam das terras?  
Por que roubam meu trabalho?

Por que desmancham meu ninho?  
Por que não posso parar?  
Toda terra tem seu uso,  
Toda roca tem seu fuso,  
Todo pássaro seu ninho,  
Toda pedra seu lugar. “

(Oliveira Ribeiro Neto, *Canção do Judeu Errante*).

Quanto à Hannah, personagem-título, o autor faz-lhe descrição tão vivaz e intensa que o leitor a enxerga com clareza, pode vê-la caminhar pelos bairros da cidade e, hipnotizado por sua energia, a acompanha em seus passeios e mistérios, sempre com maior curiosidade. Aliás, cada personagem carrega uma dose de segredo, mostrado em diálogos atraentes, coloquiais, verdadeiros, com toques de humor e/ou drama, em descrições precisas, que bem mostram o talento do escritor para a narrativa, e seu apreço por suas criaturas. Quase 20 outras, igualmente interessantes, devem ser deixadas para a descoberta na alegria da leitura.

*Traduzindo Hannah* é um livro permeado de humor, um enredo que mantém o leitor agarrado à folha todo o tempo; uma obra que convida a desvendar a próxima página e depois a seguinte, e mais uma, sempre instigante. A trama, reproduzindo a perspicácia do autor, se desenrola de modo fascinante e pujante todo o tempo. Uma série de peripécias com sexo, mistério, suspense e humor se entrelaça e envolve a leitura com firmeza, lance após lance, até o desenlace.

O Código de Ética do submundo se apresenta, subverte a ordem e traz ensinamentos àquele do mundo 'normal', que, por outro lado, algumas vezes se mostra falho. Nas polacas, lideradas pela surpreendente mulher investigada por Max, encontramos personagens humanizados, o que acontece devido ao traço humanista de Ronaldo Wrobel, que os analisa com comiseração e simpatia, compreendendo-os naquele determinado contexto histórico opressor.

E se concluirá que aquelas mulheres estigmatizadas - como todo e qualquer ser humano, independente de situação social ou econômica - são capazes de errar; mas também de acertar. Assim, Hannah define: "- Respeitável?... Aprendi duas coisas nesta vida. A primeira é que merecer respeito não significa conquistá-lo. A segunda é que conquistar respeito não significa merecê-lo."

O nazismo é mostrado pelo autor de modo claro, obtido através de poucas e precisas pinceladas, bem como a Rússia dos pogroms; estes, como aquele, são partes relevantes da história dos personagens - e também da história dos judeus. O assunto do livro interessa de todos os ângulos possíveis; nele, forma e conteúdo mantêm uma relação recíproca direta, numa abordagem feita de maneira visceral pelo escritor. E os leitores, página após página, mergulham nos personagens, torcem por cada uma das figuras com as quais se depara, ansiosos por conhecer-lhes o futuro, solidários em suas perdas. O livro tem, portanto, qualidades evidentes, que saltam aos olhos desde o início da narrativa; além de possuir todos os elementos necessários e vigor para ser transformado em filme ou em peça teatral. Aliás, esta última adaptação já existe.

Temos, assim, em *Traduzindo Hannah*, uma obra rica, de possibilidades variadas, fruto de um trabalho delicado e cuidadoso de um brilhante e ainda jovem escritor; uma pesquisa séria, longa,

incansável, e de resultado feliz, uma surpresa nas publicações nacionais. Sob o ponto de vista do tema, acerta em cheio o autor. É interessante e atrai o leitor. Se analisados os perfis dos personagens, mais uma vez se destacará a perícia com que são criados e a trajetória que traçam, obrigando o leitor a acompanhá-los, curioso, enfeitado com os conflitos, com as dificuldades a superar e com a permanente tensão.

A estrutura também merece aplausos. Começa e termina com perfeição. Se a abertura do livro já enreda o leitor, é certo que não há página, não há parágrafo, não há sentença ou palavra desperdiçada. Através de suas 266 páginas a curiosidade e o prazer de ler se mantêm; mais do que isto, crescem todo o tempo, até o emocionante clímax do texto. Porque, sem dúvida, se a abertura de um livro é relevante, o final é a primeira coisa que o autor deve saber antes de começar a escrever. E Ronaldo conhece do início ao fim seu ofício de contador de histórias.

O livro, pelo que se expôs, e é incontestável, relaciona-se entre os imprescindíveis. Com efeito, estamos diante de um lançamento da editora Record que, por seu genuíno valor literário e inequívoco prazer de leitura, merece toda nossa admiração e louvor. Aliás, todas as qualidades enumeradas em nosso singelo trabalho encontraram eco nos corações dos jurados do prestigiado Prêmio São Paulo de Literatura e fizeram de *Traduzindo Hannah* um de seus 10 finalistas. Por tudo acima exposto, deve a obra, rapidamente, ganhar espaço sobre a mesa de cabeceira de leitores ávidos por impecável, divertida e instrutiva literatura. Porque, concordará aquele mais obstinado, não é todo dia que obras similares aparecem em nosso cenário literário.

# A dor e a delícia de ser goy fazendo o violinista no telhado

CHARLES MÖELLER

Assisti a uma pequena produção do musical um “Violinista no Telhado” em 2009 em Londres e fui tomado por um sentimento que nunca havia experimentado: uma saudade sem fim da minha infância, da minha casa com meus pais e irmãos, da minha cidade, minha aldeia. Queria morar em Anatveka, mesmo com todos os riscos, pertencer àquela gente que sorri mesmo enfrentando as piores mazelas e que encara a vida se equilibrando num telhado, mas sem nunca deixar a música delicada de um violino parar de soar! Senti uma generosidade infinita vindo daqueles habitantes do vilarejo e um humor salvador! Queria ter aquele pai que mesmo na miséria está aberto à discussões e mudanças! Queria ser um filho de Tevey e, principalmente, gostaria de ter a intimidade com o tão querido Deus. Quem era esse Deus, tão próximo, tão confidente e, por vezes, tão injusto? Esse Deus sempre presente? Saí do teatro amando essa obra e frustrado por parecer um projeto impossível pra mim! Esse universo não me pertencia, ou achava que não, pois sou Goy. Nunca poderia dirigir e nem dar minha opinião a respeito de uma obra tão judaica. Por outro lado, como diz

Tevey, a força da obra é avassaladora e tocava a todos. Esse paradoxo plantou em mim um desejo, uma semente. É no paradoxo que mora a arte! Esse também era o paradoxo do Chagall: se equilibrar com as duas mãos atadas num instrumento tão delicado de som tão cristalino!

Dois anos se passaram e um grupo de produtores judeus de São Paulo, da Cia. “Conteúdo Teatral,” me chamaram para dirigir o musical. A princípio não acreditei, mas fiquei exultante com a possibilidade! Aquela semente ainda morava na minha alma e minha primeira pergunta foi: têm certeza? Não sou judeu! Isso não é um empecilho para vocês? Disseram-me que não e me deram a benção. Fiquei o mais grato dos artistas por alguns meses.

O primeiro obstáculo veio quando começamos a nos reunir antes das audições. Sou diretor e territorialista e sempre fui acostumado a estar só no meu momento de criação, desde as escolhas até as minhas reuniões com os criadores da minha equipe: cenógrafos, figurinistas, iluminadores. Um



Parte do elenco de “Um Violonista no Telhado”. Fonte: [www.umviolinistanotelhado.com.br](http://www.umviolinistanotelhado.com.br)

pintor pinta um quadro, não vários pintores! Meus sócios e parceiros paulistas, judeus, conheciam a peça de cor e salteado, pois já tinham assistido inúmeras montagens. Já eu, ao contrário, estava trabalhando pela primeira vez sob encomenda, além de ter assistido a peça somente uma vez. Eles inclusive já tinham feito o musical como atores em São Paulo, num espetáculo amador, com êxito dentro da comunidade. E eu, nem judeu era! Tinham opiniões muito fortes a respeito de tudo e, como produtores associados, achavam que “deviam isso a nós”. Uma assessoria completa! Eu via o quanto eles eram fascinados e estavam felizes em poder me ajudar, mas me sentia para traz. Sabe o aluno que não fez o dever de casa? Aquilo me desestabilizou a princípio. Fiquei pisando em ovos, com medo de errar, de desagradar, de ofender e, por isso, escolhia palavras. Contudo, um artista com medo não cria! Já na audição, me sentia constantemente vigiado, desconfortável, e, algumas vezes, fui corrigido por expressar minhas opiniões a respeito de uma cena, uma fala, uma tradição ou um ritual. Outras vezes escutava algum deles ou algum judeu do elenco dizendo: “Um judeu, não faz isso ou aquilo; um judeu não abraçaria dessa forma, ou não entrelaçaria os dedos, ou não abaixaria cabeça, e não sentaria nesse momento ou não reagiria dessa ou daquela maneira!”. Aquilo foi me bloqueando e quase desisti do projeto. Pensava que, por mais que eu estudasse nunca me sentiria a altura e capaz.

Um dia, no entanto, na cena a qual marcamos o *Shabat*, percebi também que havia, entre os próprios judeus, opiniões completamente contrárias sobre o mesmo assunto, até mesmo sobre as próprias tradições e sobre alguns rituais, e vi que aquela acalorada discussão entre eles fazia parte da ancestralidade do povo. Essa era quase a essência do Torá oral! Cada um tinha sua interpretação e por que eu não poderia ter a minha? Ao entender mais sobre isso, vi uma gama infinita de discussões e possibilidades e isso parou de me assustar e ganhei ali minha identidade judaica mesmo sendo *goy*! Estava no jogo, dentro dele e, como um bom judeu, discutiria, interpretaria e analisaria o meu Violinista com quem quer que fosse e faria uma peça para todos: para todos os credos, para todos os povos, para os que crêem e para os que não crêem no tão querido Deus de Tévye! Com isso ganhei a confiança de todos e, principalmente, achei um fio condutor e resgatei minha auto-confiança. Tomei uma atitude. Era um acriação totalmente minha, um quadro pintado por uma mão. Isso tinha que sair da minha alma! Como

eu leria aquilo? Descobri que leria com a sensibilidade para aquilo que a obra transborda: Afeto! Esse foi o meu cursor, o Afeto!

Desde então me cerquei de consultores judeus fosse para danças, para gestos, para cenografias, para figurinos e para os rituais. Abri meus ensaios com workshops com três judeus de opiniões diferentes, falando sobre os mesmos temas. Isso ampliou, não apenas a minha capacidade de ver e entender, como também a capacidade do elenco de debater qualquer coisa!

Sendo assim, isolei-me e mergulhei na obra de Sholem Aleichem e vi o meu Violinista saindo: o Chagall estava saltando dos meus olhos! A aparente claustrofobia da obra ganhava contornos externos de florestas; dias e noites foram nascendo no quintal cheio de girassóis, estrelas e luas e fiquei completamente apaixonado por tudo que envolve essa peça: música, coreografia, contos, todo o universo *Yiddish*, judaico, me comoveu e e me converteu num ser humano melhor. Hoje sou mais terno, mais bem humorado diante de obstáculos, às vezes intransponíveis, e, entendo que as tradições estão aí para serem rompidas, mais do que isso, que é necessário criarmos outras tradições e assim é e será a eterna conversa de contrários! É o amargo e o doce juntos. Hoje entendo tudo em relação à insegurança dos meus sócios perante a mim. Eles estavam certos também. Como diria Tevye: “Você está certo, ele está certo também. Todos estão certos...”. Era só excesso de amor e zelo pela cultura deles e o respeito que eles têm pela obra, um amor que eu não tinha ainda, mais passei a ter! Ganhei meu passaporte para a ancestralidade: *Mazal tov!* O violinista me modificou... A peça me ensinou a brindar À VIDA! E hoje sei que, quando a gente fala da nossa aldeia, a gente fala do mundo todo. Foi esse sentimento que me pegou quando vi o musical em Londres, em 2009, e é isso que me pega ainda hoje! Existe um lugar em que todos os seres são iguais! Um lugar onde o sol é para todos! Mas é preciso abrir as janelas e deixar o sol entrar: ver essa luz nas frisas dos telhados invadindo nossas casas e vidas. Só vamos nos modificar quando sairmos dos guetos e nos mesclarmos; apreender com o outro a caminhar juntos, não na frente, nem atrás, mas ao lado, mesmo que na paralela, pois aprendi a respeitar os ritos; ter a aceitação completa do desconhecido; não ter tanto medo do outro, pois, se for preciso, a gente senta e discuti, analisa, interpreta e discorda para concordar e recomeçar sempre! À vida...

## Hitler de volta a Berlim

FRANCISCO CARLOS TEIXEIRA

Neste inverno de 2011 a cidade de Berlim hospedou a exposição “Hitler e os alemães: ‘Volksgemeinschaft’ e Criminosos”. O sucesso da exposição foi tamanho que a exposição foi prolongada, algo raro para o calendário alemão, para além do seu término programado (no início de fevereiro de 2011), permitindo a continuada visita de adolescentes e seus professores, jovens e grupos de militares das forças armadas alemães.

### Hitler no coração do militarismo alemão

O evento teve lugar na chamada “Zeughaus”, a antiga Casa de Armas do Império alemão (1871-1918), no centro histórico de Berlim<sup>2</sup>. O próprio endereço da exposição – na famosa rua *Unter den Linden* ( Sob as Tílias ), a poucos metros da “*Neue Wache*” ( a Guarda Nova ) – é sintomático. Este vasto espaço da cidade de Berlim, entre o *Sigsäule* – a Coluna da Vitória, construída após a vitória alemã contra os franceses em 1871 (e montada com os canhões franceses tomados na Batalha de Sedan) - e a Ponte do Castelo, onde ficava o castelo imperial da dinastia Hohenzollern, passando pelo Arco do Brandenburgo, foi palco dos principais eventos de massa organizados pelo regime nazista (em verdade pelo ministro da informação e propaganda, Joseph Goebbels). Foi neste espaço histórico, carregado de eventos, alguns bastante tenebrosos, que um grupo de historiadores e museólogos resolveram instalar a exposição sobre Hitler.

### Uma exposição sobre o silêncio

A própria exposição fotos e filmes do período nazista mostra as marchas massivas, na maioria dos casos noturnas com tochas nas mãos, nas quais milhares de alemães das SA e das SS desfiliavam para impressionar e seduzir as massas alemães naquele mesmo local. Há poucos metros da *Zeughaus*, hoje transformada em Museu Histórico Alemão – da mesma forma que no Rio transformamos a antiga Casa do Trem em Museu Histórico – ficava o Palácio Imperial, sede do governo durante o Império e a República de Weimar (1919-1933), onde Hitler fez inúmeros de seus discursos. Toda a área seria objeto, após a suposta vitória alemã na Segunda Guerra Mundial, de ampla remodelação, gigantesca e inumana, organizada por Albert Speer, o arquiteto de Hitler, a fim de transformar Berlim em símbolo do poder ariano e na mais portentosa capital da Europa.



Cartaz da exposição: milhões de visitantes

Na verdade, o conjunto arquitetônico foi duramente bombardeado por ingleses e americanos durante o chamado “*Der Brand*” – o *Incêndio*, como a historiografia alemã denomina as consequências da estratégia aérea do General (inglês) Harris contra o Terceiro Reich. Mais tarde, em 1945, foi palco central da Batalha de Berlim, quando finalmente os soviéticos conquistaram a capital do Terceiro Reich e puseram fim ao “Império de mil anos” de Hitler.

Tal escolha e centralidade da realização da exposição são importantes e eloquentes e fazem parte da própria concepção do evento. Na verdade, a exposição “Hitler e os alemães” possui um claro objetivo, ao mesmo tempo histórico e político.

### Por que voltar a Hitler?

Para os realizadores da exposição trata-se de mudar o foco dos debates e da forma de expor e retratar Hitler e o Terceiro Reich<sup>3</sup>. Para esses, a maior parte das exposições, eventos e livros estão centrados na própria figura de Hitler, na sua biografia e na sua “carreira”. Hitler sugiria assim como a personificação do mal. Mas, o Terceiro Reich foi obra solitária de Hitler? Caberia, para mudar o foco considerado insuficiente, responder a uma dupla pergunta: Por que Hitler foi possível? E, em

segundo lugar, qual o significado da escolha de Hitler – e foi uma escolha, conforme os organizadores – pelo povo alemão em 1933? E por que continuaram a apoiá-lo até o fim em 1945? Assim, a centralidade da própria figura de Hitler deveria ser deslocada em favor daqueles que o escolheram e das condições em que tal escolha foi feita. Exposições anteriores, mesmo as mais importantes, e grandes livros que marcam a literatura vastíssima sobre o Terceiro Reich, encontram-se por demais centradas na figura do próprio Führer – como a grande e documentada biografia de Joachim Fest ou o filme “A Queda”. Não seria isso produto da própria propaganda nazista?

### Trabalhando para Hitler

Livros fantásticos como de Karl-Dietrich Bracher, Joaquim Fest, Hans Mommsen ou Ian Kershaw<sup>4</sup> – este recentemente editado no Brasil com um bom trabalho de tradução e de composição – buscam no próprio Hitler a explicação do fenômeno do nazismo. A participação da massa alemã – afinal 33% da população adulta votou no Partido Nazista em 1933 – levaria, no âmbito da discussão chamada “A Querela dos Historiadores” (o chamado “*Historikerstreit*”), a discutir muito mais o papel do ditador do que as condições de exercício do poder pelo Partido Nazista e seus aderentes. Teses novas e intensos debates entre professores universitários alemães nos anos 80, um pouco mais tarde, desembocaram na já célebre explicação defendida por Ian Kershaw. Trata-se da idéia de um amplo grupo de pessoas que se dedicaram a “*working for Hitler*” – trabalhar para Hitler. Uma adesão livre da população e espontânea, definida a partir de demandas e comandos superiores, no mais das vezes do próprio Führer.

A questão principal colocada pela exposição, de forma clara e direta, remete a adesão e entusiasmo com que a população alemã participou do Terceiro Reich. Ao lado do fenômeno já amplamente estudado e sobre o qual paira uma boa concordância, chamado de “*Gleichhaltung*” da sociedade alemã nos primeiros anos do nazismo (1933 até 1936) – ou seja, o conjunto de medidas tomadas pelo Estado nazista visando organizar a sociedade conforme as idéias propostas pelo nacional-socialismo. Nicos Poulantzas, numa obra já antiga – e em vários aspectos superada – denominou a “*Gleichhaltung*” como “processo de fascistização”. Ora, os organizadores da exposição propõem além da “*Gleichhaltung*” – sob comando

do Estado, portanto de cima para baixo – uma “*Selbstgleichhaltung*”, ou seja, um processo de fascistização comandado e assumido pela própria (“*selbst*”) sociedade.

### Questionando o silêncio

Assim, a resposta da questão dupla acima colocada voltar-se-ia para a própria sociedade alemã, buscando estabelecer nos desejos, esperanças e frustrações do povo alemão a adesão para com o nacional-socialismo. Os textos e guias da exposição não temem utilizar a expressão “cooperação” – “*mitmachen*” – para dar conta da relação entre povo, partido e seu Führer. Eis aqui um passo importante e original no debate historiográfico. Tradicionalmente a posição de historiadores e políticos alemães (em especial na República Federal) colocava os próprios alemães como vítimas do nazismo. Desde Konrad Adenauer (primeiro chanceler da república Federal) a derrota de 1945 é descrita como a “libertação” dos alemães, alterando profundamente o próprio sentido da história. Para outros, bem ao contrário, havia uma “culpa coletiva” que recobria, com um manto de infâmia, todos os alemães.



Catálogo da exposição, em alemão

Na exposição “Hitler e os alemães” existe uma gradação muito clara de “*Faszination*” e de

“Cooperação” (“*mitmachen*”) até a aprovação (“*billigen*”) dos próprios crimes do nazismo, bem como de oposição e resistência (fatos diferenciados) e que implica em plena consciência dos contemporâneos de Hitler sobre o fenômeno que vivenciavam, bem como sua natureza violenta e a compreensão do alcance criminoso do nazismo. O pretense poder de Hitler foi, desta forma, preencher as expectativas e esperanças pré-existentes do povo alemão, não sendo ele mesmo o “autor” ou “produtor” de tais expectativas.

A própria aceitação, com entusiasmo, frieza ou simplesmente oportunismo, do conceito de “*Volksgemeinschaft*”, por parte do povo alemão implicava na cooperação com o nazismo. A noção de “comunidade do povo”, conforme construído sob o nazismo, teria em seu núcleo uma promessa real de violência.

### A adesão

Neste sentido, na vigência das noções decorrentes de “*Volksgemeinschaft*” – tais como a pureza do sangue ariano, a exclusão de deficientes e de “diferentes” de todo tipo, a substituição dos conflitos de classe pela cooperação entre os membros da raça superior – plena de violência normativa, impregnava a sociedade alemã de forma brutal. Conforme os organizadores, tal violência não era, de forma alguma, decorrente de

ordens e decisões “*nur von homem*” – apenas vindas “de cima”, demandadas de forma implícita ou explícita pelo regime e seus diversos pequenos “*Führers*” setoriais e regionais. A violência era produzida – no processo de exclusão social legitimado pela aceitação voluntária das nações de “*Volksgemeinschaft*” – através de um processo oriundo, ou mesmo antecipado, das próprias bases da sociedade alemã – “*durch Prozesse an der Basis*”. Esta é, sem dúvida, uma discussão dura e amarga e que envolve o povo alemão. Mas a análise direta e responsável do grupo de pedagogos e historiadores que organizaram a exposição implica numa ampla capacidade comparativa com todas as demais ditaduras. Eis aí um ponto de largo interesse com a América Latina. A questão central estaria, neste caso, em se perguntar se o processo de consumação da violência nas ditaduras é, de alguma forma diferente ou comparável. Em verdade, se tivermos em mente as experiências históricas das ditaduras latino-americanas – sejam aquelas dos anos 30/40 do século XX ou as ditaduras militares dos anos 60/80 – poderíamos nos perguntar sobre a mesma, em escalas diferenciadas, adesão das sociedades latino-americanas ao processo de violência cotidiana desencadeado pela possibilidade de excluir e punir indivíduos considerados diferentes. Em graus diferenciados é um debate recorrente em todas as ditaduras.

### Notas

<sup>1</sup> O termo “*Gemeinschaft*” é de difícil tradução no seu sentido histórico. Embora tenha sido criado pelo sociólogo alemão Tönnies, ainda no século XIX, e seguidamente utilizado no sentido de “comunidade”, em oposição à sociedade, descrevendo comunidades de solidariedade mais mecânica e autoritária, enquanto a sociedade seria mais orgânica e eletiva, no Terceiro Reich assumiu um significado profundamente ideológico representando o conjunto do povo alemão – o *Volk* – constituído pelo conjunto da população ariana, de sangue superior, na Europa, englobando alemães, austríacos, alemães dos Sudetos e outras populações de sangue ariano. Na exposição este sentido é retomado para recobrir o conjunto da sociedade alemã que aderiu de forma voluntária – passiva ou ativamente – ao nacional-socialismo.

<sup>2</sup> Trata-se de um amplo conjunto arquitetônico construído em pesado estilo barroco a partir de 1706 para ser a armaria do rei da Prússia. Foi amplamente reformada em 2003 pelo famoso arquiteto I.M.Pei, ganhando novas alas modernas e uma ampla cúpula de vidro. Lá estão, em exposição permanente, os principais fatos da história contemporânea alemã, incluindo a guerra e o Holocausto. Há poucos metros fica a *Neue Wache* ( a Nova Guarda ), construída em 1816 pelo famoso arquiteto prussiano Karl Friedrich Schinkel e cenário de coreográficas manifestações do militarismo prussiano. Hoje a *Neue Wache* é um monumento às vítimas

da guerra, com uma bela escultura de Käthe Kollwitz substituindo os símbolos militares do Reich.

<sup>3</sup> Os organizadores da exposição são os professores Hans-Ulrich Thamer, da Universidade de Munster; a museóloga do Museu Histórico de Berlim, Simone Erpel e o arquiteto Klaus-Jürgen Sembach, com a cooperação de historiadores como Michael Sturm.

<sup>4</sup> Estamos aqui conscientemente excluindo do debate a tese de Daniel Goldhagen sobre a predisposição histórica da população alemã ao Holocausto, conforme expressa em “Os carrascos voluntários de Hitler”, por sua vaguidão histórica, ausência de pesquisa própria e caráter sensacionalista.

**Batia Siebzeher** – Pesquisadora do Beit Berl College e da Universidade Hebraica de Jerusalém. Coordena o grupo de pesquisa em América Latina do Instituto Harry S. Truman para o Avanço da Paz. Pesquisa temas como: religião e América Latina. Sua última obra é *“Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas”* (com David Lehmann), publicado por Hurst and Company, em 2008.

**Boris Fausto** – Pesquisador Sênior da USP. Doutor pela USP e Professor Visitante da Universidade Brown. Foi por muitos anos Professor Titular de História do Brasil da USP. É autor de diversas obras sobre história e historiografia brasileira, como a coleção *“História Geral da Civilização Brasileira”* e *“O Crime do Restaurante Chinês”*, publicado pela Companhia das Letras, em 2009.

**Bruno Leal Pastor de Carvalho** – Doutorando em História Social (UFRJ), bolsista CNPq e pesquisador do NIEJ. Possui mestrado em Memória Social (UNIRIO) e especialização em História Contemporânea (PUCRS). É graduado em História (UERJ) e Comunicação Social, Habilitação Jornalismo (UFRJ). Fundador e gestor da rede social Café História (<http://cafehistoria.ning.com>). Pesquisa, atualmente, o tema dos criminosos nazistas que vieram para o Brasil no pós-guerra.

**Charles Möeller** – É ator, cenógrafo e diretor de teatro. Conhecido por seus trabalhos em *“Hair”*, *“Gypsy”* e mais recentemente em *“Um Violinista no Telhado”*.

**David Lehmann** – Professor da Universidade de Cambridge. Doutor em Sociologia pela Universidade de Oxford. Foi professor visitante na UnB e na UERJ, entre outros. Pesquisa os temas: relações religiosas, religião, etnicidade e multiculturalismo. Sua última obra é *“Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas”* (com Batia Siebzeher), publicado por Hurst and Company, em 2008.

**Francisco Carlos Teixeira da Silva** – Professor Titular de História Moderna e Contemporânea da UFRJ. Doutor em História Social pela Universidade de Berlim/UFF e possui pós-doutorado pela Universidade Técnica de Berlim/USP. Pesquisa na área de História Contemporânea e em diversos temas como: pensamento político conservador, Segunda Guerra Mundial e Relações Internacionais. Seu livro mais recente *“Reflexões Sobre a Guerra”*, em co-autoria com Luiz Carlos Soares, foi publicado em 2010 pela Editora 7 Letras/FAPERJ, e traz dois ensaios que refletem a natureza da Guerra, desde a formação dos mercados globais até o mundo pós-11 de setembro.

**Leonardo Senkman** – Pesquisador do *Centro Liwerant* da Universidade Hebraica de Jerusalém. Doutor em História pela Universidade de Buenos Aires. Pesquisa nas áreas: identidade judaica na América Latina, Direitos Humanos e Antissemitismo. Autor de livros como *La Identidad Judía en la Literatura Argentina* e do mais recente *Representaciones literarias del Fascismo y Nazismo*, pela Editoria Colibri, 2003.

**Marta Francisca Topel** – Professora Associada da USP. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas e possui pós-doutorado pela Universidade Hebraica de Jerusalém. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Cultura Judaica, atuando principalmente nos seguintes temas: judaísmo, antropologia, religião, identidade étnica e etnicidade. É autora de diversos livros e artigos, o mais recente: *“Jerusalém e São Paulo: A Nova Ortodoxia em Foco”*, publicado em 2005 pela Topbooks.

**Miriam Halfim** – Escritora, advogada e dramaturga. Possui graduação e mestrado em literatura inglesa pela UFRJ. É membro Titular da Academia Carioca de Letras.

**Monica Grin** – Professora associada de História Contemporânea do instituto de História da UFRJ. Doutora em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). É coordenadora do NIEJ e autora, entre outros, de *“Raça”: debate público no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2010; e com Nelson Vieira. *Experiência Cultural Judaica no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004. É bolsista produtividade III do CNPq.

**Ruth Fine** – Professora da Universidade Hebraica de Jerusalém, preside a Cátedra Salomon & Victoria Cohen em Estudos da América Latina Contemporânea. Preside também a Associação Israelense de Estudos Hispânicos. Doutora pela Universidade Hebraica de Jerusalém. Pesquisa nas áreas de semiótica, crítica literária, literatura da Idade de Ouro espanhola e na obra de Jorge Luis Borges. Autora de livros e artigos, o mais recente: *“Una lectura semiótico-narratológica del Quijote en el contexto del Siglo de Oro español”*, publicado pela Editora Vervuert em parceria com Iberoamericana, 2006.

**Tatiana Poggi** – Professora substituta na UERJ. Doutoranda em História pela UFF. Pesquisa na área de História dos Estados Unidos, neoliberalismo, fascismo e Relações Internacionais.

**Editora**

Monica Grin (NIEJ/UFRJ)

**Comitê Editorial:**

Monica Grin (NIEJ/UFRJ)

Michel Gherman (NIEJ/UFRJ/HILLEL RIO)

**Conselho Editorial**

Avraham Milgran (Yad Vashem)

Bernard Sorj (UFRJ e Centro Edelstein)

Berta Waldman (USP)

Berthold Zilly (Freie Universität Berlin)

Bila Sorj (UFRJ)

Celso Lafer (USP)

Jeffrey Lesser (Emory University)

Keila Grinberg (UNIRIO)

Leonardo Senkman (Universidade Hebraica de Jerusalém)

Luis Roniger (Universidade Hebraica de Jerusalém)

Marcio Selligman (UNICAMP)

Nelson Vieira (Brown University)

Omer Bartov (Brown University)

Raanan Rein (Tel Aviv University)

Renato Lessa (UFF)

**Assistente de Edição**

Leonel Caraciki (NIEJ/UFRJ)

**Revisão Editorial**

Rafaela Losardo (NIEJ/UFRJ)

Bruna Rodrigues (NIEJ/UFRJ)

**Tradução**

Leonardo Kruter

**Diagramação**

Bruno Leal (NIEJ/UFRJ/CAFE HISTORIA)

Fábio Leal (Instituto Infnet)

**Design Gráfico**

Bruno Leal (NIEJ/UFRJ/CAFE HISTORIA)

Fábio Leal (Instituto Infnet)

**Endereço**

Instituto de História da UFRJ

Largo de São Francisco, n.1, sala 427

Tels.(55) 21-2224-8965 R: 229 ou 88124740

**E-mail para contato:**

ufrj.niej@gmail.com

monica.grin@gmail.com



HIS  
70  
RIA  
UNIVERSIDADE  
DO BRASIL



**Apoio:**



<http://cafehistoria.ning.com>