



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Vicária redenção: memória, historiografia e a questão do anti-semitismo no Rio de Janeiro na década de 1940

Andre de Lemos Freixo

Dissertação de Mestrado apresentada Programa de Pós-Graduação em História Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Dra. Monica Grin

Rio de Janeiro
Março de 2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Vicária redenção: memória, historiografia e a questão do anti-semitismo no Rio de Janeiro na década de 1940

Andre de Lemos Freixo

Orientadora: Dr^a Mônica Grin

Dissertação de Mestrado apresentada Programa de Pós-Graduação em História Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História.

Aprovada por:

Presidente, Prof. Dr^a. Monica Grin

Prof. Dr. Manoel L. L. Salgado Guimarães

Prof. Dr^a. Bila Sorj

Rio de Janeiro

Março de 2008

FREIXO, Andre de Lemos.

Vicária redenção: memória, historiografia e a questão do anti-semitismo no Rio de Janeiro na década de 1940. / André de Lemos Freixo. Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS/ PPGHIS, 2008.

xi, 274 f.: il.; 31cm.

Orientadora: Monica Grin

Dissertação (Mestrado) – UFRJ/ IFCS/ PPGHIS, 2008.

Referências bibliográficas: f. 234-252.

1. Memória. 2. Anti-semitismo. 3. Historiografia. 4. Judaísmo. 5. Sionismo. I. GRIN, Monica. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/ PPGHIS. III. Título.

Dedico esta dissertação a meu pai, Mozart, e a minha amada Adriana. Com amor e consideração infinitos.

AGRADECIMENTOS

É penosa a tarefa de tecer as palavras que se seguem. Não pelo ato em si, mas sim pela (sempre vã) tentativa de traduzir em palavras (afinal, e infelizmente, não sou poeta!) aquilo que sinto pelas pessoas notáveis que, durante a correria do mestrado, sempre estiveram lá por mim. Não bastaria apenas enumerá-las aqui, num gesto simbólico ou mero ato de lembrança. Gostaria que fosse viável através destas linhas fazer com que todas estas pessoas admiráveis soubessem da importância que elas tiveram (e têm) não apenas neste trabalho, mas para a minha vida pessoal e profissional. Eis a penosa tarefa de tradução. Contudo, mesmo árduo, tal exercício me enche de alegria e satisfação, pois me permite percorrer os meandros da memória destes dois anos (como passaram rápido!) e recordar os amigos – tanto os de longa data quanto os feitos ao longo do caminho –, sem os quais esta dissertação jamais teria conhecido a luz do dia.

Agradeço imensamente ao apoio de minha família: meu pai Mozart, em sua luta cotidiana contra a aspreza das adversidades da vida; minha mãe Maria da Graça, meu anjo e porto seguro; minha irmã Letícia, futura socióloga e colega nas humanidades. Agradeço ao amor e paciência incondicionais de minha alma gêmea Adriana: você é “meu tudo”; você me completa. Ao apoio de minhas grandes amigas Gabriela, Letícia e Priscila. A Daniel Melo, Pedro Manoel e João Paulo Soares e Rafael Mello. A amizade de Renê, Fábio, Hudson, Sidney e Hugo, meus companheiros na empreitada musical que auxiliou enormemente na manutenção de minha sanidade mental durante o mestrado (ou em sua completa derrocada!).

Encontro-me em eterna dívida de gratidão para com a minha orientadora, Dr^a. Mônica Grin, cuja atenção e amizade, acima de tudo, fizeram de meu curso de mestrado uma experiência das mais instigantes e enriquecedoras. A todos os estimados professores que acompanharam minha trajetória, alguns desde a minha graduação, meus sinceros agradecimentos: Maria Paula Araujo, Bila Sorj (por suas considerações e generosidade em minha banca de qualificação), Esther Kuperman, Henrique Samet, Samanta Quadrat, Ana Rios, Jacqueline Hermann e Andrea Daher.

Aos profissionais do Programa de Teoria, Historiografia e História da Cultura (PROCULT), Drs. Manoel Salgado, Norma Côrtes e Maria Aparecida Mota. Cada um de vocês marcou sobremaneira a construção de meu horizonte profissional, por isso eu lhes digo muito obrigado. No entanto, ensinaram-me muito mais do que apenas “teoria” ou “metodologia”. Mostraram a este “filho adotivo” de que é feita a verdadeira argamassa das

humanidades. E, por isso, peço-lhes perdão, pois meu léxico ainda não conhece palavras que expressem a grandiosidade de minha admiração por cada um de vocês, tampouco a enormidade de minha dívida. Como se não fosse suficiente, além de tudo, cada um de vocês ainda me presenteou com a vossa amizade. Espero, um dia, ser capaz de expressar-me a altura. Até lá, que fique registrado: *danke schoen, merci beaucoup e muchas gracias*.

Aos meus grandes amigos, os quais tenho a honra de chamar irmãos: Ivan, Kimon e Felipe. Ivan Norberto, cuja parceria e sinceridade abriram meus olhos para o que há de melhor em mim. Sua amizade faz com que eu queira sempre me superar e atingir o nível daquele tal “André” que você teimosamente insiste em reconhecer em mim. Curiosa amizade, nascida entre dois concorrentes em um banco de seleção para monitores. Parceria inabalável que muitos frutos coletivos ainda há de colher. Kimon Speciale e Felipe Esteves, meus caros irmãos, desde a graduação que nos conhecemos e tantas “histórias” temos para contar. A vocês sou eternamente grato só pelo fato de serem meus irmãos, mesmo em tempos sombrios e de turbulência. A minhas queridas “irmãs” Tatiana Lomba e Rachel Cardoso, muito obrigado por sempre acreditarem em mim e estarem lá para me apoiar. A Jorge Vítor e Sílvia, sem vocês eu jamais estaria aqui e nem a viagem à Mariana (e Ouro Preto) teria graça. A Luigi Bonafé, amigo e leitor crítico de meu projeto de mestrado, ainda na época da seleção, cujos conselhos foram determinantes na minha posterior aprovação e, finalmente, a Márcio Romão, pela amizade e sinceridade, tão raras neste meio. Tenho enorme dívida de gratidão, também, para com Carlos Eduardo Bartel, quem me auxiliou imensamente e possibilitou a troca de valiosas informações sobre o sionismo no Brasil.

Aos mais do que queridos amigos e colegas do IFCS: Cíntia Almeida Ramos, Priscila Falci, Joana Cordeiro, Paulo Duarte, Bruno Coelho, Cláudio Vasconcelos, Carlos Henrique Vólaro, Carlos Eduardo C. da Costa, Maria Eugênia Gay, Massimo Bonato e Marcelo Abreu. É uma honra inenarrável conhecer a todos.

Last but not least: Elias Salgado, Miriam Saboni, Michel Gherman, Dona Clara e a todos os envolvidos na comissão acadêmica do Centro Cultural Mordechai Anilevitch e aos jovens do *Hashomer Hatzair*; Jacques Gruman, David Somberg (Rock!) e a todos na A.S.A.; Max Nahmias e o Museu Judaico do Rio de Janeiro; Diego Terry; a CAPES, pela bolsa que permitiu que este trabalho fosse possível. Sandra e Gleidis (UFRJ), pelo carinho e atenção. Rogério e a todos os funcionários do Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, por terem me auxiliado de forma excepcional na minha busca pelo “perdido” livro de atas do *Hashomer Hatzair*. A Paulo Knauss, pela autorização das cópias do livro e a Evandro pela realização das mesmas. A todos, sinceramente, muito obrigado!

*Vergebens, daß ihr ringsum wissenschaftlich schweift, Ein
jeder lernt nur, was er lernen kann.*

“É em vão que se vagueia de ciência em ciência, cada um
aprende somente aquilo que pode aprender”. (Goethe,
Fausto, parte I, cena 4).

Quis custodiet ipsos custodes.

“Quem guardará os guardiões?”. (Juvenal, *Satires*, VI,
347)

RESUMO

FREIXO, Andre de Lemos. **Vicária redenção**: memória, historiografia e a questão do anti-semitismo no Rio de Janeiro na década de 1940. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

A presente dissertação analisa a questão do “anti-semitismo no Brasil” durante a década de 1940. Considerando este debate, o estudo pretende estabelecer um diálogo com a canônica historiográfica vigente, acerca das relações entre a comunidade judaica carioca e, assim, indaga-se acerca do quando e do por quê a questão “anti-semitismo” tornou-se central para a produção historiográfica que lidou com a presença judaica no Brasil. Para tal esforço, recorreu-se ao exame de um estudo de caso: o movimento sionista e, mais precisamente, a fundação do movimento juvenil sionista socialista *Hashomer Hatzair* dentro deste movimento mais amplo no Rio de Janeiro. Este *étude de cas* permite perceber a mobilidade social e política experimentada pela comunidade judaica nos anos 1940, o que destoa, portanto, das teses que reiteram o ambiente de exacerbado anti-semitismo que constituiria as décadas de 1930 e 1940 no, então, Distrito Federal. Com isso, pretende-se examinar o discurso historiográfico que instituiu tal canônica, associando suas conclusões a uma íntima relação entre a memória comunitária (e a identidade social por ela constituída) e a operação por trás da escrita da História.

Palavras-chave: Anti-semitismo, memória, historiografia, sionismo.

Rio de Janeiro

Março de 2008

ABSTRACT

FREIXO, Andre de Lemos. **Vicária redenção**: memória, historiografia e a questão do anti-semitismo no Rio de Janeiro na década de 1940. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

The current work analyses the question on “anti-semitism in Brazil” during the 1940’s. Placing this debate in the historiographic’s field, the study here presented pretends to establish a dialog with the historiographical canon in vigour over the relations between the jewish community and Brazil. Thus, it questions about when and why the matter of “anti-semitism in Brazil” became central for the historiography which handled with the jewish presence in Brazil. For that effort it has evoked the exam of a case study: the zionist movement and, more precisely, the foundation of the zionist and socialist youth movement *Hashomer Hatzair* inside this larger zionist basis in Rio de Janeiro. This *étude de cas* allows us to realize the social and political mobility that the jewish community has experienced during the 1940’s, which mismatches, therefore, the thesis that defends that the brazilian social environment was marked with a very strong anti-semitism during the 1930’s e 1940’s in Rio de Janeiro. Consequently, this study pretends to exam the historiographic discours that has installed that perspective, relating their conclusions to a very distinct relationship between the jewish coletive memory (and the social identity built from it) and the operation behind the writing of History.

Key-words: Anti-semitism, memory, historiography, zionism.

Rio de Janeiro

Março de 2008

SUMÁRIO

Introdução	11
-------------------------	----

Primeira Parte

Capítulo I

1. 1. Judaísmo e Modernidade	34
1. 2. Sionismo e anti-semitismo na Europa <i>fin-de-siècle</i>	52

Capítulo II

Promessas de um “Velho” Mundo Novo: o <i>Hashomer Hatzair</i> na Europa.....	64
--	----

Segunda Parte

Capítulo III

3. 1. Imigração e sionismo: a mobilidade social do <i>Yishuv</i> carioca nos anos 1930 e 1940.....	96
3. 2. <i>Chazak Ve’Ematz</i> : jovens, judeus, pioneiros e revolucionários	125

Capítulo IV

4. 1. Vicária redenção: a escrita da História como viés redentor	153
4. 2. A memória do Holocausto e os “limites” da escrita da História	176

Capítulo V

Sob as sombras do passado: o anti-semitismo no Brasil e a escrita da História	201
---	-----

Considerações Finais	226
-----------------------------------	-----

Fontes e Referências	234
-----------------------------------	-----

Apêndice	253
-----------------------	-----

INTRODUÇÃO

Uma após outra, as folhas se soltam do registro do tempo, caem e volteiam, depois voltam repentinamente a se pôr no colo do homem. Então este diz: “Eu me lembro”, e tem inveja do animal que logo esquece e realmente vê cada instante morrer, caído na noite e na bruma, e desaparecer para sempre. O animal, de fato, vive de maneira a-histórica (*unhistorich*): ele está inteiramente absorvido pelo presente, tal como é, por isso é necessariamente sincero. O homem, ao contrário, se defende contra a carga sempre mais esmagadora do passado, que o lança por terra ou o faz se curvar, que entrava a sua marcha como um tenebroso e invisível fardo. [...] Quando, enfim, a morte trazer o esquecimento desejado, ela suprimirá também o presente e a existência, selando assim esta verdade, de que “ser” (*Dasein*) não é senão um ininterrupto “ter sido”, uma coisa que vive de se negar e de se consumir, de se contradizer a si própria.¹

*Also Sprach Nietzsche.*² Com sua pungente perspicácia e mordaz eloquência, Nietzsche (1844-1900), transbordando elementos críticos, brindou o mundo com estas palavras que, humildemente, tomou-se emprestado como epígrafe. Estas idéias nortearão o caminho rumo ao ponto nevrálgico que estrutura a presente dissertação: a relação entre memória e escrita da História. Mais ainda, a relação entre memória, História e a construção (e manutenção) de identidades sociais. Tema profundamente atual quando Nietzsche compilou sua *IIª Consideração Intempestiva...*, em 1874; discussão absolutamente candente no universo acadêmico em inícios do século XXI.

¹ NIETZSCHE, F. W. *IIª Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*. In: NIETZSCHE, F. W. **Escritos sobre História**. Rio de Janeiro: Ed. PUC – Rio; São Paulo: Loyola, 2005, p.71.

² “Assim falava Nietzsche”.

Cronologicamente não muito distante de Nietzsche, Ernst Renan (1823-1892), em sua célebre conferência em *Sorbonne* (em 11 de março de 1882), também parecia compreender bem a essência deste problema oitocentista (i.e., a relação entre história e memória), na esteira dos debates acerca o que seria uma Nação:

a essência de uma nação [...] é que todos sejam capazes de esquecer muitas coisas. [...] O esquecimento, e eu direi mesmo o erro histórico, é um fator essencial na criação de uma nação [...] assim, o progresso dos estudos históricos é freqüentemente um perigo para a nacionalidade.³

Esta descrição de uma das condições da Modernidade ilustra bem o momento em que a complexa relação entre a memória e História gerava suas primeiras polêmicas. O quadro de Renan encontra-se na base daquilo que se constituiu como a cultura histórica que ainda nos atinge coletivamente, moldando as diferentes impressões, e por vezes os diferentes usos (e abusos), da História. Renan utiliza a idéia de “erro histórico”, fazendo-se valer da crença que assegurava a “verdade” como um dado inerente à História, e que para se erigir uma nação seria necessária não a História, isto é, a “verdade”, mas sim o “erro”, a crença, sacralização, tarefa para a qual a História seria apenas um entrave, pois ciência “objetiva”, “imparcial” e dessacralizante. Renan se refere, já em fins do XIX, à utilização política de narrativas acerca do passado, e ao elemento de identificação que ela produz. Com a ascensão dos nacionalismos, a memória e as tradicionais narrativas e mitos do passado precisaram ser “oficializados” diante das prerrogativas dos emergentes Estados Nacionais na Europa. Este cenário foi a base a partir da qual emergiu a época de ouro da historiografia européia,⁴ na primeira metade do século XIX.

³ Tradução livre. RENAN, Ernst. **Qu'est-ce qu'une nation?**. Paris: Presses Pocket, Coll. Agora, Les Classique, 1992, p. 41.

⁴ O termo “historiografia” é dotado de uma, por vezes incômoda, ambigüidade. Por um lado, pode ser entendido como o ato ou exercício de produção de textos de História. Por outro, corresponde também ao estudo da “história da História”, isto é, o exame e constantes esforços analíticos acerca da historicidade inerente ao próprio ato de

Um dos mais notáveis paradoxos da Modernidade foi precisamente a relação que esta manteve com o passado: por um lado, havia o imperativo de romper com o passado, instaurar o “radicalmente novo”, o “revolucionário”. Porém, por outro lado, creditou à História (a “ciência” do passado) a responsabilidade na confecção de uma narrativa que legitimasse os Estados Nacionais, estabelecendo não somente os seus vínculos “reais” com o que passou, mas construindo tal narrativa a partir de um fio condutor que apontasse para o futuro, garantindo, assim, o clima de segurança necessário para o estabelecimento de um “Novo” Regime. É preciso compreender que a invenção da História, enquanto disciplina, pelo homem europeu ocidental não foi uma mera curiosidade sobre o passado, que é muito mais antiga do que a disciplina histórica, mas o produto de uma alteração na consciência do tempo, para todos os fins creditada como “nova”. Uma mudança na percepção da dimensão do tempo, sentida como invariavelmente fluida, e da qual nada estaria isento. Mas não se pode deixar de ter em mente que a História, tal como se concebe aqui, é um produto da Era Moderna. Assim o é, também, a historiografia que lidou com a temática do “Povo Judeu”.

Nem sempre retilínea, a relação entre a memória e a escrita da História possui desníveis e curvas bastante sinuosas. Esta relação se mostra ainda mais complexa quando se debruça sobre os judaísmos e examinam-se suas diferentes posições entre a História e a memória. A presente dissertação visa adentrar precisamente tal seara, dando maior ênfase ao estudo dos judaísmos contemporâneos. Em 1982, Yosef Hayim Yerushalmi publicou o seu livro *Zakhor*, referência central para a presente dissertação. A partir da luz deste livro, os debates sobre História e memória tomaram novo fôlego, em especial no que tange à historiografia acerca de temas judaicos. Yerushalmi disse que a História judaica moderna, ou “o esforço moderno para reconstruir o passado judaico”, instaurou “uma ruptura profunda na

produção de conhecimento sobre o passado. Para evitar possíveis enganos, convencionou-se neste trabalho a distinção entre “historiografia” (trabalho de escrita da História por um profissional, o historiador) e “Historiografia” (reflexão dos historiadores sobre o seu ofício).

continuidade da vida e uma decadência constante da memória coletiva judaica”.⁵ Tais esforços transformaram a História na “fé” dos judeus assimilados, assumindo o lugar das escrituras sagradas como árbitro para o judaísmo moderno ou secular.⁶ É uma análise da “fé” que move os historiadores que se pretende aqui. Mas para isso, trilhou-se um caminho que merece explanação.

Yerushalmi indagava ainda acerca do por quê o judaísmo, que através de gerações sempre foi fortemente associado ao conceito de história, não encontrou na historiografia um “papel útil”. Quando encontrava qualquer papel para a escrita da História, diz Yerushalmi, este era um “papel servil”.⁷ A memória do passado foi sempre essencial para os judeus, porém, as razões dos historiadores não seriam suficientes, ou, quando muito, eram apenas complementares aos desígnios da memória judaica.

A presente dissertação tem por fito inserir nos debates historiográficos contemporâneos a forma como a questão do “anti-semitismo no Brasil” foi tratada por uma determinada corrente historiográfica que, no limite, reproduz a idéia de que uma manutenção da memória através da escrita da História seria um dever moral do historiador. Esta proposta emergiu, no entanto, a partir de uma “inquietação” surgida numa pesquisa anterior, desenvolvida e apresentada sob o formato monográfico, como trabalho de conclusão de curso, enquanto requisito obrigatório para a obtenção do grau de Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, no ano de 2005.⁸ A monografia analisou a trajetória de um movimento juvenil sionista e socialista chamado *Hashomer Hatzair*, ainda nos seus primeiros anos de militância no Rio de Janeiro. Restou, porém, uma “inquietação”. E foi a partir da mesma que se desenhou o rascunho desta dissertação de mestrado.

⁵ YERUSHALMI, Y. H. **Zakhor**: história judaica e memória judaica. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1992, p. 104.

⁶ Ibidem.

⁷ YERUSHALMI, Yosef Hayim. **Zakhor**..., p. 18.

⁸ FREIXO, Andre de Lemos. **Chazak Veematz**: um estudo sobre a memória dos primeiros anos da *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro (décadas de 1940 e 1950). Trabalho de Conclusão de Curso. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

No universo historiográfico brasileiro, são inúmeros os trabalhos que analisam sob os mais diversos matizes, o socialismo ou o comunismo no Brasil. Igualmente plurais, ainda que em menor número do que os trabalhos sobre o comunismo e/ou socialismo, são os estudos que dão conta dos temas “Judaísmo” e “Judeus no Brasil”. Os trabalhos que visam a análise da participação dos movimentos de esquerda revolucionária na “História do Brasil” também são muitos, porém, quando o assunto é a participação do judaísmo revolucionário de esquerda nessa história o quadro se altera. Essa situação conduziu a uma busca por referências historiográficas de resultados bastante restritos. Contudo, e aqui surge a inquietação historiográfica que conduz este trabalho, foi a partir de alguns destes estudos que se pôde perceber o quanto a questão do anti-semitismo no Brasil possui força nestes debates, assim como as referências ao Holocausto.

Ao iniciar esta pesquisa sobre os judeus de esquerda do Rio de Janeiro, um universo absolutamente amplo e praticamente inexplorado se abria. Debates acerca da imigração judaica para o Rio de Janeiro, suas estratégias de adaptação e seus debates políticos logo tomaram forma. Vindos da Europa em inícios do século XX, muitos destes imigrantes trouxeram consigo ideais, dentre eles o socialismo e o sionismo político. Seus filhos fizeram parte de algumas instituições judaicas fundadas por estes imigrantes no Rio de Janeiro a partir de 1914, especialmente na Praça Onze (tais como bibliotecas, sinagogas, escolas, centros culturais e esportivos, sociedades de apoio aos imigrantes, por exemplo), que foram focos de acirrados debates políticos e tinham suas discussões centradas na difusão de idéias de natureza sionista, comunista, socialista, progressista etc. Os imigrantes, assim como a sociedade brasileira mais ampla, estavam inseridos num quadro de repressão política sob o qual vivia a Capital Federal brasileira naqueles conturbados anos entre os anos de 1930 e 1945. Nestes pontos de convergência e aglutinação sociocultural plural, encontrou-se os primeiros focos de disseminação política sionista-socialista do Rio de Janeiro. Dentre todas as organizações

juvenis que surgiram então, o movimento juvenil *Hashomer Hatzair* foi o mais significativo e com maior participação na comunidade judaica carioca.

Construído por uma juventude que partilhava algumas características em comum, o *Hashomer Hatzair* era composto por filhos (em sua maioria primogênita) de imigrantes judeus *ashkenatzim*;⁹ todos eram jovens de classe média, moradores da zona norte da cidade, partidários do sionismo político e tinham grandes afinidades com o socialismo marxista.

Assim como muitos de seus militantes, o sionismo carioca na década de 1940 era fortemente marcado pelo acento da esquerda política. O *Hashomer Hatzair* possuía, portanto, um posicionamento político que soava muito intrigante nas primeiras etapas da pesquisa: aliava harmoniosamente duas propostas políticas aparentemente díspares – o sionismo político e o socialismo marxista – através da proposta do pensador russo Dov Ber Borochoy.¹⁰ Um outro traço em sua constituição era o direcionamento de suas vidas para a *aliyah* (imigração para Israel), o que constituiria uma “realização pessoal” (*Hagshamá Hagshmit*) e daria um “sentido” (em termos de um “fim” a ser alcançado) para a trajetória destes militantes.

⁹ “Alemães” – judeus oriundos da Europa centro-oriental, diferentes em termos culturais (e, portanto, políticos também) dos judeus *sefaradim* (“espanhóis”), oriundos da Península Ibérica (especialmente da Espanha) e do Norte da África, que imigraram, na maioria dos casos, em fluxos e para regiões de destino diferenciadas dos primeiros. Essa diferenciação existente no seio da comunidade judaica é importante para os fins de nossa análise, pois, primeiramente, aponta à pluralidade dentro da comunidade judaica carioca (e porque não brasileira) e, em segundo lugar, nos delimita um universo cultural mais específico, pois o sionismo e o socialismo são direcionamentos políticos marcadamente europeus, sendo trazidos obrigatoriamente por imigrantes *ashkenatzim*, que, ao se instalarem no Rio de Janeiro, buscavam centralizar a liderança política de sua comunidade em torno deles, pois se constituíam, neste cenário, como uma maioria.

¹⁰ Teoricamente, o sionismo e o socialismo eram díspares pelo fato de, no primeiro, haver a ênfase dada à luta pela construção de um Estado nacional judeu, e no segundo, de acordo com as prerrogativas de seus principais teóricos, buscava-se por uma supressão das nacionalidades através da influência internacionalista. Nesse ínterim, ao afirmar que as propostas socialistas não davam conta do caso excepcional dos judeus (um povo em dispersão), Borochoy estabelece sua teoria para a “normalização” do povo judeu. Esta teoria delimitava, grosso modo, que o socialismo só pode ser possível dentro dos limites de um Estado soberano, para daí, através da tomada de consciência das classes oprimidas e da luta de classes, se dar a vitória do socialismo em âmbito regional e, posteriormente, mundial. O povo judeu seria, para Borochoy, um povo “anormal” na medida em que estaria alijado desta prerrogativa ao socialismo: sua carência de um Estado nacional como base para a revolução. Dessa forma, seria necessária, através do sionismo político de Theodore Herzl, a “normalização” da condição dos judeus em termos nacionais para que, com isso, a revolução socialista pudesse tomar lugar entre todos os

Foi da análise deste movimento que surgiu a “inquietação”. Ao se pesquisar sobre esta mobilização juvenil, a partir de suas atas de reuniões entre 1946-1952, não se pôde encontrar nenhuma menção à perseguição política, étnica ou racial, tampouco quaisquer referências ao “anti-semitismo no Brasil” que pudesse ter feito destes jovens candidatos a deixar o país para viverem em algum dos *kibutzim* na Palestina e, posteriormente, no Estado de Israel. Ora, as referências historiográficas sobre a Era Vargas eram bastante enfáticas quanto ao caráter anti-semita deste regime,¹¹ e nada mais “lógico” do que supor que o sionismo e as suas mobilizações juvenis, assim como na Europa, emergiram como respostas ao ferrenho anti-semitismo localizado na, então, Capital Federal. Contudo, esta razão “lógica” parecia estar muito longe do que as atas apresentavam.

Passou-se então a pesquisar sobre o sionismo mais amplo, mormente a partir de Revistas como a “Aonde Vamos?”, sem definições partidárias assumidas, e o periódico “A Voz Sionista”, assim como alguns documentos pessoais de Samuel Malamud, notório líder sionista do Rio de Janeiro e personalidade muito conhecida na comunidade judaica brasileira, tais como sua correspondência, discursos e artigos escritos ao longo das décadas de 1930 e 1940, e também não se encontrou menção ao anti-semitismo no Brasil, exceto em alguns poucos artigos.¹² “O Holocausto” também não figurava entre as razões que teriam conduzido

povos da Terra. Para maiores informações, ver: PINSKY, Jaime. **Origens do nacionalismo judaico**. São Paulo: Ática, 1997.

¹¹ LEVINE, Robert. **O regime Vargas: os anos críticos (1934-1938)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. Neste, o autor inaugura uma perspectiva que passou a fazer parte das interpretações de muitos historiadores deste período até a presente data, o “fenômeno do anti-semitismo” como um elemento que fortaleceu o Golpe de 1937, a “enorme influência” da campanha Integralista, as restrições à imigração judaica e o caráter “marcadamente anti-semita” das prisões efetuadas pelas autoridades federais no período posterior a 1935 no Brasil (p. 149, p. 201-211 e p. 232). Ver também, do mesmo autor, *Brazil’s jews during the Vargas Era and after*. **Luso-Brazilian Review**, vol. V, n. 1, june 1968, p. 45-58, e LARGMAN, E. R. & LEVINE, R. R. Jews in the tropics. Bahian jews in the early twentieth century. **The Américas**, Washington, Academy of American Franciscan History, vol. XLIII (2), october 1986, p. 159-170; CHIAVENATO, Júlio José. **O inimigo eleito: os judeus, poder e anti-semitismo**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985. Contudo, o mais expressivo estudo acerca deste tema e verdadeiro construtor de uma tendência historiográfica no Brasil foi o de CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O anti-semitismo na Era Vargas: fantasmas de uma geração (1937-1945)**, sua tese de doutoramento pela USP, publicada em 1987. A partir deste estudo, inúmeros outros foram construídos seguindo esta linha de pensamento, inclusive, os da mesma autora, **Brasil, um refúgio nos trópicos: a trajetória dos refugiados do nazi-fascismo**. São Paulo: Estação Liberdade/ Instituto Goethe, 1996; e **O veneno da serpente**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

¹² Sobre esta questão ver o 3º Capítulo.

esta juventude, tampouco o movimento sionista mais amplo, a atuar na cidade do Rio de Janeiro.¹³ Contudo, ao entrar em contato com alguns trabalhos historiográficos que trataram da presença judaica no Brasil nos anos 1940, tanto o Holocausto (entendido como expressão máxima do anti-semitismo) quanto o “anti-semitismo no Brasil” apareceram como elementos centrais para entender a trajetória dos judeus durante este período. A “inquietação” que se levantou diante disso foi: como poderia haver um anti-semitismo tão violento no Brasil na década de 1930 e 1940 se o próprio movimento sionista, articulado e com abertura de diálogo frente às autoridades do governo de Getúlio Vargas,¹⁴ não se alarmaram diante de possíveis ataques e, muito pelo contrário, até elogiavam a liberdade e direitos civis que os judeus gozavam no Brasil?¹⁵ Se não os sionistas na década de 1940, imersos na ditadura varguista, quando poderia ter emergido o “anti-semitismo no Brasil”?

Para tentar compreender a razão desta inquietação, este estudo aliou-se às pesquisas que Jeffrey Lesser, Roney Cytrynowicz, Marcos Chor Maio,¹⁶ na tentativa de matizar a questão do anti-semitismo no Brasil. Não se trata aqui, obviamente, da simples recusa ou negação das teses que defendem a existência do anti-semitismo no Brasil. Mas o que se propõe é uma relativização na ênfase e do tom nas mesmas. Amparadas, mormente, por documentos “oficiais”, ou depoimentos orais, como no caso de “O anti-semitismo na Era Vargas” – uma pesquisa muito importante e riquíssima, contendo fontes inéditas e se tornando uma referência obrigatória, senão clássica, sobre o tema –, essas teses deixaram de lado aspectos centrais da convivência social experimentada no seu cotidiano pelos judeus no

¹³ A tese que afirma que teria sido o Holocausto que haveria mobilizado jovens de esquerda e sionista pode ser encontrada em PINSKY, Carla Bassanezi. **Pássaros da liberdade: jovens, judeus e revolucionários no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2000, p. 9-10, 16, passim.

¹⁴ Alguns exemplos para esta abertura são os discursos de Samuel Malamud, assim como alguns artigos na Revista “Aonde Vamos?”, que serão analisados ao longo dos capítulos 3 ao 5.

¹⁵ Idem.

¹⁶ LESSER, Jeffrey. **O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito**. Imago: Rio de Janeiro, 1995; CYTRYNOWICZ, Roney. *Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado Novo e Segunda Guerra Mundial*. **Revista Brasileira de História**, vol. 22, nº 44, p. 393-423, 2002; MAIO, Marcos Chor. *Qual anti-semitismo? Relativizando a questão judaica no Brasil dos anos 30*. In: PADOLFI, Dulce (Org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999, p. 229-256;

“Brasil”,¹⁷ como, por exemplo, a militância sionista. Supor que através de depoimentos de imigrantes, isto é através de suas memórias, essa lacuna pode ser preenchida pode ser, a nosso ver, equivocado. O método escolhido por alguns historiadores, que escolhemos para representar a corrente historiográfica em questão, para tratar suas fontes orais foi muito complexo, pois os depoimentos lhes servem como “confirmação”, a partir das “testemunhas da época”, de suas teses formuladas mais de trinta anos depois desta “época”.

Restaurar a memória de um período tão próximo a nós, ainda tão polêmico e desconhecido, torna-se perigoso para o historiador que procura reconstituir fatos ouvindo aqueles que no passado foram silêncio. Os depoimentos dos judeus imigrantes nos confirmam a veracidade da política anti-semita de bastidores praticada pelo Ministro das Relações Exteriores, o caráter secreto dos fatos e, ao mesmo tempo, nos comprovam as omissões (conscientes ou não) da nossa História.¹⁸

A questão que norteia a presente dissertação passa, precisamente, por esta seara. Quando autores reiteram que seus trabalhos não se propõem “a elaborar um estudo sobre a memória dos judeus imigrados para o Brasil, ou um estudo de comunidade”,¹⁹ ou ainda quando alertam aos leitores de que se seu estudo “não corresponde exatamente às suas lembranças”, pois tal estudo é um “livro de história e não de memórias”,²⁰ surge um problema. Para elaborar suas “histórias”, estes autores recorreram às “vozes e versões de

¹⁷ Em seu estudo, ainda que seu foco se restrinja apenas ao Rio de Janeiro e a São Paulo, o termo “Brasil” é utilizado pela autora. Ela afirma que “nosso *espaço* é o Brasil, mas um Brasil voltado pra dois grandes centros urbanos: Rio de Janeiro e São Paulo, núcleos irradiadores das decisões políticas do regime Vargas e pólos de comércio e indústria em desenvolvimento, atrativo para imigrantes judeus fugitivos do nazismo alemão e do fascismo italiano, interessados em recomeçar a vida”. Cf.: CARNEIRO, **O anti-semitismo na Era Vargas...**, p. 11.

¹⁸ O método para a utilização de fontes orais de Carneiro deixa clara a sua seleção: “Muitas seriam as vozes ouvidas. Ouvimos algumas, significativas e suficientes para elucidar e comprovar a veracidade dos fatos e dos documentos anti-semitas. [...] Os entrevistados têm dois aspectos em comum, balizadores dos seus depoimentos: o fato de serem judeus e de terem imigrado para o Brasil durante o Estado Novo. Provavelmente existem outras versões; no entanto nos concentramos nestas, considerando a riqueza e a precisão das informações. O importante foi a possibilidade que tivemos de confrontá-las com as fontes oficiais, em busca da veracidade dos fatos, cruzando o discurso do opressor com a fala do oprimido”. Cf.: CARNEIRO, **O anti-semitismo na Era Vargas...**, p. XIII.

¹⁹ Cf.: CARNEIRO, **O anti-semitismo na Era Vargas...**, p. XIII.

quem viveu os acontecimentos”, pois estes “permitem o acesso a questões ausentes dos documentos [...] ‘oficiais’”.²¹ Indaga-se, portanto, sobre o que se entende por História e memória a partir destes trabalhos. Por que e quando esta confusão entre memória e escrita da História tomou forma, e como isto afeta o exercício dos historiadores contemporâneos, tanto especificamente no caso dos estudos dos judaísmos, quanto em geral. Esta é a “inquirição” que anima esta dissertação.

Para responder a estas questões, que, no fundo, são uma e a mesma – isto é, seriam os historiadores responsáveis pela “cura” ou manutenção das memórias e identidades de grupos particulares? –, dividiu-se este trabalho em duas partes: na primeira, destacou-se como a ascensão da razão crítica e a secularização do mundo europeu, gerou produtos como o anti-semitismo, os sionismos em suas muito variadas vertentes,²² e como estes, também, foram produtos da Modernidade na Europa, surgindo como respostas racionais frente ao racismo “científico”. Destaca-se também a questão das contradições da Modernidade que, dentre outras, produziu, também, a ilusão da imparcialidade do fazer histórico como produtora de “verdades históricas” (pois científicas), e a confecção do conceito de anti-semitismo, sendo utilizado como fio-condutor para contar uma História dos judeus. Assunto que será abordado de forma mais completa no quarto capítulo. No segundo capítulo, fez-se uma pequena história do movimento *Hashomer Hatzair* na Europa e as suas primeiras experiências nos *kibutzim* na Palestina.

O intento da primeira parte, contudo, não foi o de montar uma linha seqüencial de causalidades para um esboço de história dos judeus, do sionismo ou ainda do *Hashomer Hatzair* no Brasil como seqüência lógica da mobilização européia. Muito pelo contrário, a sua intenção é a de apontar as monumentais diferenças existentes entre o sionismo europeu e o

²⁰ Cf.: PINSKY, *Pássaros da liberdade...*, p. 13.

²¹ Idem, p. 12.

²² Ver Apêndice.

brasileiro. Rompendo, portanto, com a idéia de que é possível estabelecer conexões lineares, a partir da História, entre a Europa e Brasil, Antiguidade e Modernidade etc.

Na segunda parte, o foco volta-se para a presença dos judeus no Rio de Janeiro, isto é, a partir das imigrações *ashkenatzim* do século XIX e inícios do século XX. Desta forma, no terceiro capítulo, além de esboçar um estudo destas imigrações, trata da fundação e mobilização dos sionistas no, então, Distrito Federal. Examina-se, também, a atuação dos sionistas na organização da incipiente comunidade judaica carioca, bem como as relações entre estas lideranças comunitárias e as autoridades governamentais brasileiras, apresentando um quadro diverso, portanto, daquele que mira exclusivamente para o anti-semitismo na sociedade brasileira de então. Neste capítulo, além da mobilização sionista mais ampla, apresenta-se também nosso estudo de caso, o *Hashomer Hatzair* em seus primeiros anos de existência no Rio de Janeiro. Este movimento, analisado a partir das atas de suas primeiras reuniões, permite lançar outra luz a uma proposta de escrita da História que lida com a presença dos judeus no Rio de Janeiro, pois, em suas primeiras atividades organizacionais, este movimento, assim como o movimento sionista no Rio de Janeiro como um todo, não se acionou nem como resposta frente ao “anti-semitismo no Brasil”, nem tampouco como um dos resultados ou “conseqüências” do Holocausto. Sua organização e eventual mobilização foram produtos de uma larga campanha sionista que existia na sociedade carioca, e que, apesar da ditadura, manteve-se atuante na Capital Federal, construindo as bases a partir das quais o *Hashomer Hatzair* pôde vir a se instalar nesta cidade. Assim, o estudo deste movimento, assim como o do sionismo, ilustra o quadro de mobilidade social experienciado pelo *Yishuv* (comunidade judaica) carioca.

No quarto capítulo, procurou-se investigar a emergência de um discurso identitário e mnemônico a partir da perspectiva que credita à História e aos historiadores a responsabilidade pela construção, restauração, ou ainda da esperança de “cura” da

fragmentada memória judaica e, por conseguinte, garantia de uma identidade para os muito plurais grupos sociais que constituem a cada vez mais fragmentada comunidade judaica e a sociedade brasileira. O momento de ascensão desta preocupação identitária, permeando as esferas historiadoras, nas décadas de 1980 e 1990, tem uma forte influência da emergência da “memória do Holocausto” no mundo ocidental. Em uma palavra, o que se propõe aqui é não é somente que a História promove a produção de memórias, tema já debatido à exaustão, e por profissionais muito mais conhecidos e gabaritados. Mas sim que a memória e a busca por uma identidade social calcada no passado não apenas informam a História, como também podem acionar a produção de textos historiográficos. Para isso, o quarto capítulo propõe uma pequena discussão teórica, com o fito de apresentar a espinha dorsal por trás da escrita da História a ser analisada no capítulo seguinte.

O quinto e último capítulo retoma a questão concernente a quando e por que o anti-semitismo tornou-se um ponto nevrálgico na historiografia que lidou com a presença judaica no Brasil. Se o sionismo não foi um movimento fundado e estabelecido no Brasil como uma resposta comunitária dos judeus frente ao ferrenho “anti-semitismo” brasileiro, como, então, explicar tamanha ênfase historiográfica para este fenômeno no Brasil? Este capítulo centra sua análise, portanto, no discurso historiográfico propriamente dito, estabelecendo como hipótese o seguinte ponto: a escrita da História do anti-semitismo no Brasil, a partir da década de 1980, está intimamente relacionada com os esforços comunitários de construção de uma memória e de uma identidade para os judeus no Brasil neste período. Este capítulo parte de uma reflexão teórica mais ampla, feita no quarto capítulo, isto é, voltada para o pensar acerca da própria escrita da História como operação praticada por profissionais que são, também, membros constituintes de grupos sociais e portadores de memórias e identidades. Diante do quadro de fragmentação identitária experienciado a partir dos anos 1980, estes grupos sociais passaram a buscar na disciplina histórica, que se supõe

estabelecer a “verdade dos fatos”, a legitimidade para suas memórias e, por conseguinte, a legitimação de identidades e possíveis reparações para os crimes do passado através do “testemunho” de historiadores e do “julgamento” da História.

Ainda que possuam bases semelhantes, pois tanto a historiografia quanto a memória são técnicas de preservação na luta contra o esquecimento, a historiografia, no sentido que se utiliza aqui, contudo, não existe para simplesmente servir à memória, preencher suas lacunas, ou ainda validar ou legitimar suas recordações. A escrita da História elabora uma outra forma de se relacionar com os eventos pretéritos, algumas vezes essas formas correm em paralelo aos discursos da memória, porém, muitas vezes, trilham caminhos diametralmente opostos àqueles.

A historiografia, mesmo não podendo vencer os fortes apelos da memória coletiva, como no caso dos judaísmos, possui como condição *sine qua non* para sua existência a permanente indagação e elaboração crítica acerca dos anacronismos transmitidos pela inércia da memória, bem como os esforços para manter sob controle os seus próprios anacronismos. Isso inclui, como no estudo que se propõe aqui, o reconhecimento e uma avaliação da memória que às vezes “sobrevive” aos procedimentos que constituem a operação historiográfica ou, mais ainda, implica na identificação de como esta memória acaba se amalgamando aos discursos historiográficos e produzindo uma História que não perturba, descarta e nem anula as seleções da memória coletiva, que ela acaba passando a representar e justificar e com a qual ela passa, invariavelmente, a se identificar.

Como se apresentará mais detalhadamente adiante, o herdeiro do sucesso deste que foi o “século da história”, mas também da memória, foi o Novecentos. Contudo, em inícios do século XXI passa-se por uma epidêmica “crise de identidades”,²³ na qual as certezas estabelecidas e “confirmadas” até meados do século XX deixam de produzir verdades, e passam a produzir questões, lacunas. As memórias e as identidades nacionais se

fraturaram. As constantes inovações tecnológicas e a velocidade com que se recebe e desfaz-se de informações parecem fazer com que o tempo passe cada vez mais rápido, “corra”, “voe”. Na Era do *real time* e do *fast food*, há tendência para um dismantelamento das “fronteiras” que compõem os limites intra e interpessoais, e com eles as próprias visões que se têm do mundo. Que fique claro que por “fronteiras” entendemos uma construção simbólica, uma referência imaginária que define quem somos através da alteridade, isto é, diacriticamente, mas que ao mesmo em que impõem certos limites (ainda que transitórios), também permitem almejar a possibilidade de transposição, pois fronteiras são sempre móveis.

François Hartog identifica como uma das possíveis razões desta “crise” o embate entre diferentes “regimes de historicidade”.²⁴ Quando, por exemplo, as certezas “de sempre” parecem não mais dar conta das experiências num determinado momento e numa determinada sociedade, uma incessante busca por novas formas de se conceber a realidade e seu tempo tomaria forma. Os progressos tecnológicos avançaram enormemente, e a sociedade de consumo não cessava de se expandir, exatamente como “a categoria do presente, da qual ela fazia seu alvo e que constituía, de alguma forma, sua razão social”,²⁵ assevera Hartog. Após os anos 1970, iniciou-se o tempo da globalização, da *World Economy*, preconizando sempre mais mobilidade e fazendo cada vez mais apelo ao “tempo real”.²⁶

Os anos 1980 conheceram o desdobramento e a força monumental da memória, principalmente através de sua manifestação mais palpável, “concreta”: o patrimônio. Erigiram-se memoriais, renovaram-se e multiplicaram-se os museus, grandes e pequenos.

²³ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª ed. São Paulo: DP & A Editora, 2005.

²⁴ O conceito para “regime de historicidade” define que este é uma formulação da experiência do tempo que modela os modos de uma sociedade viver e dizer o seu próprio tempo. Ele abre e circunscreve um espaço de trabalho e pensamento, representando uma “ordem” do tempo. Com efeito, um regime de historicidade pode ser entendido como um plano de pensamento de longa duração que dita certa rítmica à ordenação do tempo numa sociedade, que permite (ou proíbe) pensar certas coisas. Enquanto um instrumento heurístico, um regime de historicidade reformula elementos anteriores da relação de tempo, visando, assim, fazer com que ele produza um novo tipo de forma de compreensão acerca do tempo. Para maiores informações ver: HARTOG, François.

Régimes d’historicité: présentisme et expérience du temps. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

²⁵ Ver: HARTOG, **Régimes d’historicité**..., p. 16.

²⁶ *Ibidem*.

Ligou-se a memória aos lugares, e Pierre Nora, lembrando de Cícero, em seu “*De Oratoris*”, e de Frances Yates, em seu “*The art of memory*” (1966), em 1984, iniciou seu também monumental projeto sobre os “lugares de memória”.²⁷ Organizador da vasta empresa editorial dos “*Lieux de mémoire*” (1984-1993), em seus sete volumes, seu conceito resultou, em princípio, de um diagnóstico formulado sobre o presente da França, mas logo se expandiu para o restante do mundo ocidental.

O fenômeno da memória e seus debates com a História tomaram o mundo de assalto: Europa primeiro, mas também os Estados Unidos e a América do Sul, após as ditaduras; a Rússia da *Glasnost* e as novas repúblicas do Leste europeu; a África do Sul com o fim do Apartheid, a Ásia e o Oriente Médio.

No meio dos anos 90, diz Hartog,

o fenômeno seguiu encaminhamentos diversos, em função de contextos diferentes. Mas não há dúvida que os crimes do século 20, com seus assassinatos em massa e sua monstruosa indústria da morte, são as tempestades de onde partiram estas ondas memoráveis que acabaram por encontrar e sacudir fortemente nossas sociedades contemporâneas.²⁸

A memória tornou-se, então, um termo complexo, plural e mais abrangente. Pretendeu-se fazer memória de tudo e, no duelo entre a memória e a História, rapidamente a primeira levou vantagem.

Assim, parece haver uma reavaliação dos discursos identitários que dotavam as relações sociais de uma aparente coesão e a partir dos quais as sociedades ocidentais no século XX se construíram. Ou seja, os usos e abusos da “*retórica da analogia*”,²⁹ em que se insinuava a possibilidade da existência de uma identidade através de uma semelhança entre as

²⁷ NORA, Pierre. **Les Lieux de Mémoire**. Paris: Gallimard, 1984-1993, 7 vol.. Ver também: NORA, Pierre. *Entre a memória e a história: a problemática dos lugares*. **Projeto História**, nº 10, p. 7-28, dez. 1993.

²⁸ HARTOG, **Régimes d'historicité...**, p. 17.

sociedades e os indivíduos,³⁰ sucumbiu em meio a este turbilhão de mudanças, experienciadas, na maioria das sociedades ocidentais, ao longo da segunda metade do Novecentos. Kobena Mercer disse que “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”.³¹

Diante do fim das grandes narrativas históricas nacionais, indaga-se, portanto, sobre a figura e o papel do historiador nas sociedades contemporâneas. Seriam os historiadores os agentes responsáveis pela viabilização, através de seu discurso, das muitas identidades sociais que passaram a ser produzidas com a fragmentação da identidade nacional? Quais são e como se dão as relações entre identidade, memória e escrita da História neste quadro? Indagar acerca destas questões é indagar sobre as fronteiras e condições de possibilidade para o discurso historiográfico nas sociedades chamadas de pós-modernas.

Pierre Nora já havia notado que estamos experienciando uma “hipertrofia da memória”.³² Um verdadeiro *boom* de armazenamento de informações: arquivos, museus de toda sorte, monumentos, biografias, memoriais, políticas de patrimonialização etc.. Da falta de referências sobre o que guardar acaba-se querendo guardar “tudo”. E as inovações tecnológicas, avançando cada vez mais rápido, parecem alimentar tal fetiche pela “memória”.

Daí a necessidade dos historiadores: como agentes seletores, constroem significados acerca do passado. Neste sentido, os historiadores atuam como “memória”. Porém, não como uma memória espontânea. Pensando a diferença através do tempo,

²⁹ CATROGA, Fernando. *Memória e História*. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Fronteiras do milênio**. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2001, p. 61.

³⁰ “Reafirmar este ego do presente, que se perderia em tempos imemoriais do passado, foi certamente uma das tarefas políticas centrais da história disciplinar. Aprendemos com a história a construir identidades pelo viés da semelhança, reencontrando-nos sempre ao longo do passado visitado”. GUIMARÃES, Manoel L. L. Salgado. *A Cultura Oitocentista: a constituição de uma memória disciplinar*. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). **História Cultural**. Experiências de Pesquisa. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2003, p. 14.

³¹ MERCER apud HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª ed. São Paulo: DP & A Editora, 2005, p. 9.

³² NORA, Pierre. *Entre a memória e a história: a problemática dos lugares*. **Projeto História**, nº 10, p. 7-28, dez. 1993.

marcando referências, enfim, selecionando elementos a serem pensados sobre um passado num dado presente a partir de referências a outros historiadores, de suas fontes e, principalmente, de sua questão e suas hipóteses, os historiadores produzem conhecimento sobre o passado. No entanto, este conhecimento é também histórico e está fadado a estar sempre aberto à investigação e crítica histórica. Assim como na psicologia, a qual para poder fazer a análise de outros é preciso ter sido analisado, isto é, é preciso ter sido “paciente” antes de querer ser “doutor”, na História é preciso estar aberto à “análise” historiográfica que muitas vezes toca em pontos delicados da escrita dos historiadores, pondo “verdades” que se pretendem “eternas” e “certezas absolutas” sob o crivo da crítica. Este é o (tácito) contrato que todos os historiadores assinam quando se propõem ao seu ofício.³³

Nosso tempo presente tem constantemente subjogado tanto o passado quanto quaisquer expectativas acerca do futuro. Cada vez mais submerso em um universo de informações inculcadas uma atrás da outra em velocidade crescente, em meio a vagas lembranças que se perdem neste turbilhão de informações, a perspectiva de um futuro que não parece mais muito promissor – resultado das condições sociais provocadas pela industrialização e pela emergência da sociedade de massas –, o presente passa a ter de comportar em si e por si as demandas de produção de sentido e significado para seu próprio tempo. O evento acontece e já há a instantânea demanda de produção por sentido para ele, exercício intelectual que caberia aos historiadores. Porém, leva vantagem nesse processo a *mass media*. O presente passa a atuar quase que exclusivamente no processo de busca de uma construção de sentido para as diferentes esferas e grupamentos humanos nas diferentes sociedades ocidentais. Passa-se, portanto, a um extenso processo de acúmulo de informações, de hipertrofia arquivística, ou ainda, de memória, na pretensão de que, em meio à avalanche de eventos e informações, se possa ter armazenado “tudo” para futura consulta. Ora, quem guarda “tudo”, no limite, não salva “nada”.

³³ CATROGA, Fernando. **Memória, História e Historiografia**. Coimbra: Editora Quarteto, 2001, p. 65.

Assim, reitera-se novamente a importância do trabalho do historiador. Num mundo onde “tudo” se pretende guardar, cria-se a expectativa, e vã ilusão, de uma “memória total”. Uma memória que permita abarcar a todos os eventos e acontecimentos e registrá-los num enorme arquivo. Basta lembrar de a “Biblioteca de Babel”, o conto do escritor argentino Jorge Luis Borges, para perceber que não há função alguma em qualquer “arquivo” que tende ao infinito, pois, se se possui “tudo” é, no mínimo, vã a empresa de selecionar. A preocupação dos historiadores com a seleção e, necessariamente, com o descarte, torna seu ofício, portanto, mais do que necessário. Contudo, este exercício é parte de uma profissão que examina e revê as suas próprias conclusões como condição de possibilidade para o avanço na produção de conhecimento acerca do passado. Tarefa de enorme monta, portanto, a premência de se repensar a historicidade das sociedades e grupos sociais – imersas num tempo presente cada vez mais hipertrofiado –, constantemente em busca de uma identidade através do exercício de escrita da História, torna-se, também, responsabilidade dos profissionais historiadores, a fim de evitar que os usos da memória se tornem possíveis abusos da História.

Em suma, diante destes eventos, a presente dissertação pretende refletir sobre o ofício dos historiadores no mundo contemporâneo, estabelecendo uma reflexão sobre a relação entre memória e escrita da História.

Antes de se iniciar a presente dissertação faz-se necessária a explanação de alguns dos principais conceitos explorados na mesma. Esta dissertação instaura-se no campo da Teoria da história e da Historiografia,³⁴ porém, como já assinalado, Historiografia é um conceito dotado de mais de uma definição. Assim, entende-se o conceito de Historiografia a partir de Michel de Certeau.³⁵ Historiografia, assevera o historiador jesuíta, é a união entre “história” e “escrita” possibilitada pela relação entre um “lugar institucional” (ou social), de “práticas científicas” e de uma “escrita”.³⁶ A escrita da História, diz Certeau, “representa o papel de um rito de sepultamento; ela exorciza a morte introduzindo-a no discurso”. Por outro lado, sua função é a de construir uma simbologia através do seu discurso, permitindo que a sociedade possa situar-se a partir de um “passado” (construído através da *linguagem* da história) e “abrindo assim um espaço próprio para o presente [...]; utilizar a narratividade [histórica], que enterra os mortos, como meio de estabelecer um lugar para os vivos”.³⁷

Paul Ricoeur também buscou estender o conceito Historiografia, assim como Certeau, problematizando as narrativas históricas como diferentes representações presentes para ausências passadas.

A fim de preservar a amplitude do emprego do termo historiografia, eu não designo a escrita da história [exclusivamente] à terceira fase, mais literária ou escritural, na medida em que lido com a exposição, a demonstração, a

³⁴ Entende-se “campo” segundo a definição de Pierre Bourdieu, na qual “o campo científico, enquanto sistema de relações objetivas entre posições adquiridas (em lutas anteriores) é o lugar, o espaço de jogo de uma luta concorrencial. O que está em jogo especificamente nesta luta é o monopólio da *autoridade científica* definida, de maneira inseparável, como capacidade técnica e poder social”. Ver: BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 122.

³⁵ CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 66.

³⁶ É preciso frisar que, quanto ao termo “científicas” – em relação às práticas –, Certeau destaca que este é um termo complexo dentro do universo das “ciências humanas”, o qual é comumente substituído por outro, o de “análise”. O que o leva a manter este termo em seu texto é a possibilidade de estabelecer um conjunto de regras que permitam “controlar” operações destinadas à produção de objetos determinados. Ver: CERTEAU, op. cit., p. 66; ver também a nota de número 5 do mesmo autor, na página 109.

³⁷ CERTEAU, **A Escrita da história**, p. 107.

exposição da intenção da história posta na unidade de suas fases, a saber a representação presente das coisas ausentes do passado.³⁸

Assim, para Ricoeur, a escrita da História surge como uma representação textual de esforços anamnéticos que têm na memória uma matriz anterior à própria escrita. Pois, para o filósofo francês, a memória seria uma forma de representação, ou de narrativa (construção de sentido), das ausências de tempos pretéritos a partir da qual a escrita da História seria uma espécie de herdeira.³⁹ A diferença entre uma e outra instância desta “genealogia” das representações para os ausentes residiria, pois, na intenção de veracidade que constitui o discurso historiográfico,⁴⁰ a qual se realizaria através das práticas que constituem o que Certeau chama de “operação historiográfica”.

Por conseguinte, “a escrita não fala do passado senão para enterrá-lo”.⁴¹ Ela *honra e elimina* o passado através da linguagem, que “substitui pedagogicamente alguma coisa que o leitor deve *crer e fazer*”.⁴² Neste sentido, há uma intensa relação entre a escrita da História e a memória – cuja filiação primeva teria partido das práticas anamnéticas –, na qual a operação historiográfica pode também ser identificada como um agente produtor e reproduzidor de memórias e tradições.⁴³ Assumindo a função de um “rito de recordação”, uma vez que a historiografia evoca ausências do passado, a escrita e, não obstante, a leitura da História ressignificam, ou ainda, utilizando termo de Fernando Catroga, “re-presentificam” experiências pretéritas a partir de um determinado espaço de experiências atado ao sempre

³⁸ Tradução minha. Ver: RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. 171.

³⁹ “*Le problème de la représentation du passé ne commence pas avec l'histoire mais avec la mémoire, qui a le privilège de la reconnaissance intuitive et directe des images gardées de l'impression en nous de la marque du passé, avec toutes les difficultés liées à la fiabilité relative de la mémoire. Le problème chemine à travers tous les stades de l'opération historiographique: témoignage et archive – explication/compréhension –, représentation narrative et rhétorique au niveau du texte final de l'historien*”. RICOEUR, Paul. *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé*. *Annales. Histoire, sciences sociales*, 55 (4), 2000, p. 731-747.

⁴⁰ Idem, *ibidem*.

⁴¹ CERTEAU, A *escrita da história*, p. 108.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ CATROGA, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Editora Quarteto, 2001, p. 50.

efêmero presente, utilizando-se de toda a sorte de traços, indícios e vestígios que possibilitem sua operação.⁴⁴

Portanto, examinar e problematizar as cada vez mais imbricadas relações entre memória e a escrita da História, dentro dos domínios de atuação historiográficos, é fundamental para o exame dos limites e possibilidades das perspectivas historiográficas, o que, nesta dissertação, pretende-se executar a partir análise da questão do “anti-semitismo no Brasil” a luz de um estudo de caso. Pretende-se, pois, recorrer a tais conceitos como um auxílio no estabelecimento de relações mais próximas entre a memória e a escrita da História. Contudo,

o reconhecimento da existência de características comuns à memória e à historiografia não pretende negar, porém, a especificidade de ambas as narrções sobre o passado. No entanto, importa sublinhar que a historiografia também nasceu como meio de combate contra o esquecimento, ou melhor, como uma nova *ars memoriae* exigida pela decadência da transmissão oral e imposta pela crescente afirmação da racionalidade e da escrita.⁴⁵

O conceito de memória é, portanto, crucial. Assim, como Jacques LeGoff assevera,⁴⁶ trata-se aqui de ater-se ao entendimento dos fenômenos da memória conforme eles se apresentam nas ciências humanas em suas funções sociais, pois seu estudo capacita uma abordagem dos problemas do tempo e da História, “relativamente aos quais a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento”.⁴⁷ Porém, o conceito de memória é de difícil definição. Em parte, a falta de precisão teórica deve-se ao fato de a memória estar em quase tudo o que é realizado pelos homens. A memória não é apenas uma construção social, pensamento ou imaginação. Memória “é também uma experiência de vida capaz de

⁴⁴ Ibidem, p. 40.

⁴⁵ CATROGA, **Memória, história e historiografia**, p. 40.

⁴⁶ LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 4ª ed. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1996, p. 423.

transformar outras experiências, a partir de resíduos deixados anteriormente”.⁴⁸ Para Paul Ricoeur, que reforçou a perspectiva que mira para uma relação mais íntima entre memória, História e esquecimento, o conceito de memória distanciou-se de um mero reprodutor de eventos reais em detrimento de outros, ou seja, de um tipo de reconstrução seletiva do passado. Para o filósofo francês, memória seria uma constante labuta que se sobreporia a quaisquer processos estruturais pré-estabelecidos, pois ela “excede o escopo da reflexão humana, como excede a noção de que temos de passado e presente, uma vez que ela tanto faz parte da existência humana, [...], como faz parte do próprio cosmos”.⁴⁹ Ricoeur, estabelece que não haveria, necessariamente, uma veracidade maior ou menor entre a História e a memória, e que ambas são parte positivas (quando “justas”), e partes de um jogo identitário central, sem o qual as sociedades modernas não poderiam existir.

Os debates acerca das diferenças entre memória e História se iniciaram com Maurice Halbwachs, sociólogo francês, em seu clássico estudo *Les cadres sociaux de la mémoire*. Neste estudo, o autor frisa que os indivíduos formam suas personalidades dentro de determinados “quadros sociais de memória”, uma espécie de condição necessária, que lhes permite escolher entre as diferentes apropriações da tradição ou herança passada, bem como suas re-interpretações.⁵⁰ Estudos desenvolvidos no campo das Ciências Humanas, partindo destes mesmos pressupostos, investigam os processos constitutivos de memórias em relação à formação de sentimentos de pertencimento a diversos grupos de interesse.

Assim, a memória parece ser um elemento constituinte das identidades sociais e coletivas,⁵¹ agindo segundo uma lógica própria, digna, talvez, do adjetivo “sagrada” que tantos já lhe atribuíram, e que, portanto, tende a não aceitar a crítica em suas formas. A

⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 426.

⁴⁸ SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Memória coletiva e teoria social**. São Paulo: Annablume, 2003, p. 25-26.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 28. Ver também: RICOEUR, *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé*, *passim*.

⁵⁰ HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Albin Michel, 1994.

⁵¹ POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. **Estudos Históricos**, vol. 5, n. 10, p. 200-212.

memória reside, pois, na base das identidades sociais, agindo sobre a “crença” que caracteriza e constitui quem se acredita ser.

Catroga nos diz que

a anamnese, enquanto presente-passado, é a experiência interior na qual a identidade do eu unifica a complexidade dos tempos sociais em que cada vida individual comparticipa. [...] [Porém,] como a consciência do eu se constrói em correlação com camadas memoriais adquiridas, tem de se ter presente que estas só se formam a partir de narrações contadas por outros, o que prova que a memória é um processo relacional e intersubjetivo.⁵²

Este posicionamento do historiador português retoma as conclusões de Norbert Elias, nas quais os indivíduos existem e se formam por “duas personalidades” unificadas pela dialética entre inclusão e exclusão, o que é inseparável da maneira como eles se relacionam com os valores, tradições e memórias nas quais eles se situam.⁵³

Dotada de uma capacidade quase absoluta de construir e manter grupos humanos coesos, a memória também pode naturalizar complexos aspectos de um determinado grupo através de sua utilização de acordo com interesses políticos ou projetos específicos.⁵⁴ O trabalho ora proposto visa analisar a memória dentro do campo historiográfico, com o fito de problematizar esta situação a partir da operação historiográfica que construiu e posicionou em lugar central o caso do “anti-semitismo no Brasil”.

⁵² CATROGA, *Memória, história e historiografia*, p. 16.

⁵³ Ver: ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.

⁵⁴ Ver: HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

CAPÍTULO I

1. 1. Judaísmo e Modernidade

Todo esforço que tenha a Razão como princípio não tem outro objeto senão o conhecimento; e a Alma, na medida em que usa a Razão, não julga que nenhuma coisa lhe seja útil, mas apenas aquilo que leva ao conhecimento.⁵⁵

Monarca da Terra! [...] Em nome da felicidade geral e da vossa, reunião das confissões não é tolerância (*toleranz*). Ela está radicalmente oposta à verdadeira tolerância (*dulgunz*). [...] Não recompense e não puna nenhuma doutrina, não seduza nem corrompa nenhuma opinião religiosa. Aquele que não perturba a felicidade pública, que age direito em relação às leis civis, em relação a vós e a seus concidadãos, deixai-o falar como pensa, invocar Deus à sua maneira ou à de seu pai, e procurar sua salvação eterna onde ele crê encontrá-la.⁵⁶

O século XVIII inaugurou um processo de difusão sem igual de um fenômeno outrora restrito a pequenos círculos eruditos. A razão crítica até então repousara sob “sombras”. Em meados do Seiscentos sua luz far-se-ia sentir ao iluminar alguns raros espíritos, como os de Descartes, Newton, Kepler e Spinoza, por exemplo, dentre outros.

⁵⁵ SPINOZA, Baruch de. *Ética. (Parte IV: da servidão humana; Proposição XXVI)*. In: MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de filosofia**: dos Pré-socráticos a Wittgenstein. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000, p. 90.

⁵⁶ MENDELSSOHN, Moses. *Jerusalém (excerto)*. In: SORJ, Bernardo, GRIN, Monica (Orgs). **Judaísmo e modernidade**. Metamorfoses da tradição messiânica. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993, p. 98-99. Ver também: GUINSBURG, J. **O judeu e a modernidade**. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 44-45.

Porém, segundo Paul Hazard, somente a partir de 1715 que a razão “estendeu-se à multidão; o que fora tímido, tornou-se provocador”.⁵⁷

O Setecentos assinala, pois, um período em que o clamor crítico, lógico e racional de pensadores europeus culminou por julgar o mundo que seus antepassados lhes legaram como estando em crise. Não foi por coincidência que a Revolução Francesa trouxe a lume termos como o “novo” e o “antigo”, respectivamente, referindo a si e seu modelo de organização social e político e ao modelo derrotado. A partir do século XVIII, as estruturas sociais do que viria a ser conhecido como o *Ancien Régime* foram julgadas como imperfeitas, estando cercadas de ilusões e sofrimento, sendo, portanto, responsabilizadas pelas mazelas de seu presente. A sociedade burguesa em desenvolvimento no Setecentos passou a entender-se, pois, como “nova”. E a partir desta perspectiva passou a almejar intelectualmente sua universalidade em recusa às tradições. Suas escolhas passaram a ser direcionadas a um radical desligamento de seu passado, voltando-se para os horizontes futuros através de uma filosofia do progresso cujo sujeito seria a “humanidade inteira” (centrada na Europa). Esta deveria ser conduzida em direção a um futuro melhor. A opção racional por um planejamento utópico de um processo que levaria a tal futuro foi tão absolutamente vencedora na Europa que, para além dos círculos letrados, este passou a fazer parte do cotidiano das multidões. Ela foi “popularizada”, passando a figurar dos jargões eruditos à fluência do vocábulo popular.⁵⁸

Uma das formas dessa difusão foi o longo processo de secularização que tomou forma durante o século XVIII. Este redirecionou os esforços intelectuais, outrora voltados às regras e dogmas católicos (ou no caso dos judeus, mosaicos) dos homens europeus “esclarecidos” para a razão, que foi se tornando a medida para todas as coisas. Se houve um réu para as mazelas das sociedades européias este foi, sem dúvidas, um judeu, porém de nome

⁵⁷ HAZARD, Paul. **O pensamento europeu no século XVIII**. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, LDA, 1989, p. 07.

⁵⁸ KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999, p. 9-10.

Jesus. Neste momento emergiu um intenso esforço filosófico que pretendeu “suprimir a idéia de uma comunicação Divina ao Homem, por meio de uma Revelação; o que ele [o séc. XVIII] tentou destruir foi uma concepção religiosa da vida”.⁵⁹

Como Marshall Berman afirma,

[...] até o fim do século XVIII as pessoas estão apenas começando a experimentar a vida moderna; mal fazem idéia do que as atingiu. Elas tateiam, desesperadamente mas em estado de semicegueira, no encaço de um vocabulário adequado; têm pouco ou nenhum senso de um público ou comunidade moderna, dentro da qual seus julgamentos e esperanças pudessem ser compartilhados.⁶⁰

Neste sentido, os homens europeus, em sua busca por um sentido racional, procuraram destruir antigos vínculos religiosos para poderem reconstruir seu mundo a partir da cuidadosa e planejada “arquitetura” lógica e racional. Através da luz da razão dissipariam as normas “medievais” como, por exemplo, a moral e o direito de inspiração divina e/ ou teológica por “novas” relações (ou, segundo acreditavam, relações independentes de seu passado), visando com isso não repetir os mesmos erros pretéritos dos “antigos”, que, acreditavam, ora os afligiam em suas sociedades. A *Civitate Dei* medieval, sua estrutura, hierarquia, moral e tradições, portanto desceriam à Terra. As pequenas cidadelas e burgos dariam lugar às grandes cidades e centros urbanos. O fim do “medievo” se daria também na ordem do material e não apenas do intelectual. Nos belos edifícios, bulevares e avenidas a serem construídas pela nova urbanização e arquitetura modernas, pode-se encontrar as representações da grandiosidade e prosperidade da cidade ideal tomando forma na “cidade dos homens”.⁶¹

⁵⁹ HAZARD, **O pensamento europeu no século XVIII**, p. 08.

⁶⁰ BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 16.

⁶¹ HAZARD, *ibidem*.

Este longo caminho da razão do mundo europeu se deu durante alguns séculos. Desde Sócrates, por meio do pensamento platônico, a razão foi paulatinamente sendo alçada como único meio através do qual o homem poderia alcançar uma verdade ideal. Mais ainda, tal verdade seria, pois, produto das relações diretas entre os homens, e que estes somente poderiam ser descritos e definidos nos termos de sua consciência. A filosofia, a partir de Sócrates, deixa de ser um exercício de solilóquio, para se tornar um diálogo. A “verdade” seria, então, fruto do pensamento dialógico. Segundo o filósofo Ernst Cassirer, Sócrates foi um dos principais responsáveis pela introdução do sentido simbólico na filosofia grega, que Cassirer irá chamar “antropológica”.⁶² Isso significa dizer que, a partir de Sócrates, o homem somente poderá determinar o seu “Ser” através da cooperação dialética, em mútua interrogações e respostas lógicas e racionais, pois somente através dos símbolos criados no universo racional humano é que se poderia decodificar racionalmente e compreender o “Ser” humano.

É importante sublinhar que o “mundo” judaico europeu se encontrava relativamente isolado deste contato com “a razão”. Desde a grande diáspora *sefaradita*,⁶³ a partir da Espanha, em 1492, e de Portugal, em 1497, os judeus sobreviventes (ou os não conversos ao catolicismo), se puseram em movimento por toda a Europa. Sua vagância era intermitente, pois muitas vezes eram expulsos das cidades nas quais chegavam devido à pecha medieval do “judeu errante”.⁶⁴ Com o passar dos anos, a imensa maioria dos judeus dirigiu-se para o leste europeu (em especial Galícia e Ucrânia). Acertos foram sendo feitos com

⁶² CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1994 (Coleção Tópicos), p. 15.

⁶³ *Sefarad* – é a palavra em hebraico que designa “Espanha”. Por extensão, os judeus que migraram daquela região também são chamados *sefaraditas* ou *sefaradim*.

⁶⁴ Lenda difundida pelos católicos durante a Idade Média sobre um judeu que teria atacado e batido em Jesus em sua *via dolorosa*, sendo por isso condenado a vagar. Tal lenda ganhou grande publicidade nas primeiras décadas do Quinhentos, quando da dispersão judaica da Península Ibérica. O “Errante” tornou-se arquétipo do mascate judeu: velho, barbado, esfarrapado, triste e um arauto da calamidade. Ver: JOHNSON, Paul. **História dos judeus**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 243.

monarcas e grandes senhores de terras que disponibilizavam áreas onde os judeus poderiam residir, muitas vezes em troca de favores comerciais e/ou serviços usurários.⁶⁵

Com o passar dos séculos, e o declínio das atividades feudais, muitos judeus passariam a viver do comércio num mundo cada vez menos latifundiário. A produção para troca foi aos poucos se tornando um poderoso concorrente frente aos comerciantes judeus. A confiança dos católicos residia, porém, com seus semelhantes. O monopólio dos católicos foi gradualmente excluindo os judeus do comércio, que se voltavam cada vez mais ao labor usurário, tido por pecaminoso no mundo católico. Com a ascensão das grandes metrópoles comerciais (Gênova, Veneza, Bruxelas, Pisa, regiões da Inglaterra etc.) os judeus ficariam cada vez mais isolados. Deste isolamento brotou a separação física dos judeus. Constituíram-se suas cidadelas, ou “bairros judeus”, de onde saíam muito pouco e por curtos períodos de tempo. Assim, os judeus se fechavam cada vez mais em torno de suas próprias vidas, tradições e universo.

Fechados, fisicamente, reforçam “por dentro” a especificidade que se lhes tinha sido atribuída “de fora”. Vestem-se de forma diferente, moram em lugar diferente e, a partir do século XIII, passam a falar de forma diferente: o nascimento do ídiche representa bem o “mundo judeu” [...].⁶⁶

Construindo suas sociedades fechadas em torno de si e de suas tradições, os judeus da Europa quase não se deixavam manter em contato com o “mundo de fora”. Os que não quiseram se isolar na Europa se dirigiram para o norte da África, outros para o Oriente

⁶⁵ É importante salientar que os serviços de comércio, mercantis, usurários e outros mais, passaram a ser considerados como traços “inerentes” a uma “natureza” semítica a partir da Idade Média. Essa condição irá permanecer ligada ao imaginário dos cristãos sobre os judeus por muitos séculos. Na sociedade feudal, o judeu, que não poderia possuir terras (“errante”), era considerado improdutivo. Acresce-se a isso o fato de ser socialmente estigmatizado pelo catolicismo como deícida e pária. Numa sociedade sem “capital”, e onde o dinheiro era algo supérfluo, tornou-se comum a inúmeros senhores feudais “ter” seus próprios judeus, e tradicionalmente seus familiares também, envolvidos na lide monetária. Ver: PINSKY, Jaime. **As origens do nacionalismo judaico**. São Paulo: Editora Ática, 1997, p. 17-19.

⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 22.

Médio. Apenas poucas famílias permaneceram na Europa ocidental, em países protestantes como a Holanda e a Inglaterra, ou ainda como servos de aristocratas no Império Austro-Húngaro ou Romano-Germânico.

Durante a Renascença, porém, o “mundo de fora” começava a “gravitar em torno do sol”, num universo em que a razão havia expandido seus domínios ao infinito. O avanço da razão no ocidente mantinha seu passo, cada vez mais acelerado. Após Copérnico e sua “revolução dos astros”⁶⁷ e Descartes – com sua dúvida metódica (contra o ceticismo, ou mais precisamente contra Montaigne) –, somente com Pascal que a questão ontológica essencial, então abalada desde a “descentralização” humana no universo de Copérnico, iniciará sua retomada sob bases racionais. O principal argumento de Pascal (o da “contradição”) diz que o pensamento racional, lógico e metafísico somente pode captar e compreender os objetos (livres de contradição) que tenham uma natureza e uma verdade coerentes. O homem seria, segundo ele, tudo menos homogeneidade, portanto “a contradição seria o próprio elemento da existência humana. O homem não tem uma “natureza”, um ser simples ou homogêneo. “Ele é uma estranha mistura de ser e não-ser. O lugar dele é entre esses dois pólos opostos”.⁶⁸

Com Giordano Bruno há uma mudança fundamental que será bastante representativa acerca da inserção da razão no mundo ocidental. Sua própria concepção de “infinito”. Desde a filosofia e astronomia gregas até então, “infinito” possuía um sentido

⁶⁷ Segundo Thomas Kuhn, a nova cosmologia (o sistema heliocêntrico e do universo infinito) introduzida na obra de Copérnico, determinou um ponto de clivagem fundamental no pensamento ocidental como um todo: até então tanto a metafísica clássica e a teologia medieval quanto a astronomia e astrologia que daí derivaram concebiam o universo como uma ordem hierárquica na qual o homem ocuparia o lugar central e mais elevado, i.é., o homem era o fim e o centro do universo. Após Copérnico, o homem europeu se viu inserido num espaço infinito em que sua presença foi “descentralizada”. Muito gradualmente, o impacto desta nova cosmologia diminuiu a existência humana a um ponto único e evanescente no infinito. Essa revolução, segundo Kuhn, foi crucial para o desenvolvimento de uma nova concepção do mundo na Europa em inícios da Era Moderna. Ver: KUHN, Thomas. **A Revolução copernicana**. Lisboa: Edições 70, 2002.

⁶⁸ PASCAL, Blaise. *Pensées*. Editado por Charles Louandre (Paris, 1858) apud CASSIRER, **Ensaio sobre o homem**..., p. 25-26.

negativo.⁶⁹ Seria sinônimo de limites para a racionalidade e, por conseguinte, para o conhecimento humano, pois o “infinito” seria desprovido de forma e limite, assim seria impossível de ser apreendido pela razão humana, que somente alcança a compreensão “formal” do universo. Com Bruno “infinidade” tornou-se sinônimo de “imensurável e inesgotável abundância da realidade e o poder irrestrito do intelecto humano”.⁷⁰ A partir, então, de um universo infinito, a racionalidade humana não se limitará ou deixar-se-á encerrar por entre as barreiras do impossível ou do inacessível.

A partir de um universo infinito, como propôs Copérnico, e desta mudança no sentido de “infinidade” em Bruno, grandes pensadores como Kepler, Descartes, Leibniz, Spinoza etc. desenvolveram suas teses, num mundo que começava a desenvolver a crença na infinidade no intelecto e na razão humana. Um *brave new world* de ciência, pois, começava a se delimitar no século XVII.

Dentro deste processo de racionalização ocidental, Baruch de Spinoza irá desempenhar um papel crucial: ao conceber sua ética, inspirada na razão matemática, ele pretendeu solucionar o problema do homem, para uma verdadeira compreensão das ordens cósmica e moral. Spinoza, para além de todas as suas contribuições filosóficas e matemáticas, seria um “protótipo” do judeu esclarecido, que somente viria a lume um século mais tarde, na figura de Moses Mendelssohn. A partir de Spinoza inicia-se um lento processo de construção de pontes entre o “admirável mundo” ocidental da razão (que se expandia cada vez mais rapidamente na Europa), e o até então hermético “universo” judaico.

Processo longo e complexo a difusão da razão dentro da Europa encontrou dificuldades na reorganização “lógica” daquele mundo em revolução como, por exemplo, quando diante da questão “onde alocar a fé num mundo onde a razão e o poder empírico das

⁶⁹ Desde Heráclito, o espaço e o tempo eram considerados a estrutura em que toda a realidade estaria contida. Segundo este filósofo nada no mundo poderia exceder seus **limites**, ou seja, suas medidas espaço temporais.

⁷⁰ CASSIRER, *Ensaio sobre o homem...*, p. 30.

provas científicas, que se desenvolviam em meio à infinidade racional humana, tornava-se norma?” Começavam os dilemas da Modernidade. Dentro dos judaísmos europeus tais dilemas foram ainda mais significativos. Como o historiador alemão Reinhart Koselleck (1923-2006) assevera, em referência ao momento em que o rigoroso processo da crítica racional formou a filosofia da história, “no curso do desdobramento do *cogito ergo sum* cartesiano – a autogaratia dada ao homem que se desliga da religião –, a escatologia transforma-se em utopia. Planejar a história torna-se tão importante quanto dominar a natureza”.⁷¹

A tradução dos valores judaicos rabínicos à vida moderna implicou uma separação entre o particular e o universal, o público e o privado, o secular e o religioso. A Modernidade no século XVIII iniciou um amplo processo de secularização das instituições sociais e da esfera pública. Este tipo de modificação foi particularmente problemático no caso dos judeus europeus, posto que estruturavam sua vida não somente religiosa, mas moral, ética, social, política, cultural, econômica e intelectual, segundo as normas da Lei judaica, e os seus mais importantes legisladores e governadores eram, com frequência, os rabinos. Paulatinamente, muitos intelectuais judeus, cada vez mais imersos nas mudanças que se davam no ocidente europeu, foram se “modernizando”, e com isso, se afastando da tradicional síntese rabínica, que regeu e organizou a vida judaica na Europa por cerca de dois mil anos.⁷² Mas esse longo processo de inserção da razão no mundo judaico não se deu sem conflitos.

Baruch de Spinoza (1632-1677) foi um dos mais relevantes e influentes pensadores racionalistas, sendo, portanto, um “divisor de águas” entre a cultura judaica tradicional e o crescente fluxo da razão moderna nas vidas dos homens e mulheres europeus.

⁷¹ KOSELLECK, *Crítica e crise...*, p. 16.

⁷² SORJ, Bernardo. *Introdução. O judaísmo moderno em perspectiva histórica: do judaísmo rabínico ao judaísmo pós-moderno*. In: SORJ, Bernardo, GRIN, Monica (Orgs). **Judaísmo e modernidade**. Metamorfoses da tradição messiânica. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993, p. 8.

Sua trajetória pessoal e linha de pensamentos funcionam como indício da história desta secularização, muitas vezes já contada.

[...] Sob a forma de ética, mística teologia ou filosofia especulativa, foi alargando o âmbito de seus conceitos e de sua cosmovisão [que o filósofo judeu] começou a sofrer fissuras no hermetismo e particularismo rituais e preceituais que encerravam o seu espaço sagrado, até que se viu colocado diante do **dilema** ou de abandonar o uso corrente da razão filosofante ou de renunciar às determinações básicas de sua singularidade histórica e religiosa, o que se ilumina de um modo radical e dramático em Spinoza, cuja opção constitui também no plano da filosofia judaica um fecho e um início.⁷³

Embora não se possa afirmar que Spinoza fosse um judeu dito “esclarecido”, ou *maskil* (tampouco um judeu do “gueto”), ele foi o primeiro grande exemplo do poder reformador do racionalismo dentro das tradições judaicas, e por isso sofreu duras conseqüências pelos seus pensamentos. Sua trajetória reflete o porquê das dificuldades com as quais o processo da “modernização” se expandiu dentro dos judaísmos e a secularização da sociedade e a racionalidade cientificista encontraram empecilhos para permear nos meandros das culturas judaicas européias, como dito, absolutamente centrada em suas tradições. Spinoza, por sua “Modernidade” crítica, foi severamente julgado e punido dentro desta poderosa tradição, a mesma que inúmeros jovens, mais de um século mais tarde, irão repudiar como sendo a “mentalidade de seus pais” (“do gueto”, ou ainda “do medieval”), rogando para si (a juventude) o poder de inaugurar um mundo rigorosamente “novo” e independente deste passado “medieval”.

Spinoza nasceu em Amsterdã em 1632. De origem familiar judaica portuguesa, que imigrou para a Holanda em busca de tolerância religiosa, Spinoza vivenciou os dilemas que a modernidade rendia quando em seus primeiros contatos com a ortodoxia judaica na

⁷³ Grifo meu. Ver: GUINSBURG, J. **O judeu e a modernidade**. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 08-09.

Holanda. Aplicou sua análise (largamente influenciada pela geometria cartesiana⁷⁴ e por Maimônides⁷⁵) crítica e racionalista na discussão de partes do Pentateuco, rejeitando quase completamente a opinião tradicional quanto à origem e à autenticidade da Bíblia judaica. Buscou (racional e logicamente) proporcionar explicações alternativas à mesma, a partir de um processo de crítica textual do próprio “Livro dos Livros”.⁷⁶ Sua principal contribuição à filosofia ocidental não consiste apenas de suas análises das questões éticas, mas também seu tratado sobre metafísica, uma discussão sobre a natureza humana e sobre o conhecimento que temos da realidade. Contudo, as conseqüências desta sua contribuição foram outras.

Mesmo tendo recebido educação religiosa dentro da tradição judaica, por suas críticas, Spinoza foi excomungado aos 24 anos de idade pela sinagoga de Amsterdã (em 27 de julho de 1656), anatemizado e amaldiçoado segundo pronunciamento rabínico real assinado pelo rabi Saul Levi Morteira e outros.

Com julgamento dos anjos, e a sentença dos santos, nós anematizamos, execramos, amaldiçoamos e expulsamos Baruch de Spinoza [...] que ele seja amaldiçoado de dia e amaldiçoado de noite; amaldiçoado quando se deita e quando se levanta, amaldiçoado quando sai e quando volta. Que o Senhor nunca mais o perdoe ou o reconheça. Que a raiva e o desprazer do Senhor queimem contra esse homem daqui em diante, que o carreguem com todas as maldições escritas no Livro da Lei, e que apaguem seu nome debaixo do céu [...] Por este documento, portanto, todos são advertidos de que ninguém com

⁷⁴ A importância da geometria foi imprescindível no desenvolvimento e ampliação da esfera de ação da razão. O espaço geométrico possibilitou o desenvolvimento de uma capacidade de abstração para os homens que permitiu a transcendência às imposições feitas pela natureza díspare dos sentidos humanos. A partir da álgebra, e de sua representação espacial (a geometria), foi possível a construção racional de um pensamento que transcende a esfera da vida prática concreta do homem. Kepler, Descartes e Spinoza foram alguns dos mais significativos representantes desta geometria e de sua aplicabilidade dentro do pensamento ocidental moderno.

⁷⁵ *Moises Ben Maimon* (1135-1204), também conhecido como Maimônides ou ainda Rambam (do acrônimo rabi Moises Ben Maimon). Foi um grande representante da erudição dentro da sociedade judaica medieval. Nestas sociedades, o *erudito* – topo da hierarquia da instrução – poderia exercer as vezes de sábio e governante (regime conhecido por Catedocracia), onde, de acordo com sua genealogia familiar, e seus conhecimentos da Torá ele poderia ter mais ou menos poder – dependendo do número de gerações que ele ali representasse. Maimônides foi um dos mais lembrados eruditos da tradição judaica. Ver: JOHNSON, Paul. **História dos judeus**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995, p. 189-192.

⁷⁶ Este processo de crítica textual, iniciado por Spinoza, foi sendo incorporado e aprimorado pelos estudos críticos dos textos religiosos nos 250 anos seguintes e, paulatinamente, fizeram da Bíblia um registro histórico, e não mais uma fonte inesgotável de verdade literal. Ver: JOHNSON, Op. Cit., p. 301.

ele converse por palavra da boca, ou com ele se comunique por escrito, que ninguém lhe preste qualquer serviço, ou com ele resida sob o mesmo teto, dele se aproxime a uma distância menor do que quatro cúbitos de comprimento, ou leia qualquer documento por ele ditado ou escrito por sua mão.⁷⁷

Fora acusado de negar a existência dos anjos, a imortalidade da alma e a divina inspiração da Torá. Seu panteísmo foi considerado ateu,⁷⁸ o que o levou a ser expulso da casa dos seus pais. Foi deserdado e nunca se casou, tendo, pois, uma vida muito austera, como um erudito pobre. Isso nos dá um exemplo acerca de como e por quê o racionalismo desenvolveu-se de maneira isolada, no seio do mundo judaico ortodoxo, do restante da Europa. Spinoza era defensor da liberdade de pensamento e acreditava ser possível resolver todas as disputas e conflitos de opinião (e alcançar a perfeição humana) através de processos lógicos. Seguiu (à sua maneira) a tradição de pensamento de Maimônides, segundo a qual a paz perfeita poderia ser alcançada através da Razão, que iria viabilizar a observação integral da Lei em sua nobreza racional. A diferença entre os dois foi que, ao contrário de Maimônides, Spinoza não acreditava em Revelação e não depositava sua esperança na interpretação racional da Lei que a Torá guardava. Defendia que somente através do intelecto puro essa perfeição humana seria alcançada.⁷⁹

⁷⁷ WILKES, R. *Benedict de Spinoza: life, correspondence and ethics*. (Londres, 1870) apud JOHNSON, **História dos judeus**, p. 300.

⁷⁸ O panteísmo foi uma linha religiosa que defendia a unidade entre Deus e o universo. Ela tornava Deus em “tudo”: “tudo é Deus e Deus é tudo”. Por exemplo, a *Kabbalah* é vista como panteísta, o *Zohar* etc. O panteísmo de Spinoza tornou-se problemático, pois ele se distanciou muito das características que identificavam o panteísmo ao judaísmo, e por isso foi acusado de ateu. Ele despersonalificou a figura do Deus-pai, argumentando que esta idéia era “ilógica”, pois “atribuir a Deus qualidades como nós chamamos ‘vontade’ ou ‘intelecto’ seria a mesma coisa que pedir a Sirius que latisse, porque nós a chamamos a Estrela Cachorro”. Vivendo numa catedocracia, ele teve de arcar com o peso da lei exercida pelo erudito-governador, o rabino. Ver: JOHNSON, **História dos judeus**, p. 302.

⁷⁹ Idem, p. 303.

Publicou anonimamente (em 1670) seu “Tratado teológico-político”. Morreu em 1677, e sua obra mais conhecida foi a “Ética, demonstrada segundo método geométrico”, publicada postumamente.

Cem anos depois, em meados do século XVIII, este quadro ia se ampliando e as idéias racionalistas, que à época de Spinoza apenas “engatinhavam” pelos judeus da Europa, passavam a figurar no centro das atividades intelectuais do “velho mundo”; em muito impulsionadas pelo movimento dos “esclarecidos”.

A partir de o exemplo de Spinoza, pode-se perceber como as influências desta profunda modificação no pensamento ocidental – a secularização e racionalização dos fenômenos humanos – delimitou um redirecionamento para o pensamento judaico: no qual a religião judaica tornava-se paulatinamente um sistema racional em que generalizações (ou explicações alegóricas rabínicas) pudessem ser balizadas por “evidências” empíricas, científicas ou ainda objetivas.⁸⁰ Será a partir deste momento também que os judaísmos irão começar a delimitar os contornos de uma síntese histórica e, como tal, serão submetidos, em décadas vindouras, aos rigores de pesquisa científica.⁸¹

Com a renovação do pensamento político europeu, toda ordem de conceitos judaicos estava prestes a enfrentar seus mais decisivos desafios. Se até o Renascimento os homens se distinguiam como sendo cristãos, judeus, muçulmanos etc., com a Modernidade, porém, o indivíduo passou a figurar como unidade indivisível de uma estrutura política até

⁸⁰ É importante frisar que a objetividade, para os pensadores do XVIII e para a ciência no XIX, não significava “imparcialidade”. A objetividade teria a ver com a “universalidade” de leis, que, assim como na física, por exemplo, impõe-se a todos. Ver: ARON, Raymond apud REIS, José Carlos. **A história entre a filosofia e a ciência**. Belo Horizonte: Autentica, 2006, p. 10.

⁸¹ “[...] Um dos principais alvos da crítica, a religião..., trouxe em suas múltiplas divisões a herança de uma história sagrada que foi retomada, das mais diversas formas, por uma visão de mundo voltada para o futuro. É conhecido o processo de secularização, no qual a escatologia foi transportada para uma história progressista. [...] A justiça subjetiva, voltada rigorosamente para si mesma, não conta mais com grandezas dadas, mas transforma tudo que está dado historicamente (e a própria história) em um processo, cujo desenlace, é claro, permanece em aberto, uma vez que as categorias de juízo privado não podem alcançar os acontecimentos que ajudaram a provocar. Finalmente, para ainda assim alcançá-los, transforma-se o próprio plano divino de salvação, até então insondável: ele também é esclarecido, torna-se o planejamento do futuro, feito por uma nova elite moralmente justa e conforme a razão”. Ver KOSELLECK, **Crítica e crise...**, p. 14-15.

então desconhecida. A cidadania tornou-se um problema e um grande dilema para os judeus, até então separados física e filosoficamente do restante do mundo europeu. Quer dizer, depois de tantos séculos de separação, como se tornar cidadão e estabelecer a igualdade com os não judeus? Através da inserção e integração (física) no mundo “gentio”? Tornando-se culturalmente assimilados às culturas de onde residissem? O que isso implicaria para com sua judeidade? Como conservar o legado e tradições milenares dos judeus numa atmosfera na qual a crítica racional impera? Colocando de outra maneira: como inserir os judeus na *incipiente* “História” de uma Europa que se arquitetava em simultâneo com os desígnios dos então recentes Estados Nacionais?

Em 1749, um jovem dramaturgo protestante de nome Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) produziu uma peça de um ato chamada *Die Juden* (“O judeu”) onde apresentou publicamente, provavelmente pela primeira vez, um judeu como um ser humano refinado e racional. Contemporâneo de Lessing, um intelectual de Dessau (Prússia) Moisés Mendelssohn (1729-1786), procurou este homem “tão generoso e tolerante” (Lessing) para com os de seu credo, buscando um caminho para a sua inclusão neste mundo esclarecido. Mendelssohn foi educado pela tradição rabínica prussiana, mas somente foi introduzido na sociedade literária alemã mais ampla por Lessing, de quem se tornou amigo pessoal.⁸² Começou a acumular uma ampla gama de conhecimento secular, ganhou liberdade para frequentar os famosos salões e mudou-se para Berlim, cidade na qual começou a publicar seus primeiros escritos filosóficos em vernáculo.⁸³

Inicialmente, não buscou aliar o judaísmo ao *Geist* (espírito) esclarecido que circulava na região de língua alemã. Versou e apurou os problemas da filosofia e criticismo

⁸² Um dos resultados desta amizade foi a peça de 1779 *Nathan der Weise* (“Nathan, o sábio”), de Lessing. Tal peça foi testemunho de um momento que parecia prenhe de um futuro promissor para a construção de uma fraternidade germano-judaica em uma “religião” mútua de tolerância racional. Ver: YERUSHALMI, Y. H. **O Moisés de Freud**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992, p. 31.

⁸³ Mendelssohn já possuía alguns livros em hebraico anteriores.

literário segundo um ponto de vista cosmopolita. Entrementes, com o passar dos anos, enquanto o mundo esclarecido se questionava sobre “como fazer para ajudar os judeus a deixarem de ser judeus”, Mendelssohn mudou sua abordagem, e passou a defender apenas uma cultura comum para os homens modernos, mas sem que isso significasse ter de deixar de serem judeus, ou cristãos, ou o que fosse.⁸⁴

Foi levado a uma defesa racionalista e pública do seu judaísmo devido a contendas com outros intelectuais “menos tolerantes” do que seu amigo Lessing, que exigiam dele uma posição acerca de ser um homem moderno (“cidadão do mundo”) ou um judeu (unidade particularista). Enfrentando um mundo hostil a tal crença religiosa publicou *Phaedon* (“Fédon”, de 1767) em vernáculo (é preciso frisar que em 1767 os alemães cultos escreviam em latim ou francês, e os judeus em iídiche ou, em menor escala, hebraico). Segundo J. Guinsburg, este livro trata de uma tentativa de demonstrar a imortalidade da alma (segundo a tradição judaica), nos termos de uma discussão socrática que seria possível resumir da seguinte forma: “a faculdade de pensar não se explica como produto de combinação material, a alma é necessariamente imaterial e, como tal, imperecível; além disso, o curso de um ser destinado à perfeição não pode ser detido”.⁸⁵ Sob o formato de um diálogo platônico ele constituiu um esforço para conciliar filosofia moderna e religião judaica, assim como tentou balancear o racionalismo moderado da teodicéia de Leibniz e Wolff com o judaísmo histórico, interpretando um de maneira a reinterpretar o outro.

Phaedon provocou uma grande polêmica (principalmente após o seu sucesso, sendo ele difundido nos “bairros judeus” da Áustria, Polônia e Rússia), que levou Mendelssohn a discutir em público a sua fé judaica – que ele afirmara ter saído fortalecida de seu contato com o Esclarecimento. Essa confissão pública de sua crença marcou

⁸⁴ MENDELSSOHN, Moses. *Jerusalém (excerto)*. In: SORJ, Bernardo, GRIN, Monica (Orgs). Op. Cit., p. 98-99. Ver também: GUINSBURG, J. **O judeu e a modernidade**. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 44-45.

⁸⁵ GUINSBURG, Op. Cit., p. 30.

definitivamente, diz J. Guinsburg, o início do derradeiro e mais importante período de sua vida, deste que foi “o portador das primeiras “luzes” da *Haskalah* [...], o principal guia dos ilustrados, os *maskilim*”.⁸⁶

Através de seu livro “*Jerusalem oder über Religiöse Macht des Judentum*” (“Jerusalém ou o Poder Religioso dos Judeus”), Mendelssohn ficou inscrito no panteão de pensadores que deram abertura a um novo momento na história do judaísmo. E mais: ao combinar o judaísmo à racionalidade moderna, ele, assim como Spinoza, garantiu seu lugar ao lado dos pensadores modernos (fossem eles judeus ou não). Cercado pelos dilemas e questões que se colocavam diante dos judeus em finais do XVIII, Mendelssohn foi um dos primeiros exemplos de *maskil* – ou judeu esclarecido. Verifica-se em “*Jerusalem...*”, assevera Guinsburg, “o quanto Mendelssohn ultrapassa Maimônides na redução da fé à simples evidência racional e como se afasta da concepção bíblica que, inequivocamente, baseia a fé numa revelação primitiva”.⁸⁷

Em sua busca por soluções ao dilema da “coexistência pacífica” (e racional) entre a fé religiosa judaica e a *Aufklärung* (Esclarecimento),⁸⁸ Mendelssohn foi um dos maiores responsáveis pela mudança de uma “verdade revelada” para uma “verdade histórica”.

Diz Mendelssohn:

⁸⁶ GUINSBURG, J. **O judeu e a modernidade**, p. 31.

⁸⁷ Idem, ibidem, p. 14.

⁸⁸ A opção de tradução de *Aufklärung* por “Esclarecimento”, que irá aparecer ao longo deste texto, merece explicação. Segundo Guido Antônio de Almeida, “a expressão esclarecimento traduz com perfeição não apenas o significado histórico-filosófico, mas também o termo mais amplo que o termo encontra [...], uma expressão familiar da língua alemã” (p. 8). Almeida, tradutor da edição de 1985 de “A dialética do Esclarecimento” de Adorno e Horkheimer, para a língua portuguesa, dota o termo *Aufklärung* de um sentido menos restrito do que o termo “Iluminismo” (ou “Ilustração”), comumente utilizado para tradução daquele. Argumenta que *Aufklärung* não se restringe apenas às Luzes do século XVIII. Segundo a intenção de Adorno e Horkheimer, a idéia de “Esclarecimento” vai para muito além do mero “exemplo histórico” do movimento filosófico-literário francês setecentista. Um exemplo disso estaria na sua busca pelo “protótipo” do esclarecimento na experiência de Ulisses, herói da Odisséia de Homero. Além destas considerações histórico-filosóficas pela escolha do termo, há também o ponto de vista lingüístico. Segundo Almeida, “iluminar e iluminado conotam, não o esclarecimento que devemos ao uso da razão, mas à iluminação mística ou às luzes divinas. Ilustrar e Ilustrado, por sua vez, significam antes a instrução pelo estudo e pela leitura do que o esclarecimento que resulta da reflexão e da crítica”. Ver: ALMEIDA, Guido A. *Nota preliminar do tradutor*. In: ADORNO, Theodore; HORKHEIMER, Max. **A dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1985, p. 7-8. Ver Também: KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento”?*. In: **Textos seletos**. 3ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2005.

Nos ensinamentos e preceitos da religião, ou nas eternas verdades de Deus, seu governo e sua providência, sem as quais o homem não pode estar elucidado nem feliz. Estes não foram impostos à crença da nação sob ameaças de castigos eternos ou temporais, porém recomendados ao reconhecimento racional da nação, de acordo com a natureza e a evidência da eterna verdade. Não deviam ser inspirados, difundidos por revelação direta, através de palavra ou escrito, que somente são inteligíveis aqui e agora. O altíssimo Ser revelou-os a todos os seres racionais através de objeto e conceito, escreveu-os na alma num idioma que é legível e compreensível em todas as épocas e em todos os lugares.⁸⁹

E, indo além, quanto a sua concepção de “verdades históricas”:

Nas verdades históricas ou nas informações sobre o destino do mundo primitivo, principalmente acerca das condições de vida dos patriarcas da nação; de seu reconhecimento do Deus verdadeiro, de sua conduta perante Deus; de suas próprias transgressões e do castigo paternal que daí decorreu; do Pacto de Deus firmou com eles e da promessa que repetiu tantas vezes em formar seus descendentes uma nação a Ele consagrada. Estas informações históricas continham a base da vinculação nacional e como verdades históricas elas não podem, por natureza, ser acolhidas de outro modo exceto em crença; a própria autoridade lhes dá a requerida evidência.⁹⁰

A fé religiosa foi, pois, equiparada ao conhecimento histórico, detentor da verdade racional admitida pelo Esclarecimento, além, é claro, das ciências e da matemática. A partir de então poder-se-ia inferir que o judaísmo passou a buscar sua inserção numa cultura histórica que se consolidava na Europa. Voltaremos a este assunto no quarto capítulo.

Entre 1789 e 1802, foram publicados cinco volumes de uma epopéia sobre Moisés e o Êxodo dos judeus intitulada *Shirey Tif'eret* – “Cânticos de Glória” –, por Hartwig

⁸⁹ MENDELSSOHN, Moses. *Jerusalém*. In: GUINSBURG, J. **O judeu e a modernidade**, p. 38.

⁹⁰ Idem, *Ibidem*.

Wesseny (Naftali Zvi Weisel), discípulo de Mendelsohn e um dos principais representantes da *Haskalah* (o “Iluminismo” judaico). Entretanto, mesmo que este movimento judaico “esclarecido” tenha tentado manter íntegra a dignidade da sua fé, sinagogas e rabinos, mantendo o hebraico como o idioma da *Haskalah*, as novas gerações foram educadas dentro do pensamento universalista esclarecido e secular, e paulatinamente foram se afastando de suas tradições religiosas.⁹¹

Um movimento que buscava inserir os judeus na “civilização” européia (enquanto judeus), pouco a pouco passou a buscar “modernizar” os judeus, genericamente caracterizados pelo signo do “gueto”, ou do “medievo”. Assim, ensinar-lhes as ciências, as artes, a literatura, “polir” suas maneiras, substituir seu “jargão” (o idioma ídiche) pela língua alemã, enfim, “corrigir” todos seus ditos “barbarismos” medievais, remodelando-os para torná-los “dignos” do ingresso na sociedade dos homens livres, significaria um necessário afastamento de suas tradições “particularistas”. Esta “modernização” ficou conhecida como a “assimilação”.

Walter Laqueur afirma que, aliado a este novo momento, houve um declínio significativo dos interesses para com a religião tradicional dos judeus no ocidente, pois numa era de ciências, razão e debates sociais, as orações “mecanicamente recitadas” (o termo é de Laqueur) exerciam pouco ou nenhum fascínio aos jovens judeus que descobriam os salões e as lojas maçônicas e esvaziavam as sinagogas.

[...] Na batalha entre a secularização e uma religião ossificada baseada largamente numa coleção sem sentido de proibições e igualmente inexplicáveis costumes elaborados por vários rabinos num passado distante, não haveria a menor dúvida acerca de qual dos dois iria prevalecer. Foi um conflito entre a moderna filosofia e a religião moribunda.⁹²

⁹¹ YERUSHALMI, Y. H. **O Moisés de Freud**: judaísmo terminável e interminável. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992, p. 31-32.

⁹² A tradução aqui foi de minha inteira responsabilidade. “[...] *in the clash between secularization and an ossified religion based largely on a senseless collection of prohibitions and equally inexplicable customs elaborated by*

Com isso, cresceu o número de apóstatas e advogados da assimilação, i.é., homens e mulheres de origem judaica buscando a emancipação de seu “jugo medieval” através de sua assimilação (enquanto indivíduos) à sociedade mais ampla.

Através da sanção oficial de Napoleão, em 1807, a “emancipação” dos judeus tomou forma legal. Essa emancipação lhes daria uma condição cosmopolita, o que, em tese, faria com que suas condições sócio-políticas pudessem se tornar universais.

A partir do século XIX, a secularização da vida social na Europa estava em estágio muito avançado e as ciências, paulatinamente, substituíam a tradicional erudição rabínica (que regulava e governava a vida dos judeus), passando a integrar e restringir os conhecimentos judaicos no âmbito das pesquisas “objetivamente científicas”. Como aponta Bernardo Sorj, por um lado isso acarretou em uma simplificação do judaísmo – transformado em uma “simples religião” –, fazendo com que seus aspectos culturais fossem compreendidos apenas através de sua faceta religiosa. Por outro, os esforços em tornar o judaísmo parte do mundo moderno ocidental também reforçou a idéia de que os judeus se encontrariam numa condição *sui generis* e deveriam, portanto, ser “normalizados”.⁹³ Esta idéia de “normalização”, quando inserida no crescente movimento do romantismo alemão da segunda metade do XIX, foi uma das principais bases para sustentação do nacionalismo judaico de T. Herzl, Pinsker e Ber Borochov, por exemplo.

various rabbis in the distant past, there was not the slightest doubt which would prevail. It was a conflict between a modern philosophy and a moribund religion”. Ver: LAQUEUR, Walter. **A history of zionism...**, 2003, p. 18.

1. 2. Sionismo e anti-semitismo na Europa *fin-de-siècle*

Pode-se dizer que o nacionalismo é produto da Europa na Modernidade. Ele tomou forma a partir da existência das “Nações” modernas, i.é., grupos de habitantes residentes num determinado território, com fronteiras políticas delimitadas (ainda que possuindo diferentes origens étnicas), e que se reconheciam através de determinados traços culturais compartilhados: língua, costumes sociais, tradições, crença religiosa etc.

Cada “nação” organizou para si uma imagem de seu passado de acordo com a crescente manifestação em torno de uma emergente cultura histórica.⁹⁴ Inicialmente expressa através de poemas heróicos populares ou sagas semimitológicas,⁹⁵ as representações das origens nacionais ganharam formato oficial através da escrita das histórias nacionais, que se tornaram recorrentes em todos os locais da Europa onde as estruturas do assim chamado *Ancien Régime* ruíram. Foi através da reificação destas representações que as sociedades modernas puderam desenvolver e consolidar suas estruturas como Estados Nacionais.

A manifestação político-ideológica judaica e nacionalista buscou na tradição religiosa do retorno à “terra prometida” sua base simbólica e, pode-se dizer, possui realmente

⁹³ SORJ, Bernardo. *Introdução. O judaísmo moderno em perspectiva histórica: do judaísmo rabínico ao judaísmo pós-moderno*. In: SORJ, Bernardo, GRIN, Monica (Orgs). **Judaísmo e modernidade**...., p. 8.

⁹⁴ GUIMARÃES, Manoel L. L. Salgado. *A cultura histórica oitocentista: a construção de uma memória disciplinar*. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). **História Cultural**. Experiências de pesquisa. Porto Alegre, RS: Editora da UFRGS, 2003, p. 9-24.

⁹⁵ A bibliografia sobre nacionalismo é realmente muito extensa. No entanto, podemos elencar alguns estudos mais significativos como, por exemplo: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984; HOBBSAWN, Eric. **Nação e nacionalismos desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989; ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2005; GELLNER, Ernest. **Nacionalismo e democracia**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília (cadernos da UNB), 1981; GELLNER, Ernest. **Nações e nacionalismo: trajectos**. Lisboa: Gradiva, 1993. Mais especificamente para o caso do nacionalismo judaico: LAQUEUR, Walter. **A history of zionism**. New York: Schocken Books, 2003; KATZ, Jacob. *O movimento nacional judaico: uma análise sociológica*. In: UNESCO. **Vida e valores do povo judeu**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1972; PINSKY, Jaime. **As origens do nacionalismo judaico**. São Paulo: Editora Ática, 1997; HERTZBERG, Arthur. **The zionist idea**. New York: Atheneum, 1959; AVINERI, Shlomo. **The making of modern zionism**. New York: Basic Books, 1981.

algo *sui generis*. Ainda que não partissem de um mesmo território, pois os judeus encontravam-se dispersos pela Europa, muitos vislumbravam a uma unificação territorial futura conduzida por um messias. Contudo, não possuíam uma cultura unificada, pois nem mesmo a língua que eles falavam era compartilhada, e o único traço comum entre os judeus e o restante das nações que se consolidavam ao longo dos séculos XVIII e XIX era sua poderosa memória em torno de “um passado” (nos tempos bíblicos) em comum.

Produto de adaptações e traduções modernas para o mito messiânico do retorno a Sião, a idéia nacional judaica, tal como transparece nos escritos de alguns teóricos sionistas, foi uma ideologia calcada numa visão de mundo eurocêntrica, decorrente das condições políticas e sócio-culturais vigentes na passagem do século XVIII para o XIX.

Para a maioria dos judeus que viviam nos “guetos”, a Modernidade era muito pouco atrativa; pode-se dizer que para muitos deles ela seria até mesmo desprezível. Os religiosos, maioria absoluta dos judeus dos *shtetlach* – as pequenas cidades judaicas do interior da Europa centro-oriental –, e os outros judeus que não mantinham contato social e/ou profissional com o “mundo de fora”, regulavam suas vidas através das normas da tradição e da erudição rabínica, mantendo relações endogâmicas e hábitos intracomunitários. Eles certamente se distinguiam pelas relações familiares, afinidades, genealogias (*toldot*) e tradições em comum. Entretanto – para os judeus de fora deste “mundo”, ou melhor, de “fora do gueto”, para usar uma expressão de Jacob Katz,⁹⁶ imersos na cultura ocidental e cosmopolita dos grandes centros urbanos que se ampliavam e multiplicavam na Europa oitocentista –, partilhar os valores da Modernidade era um forte desejo. A adoção de tais valores representava o ingresso no mundo da racionalidade e dos valores laicos do Esclarecimento, da “nova” compreensão acerca de si e do mundo ao seu redor.

⁹⁶ KATZ, J. **Out of the ghetto**. The social background of jewish emancipation, 1770. New York: Syracuse University Press, 1998.

Os movimentos nacionalistas dos povos europeus foram uma resposta à crise das estruturas sociais e políticas do *Ancien Régime*. Isto significa que em finais do XVIII e inícios do XIX, os pensamentos e a mentalidade dos homens e mulheres na Europa reconheciam-se como modernos, porém, suas condições materiais e sociais ainda possuíam (ou conviviam com) traços marcadamente característicos das sociedades ditas “medievais”. Com a desintegração dos laços de coesão que mantinham funcionais estas sociedades, com as conturbações espirituais e materiais de uma Revolução Industrial, por exemplo, a paulatina substituição por elos de caráter identitário baseadas no idioma e numa cultura compartilhada entre “semelhantes” (assim como a percepção de um passado comum), fundamentaram a emergência de uma outra “visão de mundo” (*Weltanschauung*),⁹⁷ especificamente moderna.

Dentro do judaísmo, porém, a mencionada desintegração das sociedades medievais afetou os judeus de uma maneira muito particular. Outrora tidos por “estrangeiros”, os judeus foram se desligando daquilo que lhes era considerado “de fora” como sendo seu jugo medieval e se viram inseridos socialmente na cultura dos Estados Modernos como “cidadãos em potencial”. Particularmente na França, Império Áustro-Hungaro, Prússia, Inglaterra e nos territórios que constituiriam a futura Alemanha, a inserção dos judeus ao longo dos séculos XVIII e XIX colocou-os em contato com outros ideais e filosofias que passaram a coexistir com alguns conceitos tradicionais dentro do judaísmo, traduzidos para o espírito moderno.

Com a emancipação no ocidente, os judeus foram deixando de lado suas crenças religiosas e tornando-se cada vez mais alemães, franceses, húngaros etc. O

⁹⁷ Costuma-se traduzir *Weltanschauung* por “visão de mundo” ou “concepção integral do mundo”, mas o termo significava muito mais do que isso. Segundo Reinhold Seeberg, teólogo acadêmico alemão, “*Weltanschauung* é o direito espiritual [*geistig*] do homem à participação no mundo do *Geist* e, portanto, a justificação de seu domínio sobre o mundo sensível. Capacita o homem, mesmo sem informações especializadas e detalhadas, a compreender o sentido e o valor das várias áreas de atividade humana. Somente ela faz do homem um homem no sentido pleno da palavra, pois constitui a prova de sua espiritualidade [*Geistigkeit*] ou de sua divindade”. Ver: SEEBERG, Reinhold apud RINGER, Fritz. **O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã (1890-1933)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000, p. 110.

patriotismo foi crescendo em relevância dentro das parcelas da população de origem judaica destes Estados. Para a maioria das populações nacionais, os efeitos deste tipo de mudança foram vividos de maneira, talvez, menos intensa do que nas parcelas judias, onde este tipo de assimilação não provocou apenas uma segurança ideológica, mas também permitiu uma relativa estabilidade emocional e profissional às pessoas que, por sua total ausência de elementos “autóctones”, puderam ser integradas socialmente.

Mas esse quadro de inserção e tolerância mudaria logo, e com a mudança apareceriam em cena os primeiros focos políticos do nacionalismo judaico. Isso se deu, pois a Modernidade não trouxe consigo apenas a emancipação e a promessa da assimilação dos judeus. O anti-semitismo também foi um produto da Era Moderna na Europa e teve um papel decisivo na constituição do pensamento sionista. Segundo Hannah Arendt e Leon Poliakov, o fenômeno do anti-semitismo na Europa se distinguiria em duas facetas: o “tradicional” e o “moderno”. No primeiro, o ódio aos judeus estaria primordialmente apoiado no antagonismo religioso entre o cristianismo e o judaísmo, entendidos como “crenças em conflito”. Segundo Arendt, desde o século XV na Península Ibérica a religião seria argumento para encobrir os interesses econômicos do poder vigente, elegendo os judeus como “bodes expiatórios” para justificar as crises que ora afligiam a região. O anti-semitismo moderno distinguir-se-ia deste dito “tradicional” repúdio aos judeus devido ao seu cunho “racional”.

Durante três séculos o chamado “anti-semitismo” de cunho religioso (ou tradicional) teria segregado e isolado os judeus que residiam na Europa. Com a paulatina secularização das sociedades européias, e, principalmente após a emancipação dos judeus, inspiradas pelos valores esclarecidos e pela idéia de uma universalidade humana, as razões que fundamentavam os argumentos anti-semitas chamados de “tradicionais” na Europa deixariam de ter força por si mesmos, necessitando de bases científicas.

Contudo, a utilização do termo “anti-semita” ou “anti-semitismo” para períodos anteriores a 1879, seria, a nosso ver, arriscado. Em 1880, Wilhelm Marr, autor de *Der Sieg des Judentums über das Germanentum* (“A vitória dos judeus sobre os alemães”), introduziu o termo “anti-semita” na Alemanha, e somente em 1889 lançou seu caderno anti-semita, alcançando 12 edições. O termo ganhou notoriedade e publicidade passando a figurar no jargão público alemão e, posteriormente, europeu. Neste caderno, Marr mesclou seu nacionalismo xenófobo em segregação contra os judeus, através de propostas para medidas sociais e legais de controle do “elemento judeu” na sociedade alemã. Aparentemente, parece haver um “consenso” historiográfico através do qual a simplificação e generalização do termo anti-semitismo parece ser igualmente difundida sobre os séculos XVI, XVII, XVIII, XIX, XX e XXI. No Brasil, a historiografia sobre o tema utiliza o termo anti-semitismo com frequência para tratar tanto do período colonial quanto do século XX.⁹⁸ Este ponto é fundamental para a atual reflexão e será retomado a seguir, em especial na Segunda Parte da dissertação.

Tanto o “tradicional” quanto o “moderno” encontram-se, pois, centralizados pelo conceito de “anti-semitismo”. Tal representação produz, por um lado, uma dicotomia. Mas, por outro, promove a idéia de que a perseguição exclusão social dos judeus pelos povos europeus “sempre” existiu, apesar das diferenças conjunturais que a dicotomia entre o tradicional e o moderno deixa transparecer. Tal naturalização da perseguição dos judeus é um dos aspectos fundamentais criticados nesta dissertação. De acordo com nosso entendimento, tal aproximação é produto da já citada cultura histórica oitocentista, a qual os judeus passaram a compartilhar em seu processo de modernização, e merece uma análise mais próxima. Como se entende aqui, o *espaço de experiência* moderno interpretou e construiu sentido sobre as

⁹⁸ Para maiores detalhes ver: MAIO, Marcos Chor; CALAÇA, Carlos Eduardo. *Um balanço da bibliografia sobre anti-semitismo no Brasil*. In: GRINBERG, Keila. **Os judeus no Brasil**: inquisição, imigração e identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 425.

perseguições aos judeus de eras passadas sob a luz daquilo que eles sofriam e experienciavam sob a forma do anti-semitismo.⁹⁹

Neste sentido, seguem-se as observações de Reinhart Koselleck ao afirmar que

todas as histórias foram construídas pelas experiências vividas pelas expectativas das pessoas que atuam e sofrem. [Por conseguinte,] [...] quando o historiador mergulha no passado, ultrapassado suas próprias vivências e recordações, conduzido por perguntas, mas também por desejos, esperanças e inquietudes, ele se confronta primeiramente com vestígios, que se conservaram até hoje [...]. Ao transformar esses vestígios em fontes que dão o testemunho da história que deseja apreender, o historiador sempre se movimenta em dois planos. [...] No primeiro caso, os conceitos tradicionais da linguagem das fontes servem-lhe de acesso heurístico para compreender a realidade passada. No segundo, o historiador serve-se de conceitos formados e definidos posteriormente, isto é, de categorias científicas que são empregadas sem que sua existência nas fontes possa ser provada”.¹⁰⁰

Assim, pode-se dizer que “a experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados”.¹⁰¹ No espaço de experiência moderno fundiram-se tanto a elaboração racional quanto as “formas inconscientes de comportamento”,¹⁰² que transformaram as possíveis perseguições aos judeus em diferentes momentos passados – a rigor esparsas e desconexas entre si – em narrativas coerentes sobre um fenômeno que os atingia no momento em que os judeus procuravam compreender em seu presente. Tornando tal fenômeno um evento historicamente coerente a partir de um conceito formulado e definido posteriormente, isto é, em seu espaço de experiência, este, que só poderia ser encontrado em finais do século XIX, passou a figurar como o mote central de uma

⁹⁹ KOSELLECK, Reinhart. “*Espaço de Experiência*” e “*Horizonte de expectativas*”: duas categorias históricas. In: **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RJ, 2006, p. 305-324.

¹⁰⁰ Idem, *Ibidem*, p. 306.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 309.

¹⁰² *Ibidem*.

história do povo judeu que estaria se desenvolvendo, e cujas raízes ainda se encontram fortemente ancoradas na cultura ocidental.¹⁰³ Retomar-se-á as reflexões acerca deste “denominador comum”, no quarto e quinto capítulos, onde serão analisadas as consequências de tais reduções a partir da historiografia que tratou do anti-semitismo no Brasil.

Em suma, a mesma chama racional que levava “luz” aos judeus, emancipando-os, traria elementos que acenderiam os candentes debates sobre o anti-semitismo na Europa. Com a ascensão das ciências modernas, em especial depois de meados do século XIX, as teorias racialistas, racistas e/ou biologizantes, foram empregadas nas análises das crises sociais do XIX, apontando para os judeus como indivíduos hostis à civilização, exploradores, desrespeitosos, imorais e, no limite, anomalias sociais e raciais. É importante frisar mais uma vez que a utilização do termo anti-semitismo para épocas tão diferentes quanto o intervalo que separa os séculos XVI ao XIX – apesar de algumas poucas afinidades fenomenológicas entre a Inquisição, a assimilação e o anti-semitismo “científico” –, não é prudente, de acordo com as prerrogativas desta análise. Afirmar que houve qualquer tipo de “continuidade histórica” pode dar margem a equívocos e reduções. Portanto, seguindo Y. H. Yerushalmi, seria inviável supor que houve uma linha causal ou explicativa, seja ela de natureza teórica ou jurídica, contínua entre tais eras, tornando os judeus igualmente inaceitáveis ou indesejáveis.¹⁰⁴ Ao se afirmar isso, recusa-se, pois, a demarcação das diferenças, objetivo último, ou assim espero que seja, do exercício historiador.

A partir do século XIX, a Alemanha se via ameaçada pelas ofensivas imperialistas francesas. Neste sentido, a rivalidade de longa data contra os franceses foi potencializada pelo insuflar da consciência nacional alemã, expressando uma nova concepção

¹⁰³ Seguem-se aqui as intuições de Sigmund Freud em seu livro *Moisés e o Monoteísmo*. Freud parecia ter uma percepção bem elaborada da consciência histórica que o levou a buscar o homem Moisés, enquanto egípcio, e quanto à história dos judeus, passando necessariamente pelas perseguições e pelo anti-semitismo, quando inverte a formulação de “por que os judeus são perseguidos?” pela questão “por que os judeus se fazem perseguidos?”. Ver: FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

¹⁰⁴ YERUSHALMI, Y. H. *Assimilation and Racial Anti-semitism: the iberian and german models*. **Leo Baeck Memorial Lecture**, nº 26, New York: Leo Baeck Institute, 1982, p. 5.

de orgulho nacional. As ciências modernas se desenvolveram segundo este espírito. A metafísica e a moral nacionalistas alemãs foram compartilhadas por grande parte dos acadêmicos e intelectuais alemães ao pensar sobre e produzir História, Biologia, Sociologia, Economia etc.

Após o Congresso de Viena (1814-15), onde foram reorganizadas as fronteiras e limites territoriais na Europa, a Alemanha formou a Confederação Germânica – *Deutsche Bund* –, seu bloco unido no centro da Europa. Neste sentido, inspirados pelo romantismo literário de Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), que descreveu como sendo “Alemanha” todo o lugar onde se ouvisse o som da língua alemã, e Friedrich Schiller (1759-1805), um surto ufanista que, por definição, exaltou as características nacionais (então, já mescladas à idéia de “raça”) e excluiu os “estrangeiros” (por exemplo, os judeus) de suas odes, por serem considerados “inferiores” à prosápia alemã.¹⁰⁵ Ser judeu significava, pois, ser “semita”, “raça inferior”, e não apenas uma tendência religiosa, da qual, inclusive, muitos já haviam se afastado.

É digno de nota o fato de que a França foi o berço continental do racismo. De lá se difundiram inúmeros artigos e escritos científicos com teses e teorias racistas para a Alemanha e o restante da Europa.¹⁰⁶ Ainda que o anti-semitismo não tenha se tornado de imediato um fenômeno de massas, sua presença na sociedade alemã foi impulsionada pela publicação do *Essai sur l'inégalité des races humaines* (Ensaio sobre a desigualdade das Raças Humanas), de Arthur Gobineau, em 1853. Ao comparar os “semitas” com os “arianos”, Gobineau alertava para o “perigo” da miscigenação entre raças tão “discrepantes”. Rotulava os “semitas” de raça híbrida, branca, porém “maculada” com sangue de negros,¹⁰⁷ seriam, portanto, “inferiores” – definição balizada por critérios evolucionistas e na suposta idéia de

¹⁰⁵ POLIAKOV, L. **O mito ariano**. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 471.

¹⁰⁶ Idem, p. 206.

¹⁰⁷ Idem, p. 85.

progresso humano que inflacionava o pensamento europeu desde então, muito apoiada nos estudos de Charles Darwin, Christian Lassen ou August Rohling. Ainda quanto aos judeus, dizia Gobineau, estes

[...] se achavam cercados por grupos que falavam dialetos de uma língua parente da deles, e dos quais a maioria se lhes avizinhava de bastante perto pelo sangue; no entanto, eles se anteciparam a todos estes grupos. Vimo-los como guerreiros, agricultores e comerciantes; vimo-los, sob este governo singularmente complicado, onde a monarquia, a teocracia, o poder patriarcal dos chefes de família e a poderosa democracia do povo, representada pelas assembléias e pelos profetas, se equilibravam de forma muito estranha, atravessar longos séculos de prosperidade e de glória, e vencer por um dos mais inteligentes sistemas de emigração as dificuldades que os limites estreitos de seu domínio opunham à sua expansão. E que era ainda este domínio? Os viajantes modernos sabem a preço de que sábios esforços os agrônomos israelitas mantinham a fecundidade artificial. Desde que esta raça escolhida deixou de habitar suas montanhas e suas planícies, o poço onde bebiam os rebanhos de Jacó encheu-se de areia, a vinha de Nabot foi invadida pelo deserto, como o local do palácio de Acab pelo mato. E neste miserável canto do mundo, que os judeus foram? Repito-o, um povo hábil em tudo que empreendeu, povo livre, um povo forte, um povo inteligente, e que, antes de tudo perder valorosamente, das armas na mão, o título de nação independente, fornecera ao mundo quase tantos doutores quanto comerciantes.¹⁰⁸

O livro de Gobineau foi um fracasso na França, e Alexis de Tocqueville e Ernest Renan chegaram a prometer-lhe melhor sorte nos países germânicos. A este respeito, diz Poliakov,

o primeiro salientava a faculdade dos alemães “de se apaixonarem por aquilo que consideravam a verdade abstrata”, e prometia-lhe que seu livro “iria voltar à França sobretudo através da Alemanha”; o segundo invocava a

compreensão dos alemães para os problemas da raça e o apego destes a “suas raízes primordiais”. O futuro deu razão a ambos.¹⁰⁹

Assim, depois de meados do Oitocentos uma enorme influência das teorias racistas (de matrizes, mormente, francesas) permeou o pensamento nas regiões de língua alemã. Por outro lado, a leitura destes artigos e a disseminação das idéias racistas na futura Alemanha ganharam outra dimensão, principalmente porque esta região, terra assombrada pelos fantasmas raciais da Europa, tornou-se o proscênio do teatro da pureza de sangue e da raça, que depois das guerras napoleônicas passou a assumir traços nacionalistas militantes.¹¹⁰

A produção intelectual alemã irradiava-se por todos os cantos da Europa, e muito das políticas racistas alemãs foram difundidas para Áustria-Hungria, Rússia, onde residiam cerca de cinco milhões de judeus, 50% da população judia mundial à época – mormente residente na Galícia polonesa e na Ucrânia –, representando 10% da população total do Império Russo, Romênia e (de volta à) França.¹¹¹

Entretantes, o último quartel do século XIX reservou um sério agravamento neste quadro. Com a crise econômica e política que assolava a Alemanha (e a vitória prussiana em sua guerra contra a França, em 1870, dando por um lado força para a Prússia e, de outro, um entrave às propostas de unificação da Grande Alemanha) houve um constante fluxo de publicações anti-semitas – Maris Steinert aponta para além de 500 publicações deste gênero.¹¹² É importante destacar que com a emancipação dos judeus, há muitas décadas, foi-lhes possível o ingresso na sociedade mais ampla, onde gradualmente foram saindo dos guetos, e se deixando permear pelas culturas nacionais das sociedades mais amplas. Nesse

¹⁰⁸ GOBINEAU, Arthur. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Ed. Paris, 1967, p. 84-85. Sigo aqui a tradução encontrada em POLIAKOV, *O mito ariano*, p. 219.

¹⁰⁹ Idem, p. 222.

¹¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹¹ POLIAKOV, Leon. *Do anti-sionismo ao anti-semitismo*. São Paulo: Perspectiva, 1988, p. 15.

¹¹² STEINERT, Maris G. *Hitler et l'Allemagne Nazi (1933-1945)*. Genebra: Éditions Richelieu, 1972, p. 41 apud CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O anti-semitismo na Era Vargas*. Fantasmas de uma Geração (1930-1945). 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 22.

sentido, muitos se tornaram homens de êxito e sucesso nos negócios e na vida social não apenas na Alemanha, mas na Europa ocidental. Não tardou para que, quando frente à crise, as atenções começassem a se voltar contra os “estrangeiros”. A partir da publicação de Wilhelm Marr, sobre o anti-semitismo como forma de expressão de amor à pátria alemã, o anti-semitismo fez as vezes de movimento nacional, ganhando adeptos e fanáticos. Em 1881, ataques violentos passaram a ser efetuados ao longo da Europa. Os judeus passaram a ter seus direitos contestados (através de queixas feitas ao *Reichstag*), passaram a ser molestados (física e verbalmente) nas ruas, boicotados tanto no comércio quanto como profissionais liberais (como professores, médicos, advogados etc.), incêndios criminosos de casas e sinagogas e os *pogroms*, foram alguns exemplos do poder destruidor do fanatismo anti-semita que assolou a Europa em finais do XIX.

Segundo Hannah Arendt,

para os judeus, a transformação do “crime” do judaísmo no “vício” elegante da condição de judeu era extremamente perigosa. Os judeus haviam podido escapar do judaísmo para a conversão; mas era impossível fugir da condição de judeu. Além disso, se um crime é punido com um castigo, um vício só pode ser exterminado. A interpretação dada pela sociedade ao fato de se nascer judeu e ao papel dos judeus na estrutura da vida social está intimamente ligada à catastrófica minuciosidade com que os mecanismos anti-semitas puderam ser postos a funcionar. O anti-semitismo tinha suas raízes nessas condições sociais, e não só nas circunstâncias políticas. E, embora o conceito de raça tivesse outros fins e funções, mais imediatamente políticos, sua aplicação à questão judaica em seu mais sinistro aspecto deveu muito do seu sucesso aos fenômenos e convicções sociais que virtualmente significavam o consentimento da opinião pública.¹¹³

¹¹³ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 109.

A situação começava a fugir ao controle. Os poucos anos que separaram a assimilação dos judeus dos surtos de violência anti-semita marcaram profundamente toda uma geração de jovens judeus às portas do século XX. O véu da Modernidade trazia estampado em seu tecido universalista e igualitário, também, traços de violência e desunião que se entrecruzavam em pontos onde (através da razão) homens supuseram iluminar e corrigir os “erros do passado”, dos quais se viam cada vez mais “independentes”.

CAPÍTULO II

Promessas de um “Velho” Mundo Novo: o *Hashomer Hatzair* na Europa

[...] Se o anti-semitismo fosse apenas o hobby de alguns maníacos e psicopatas da ralé de Drumont e Lueger, não seria perigoso. Mas encontra-se profundamente arraigado nas massas populares, nutrindo-se da insatisfação social das camadas atrasadas do povo, condensando uma perigosa reserva de judiofobia. O anti-semitismo se converte num movimento político, tornando-se perigoso. A judiofobia alimenta-se da concorrência nacional entre a pequena burguesia e as massas desocupadas judaicas, de um lado, e as cristãs, de outro. [...] Coitado do grande burguês judeu! “Zwei seelen wohnen ach, in seiner Brust”. “Duas almas moram aí, em teu peito”: a alma do orgulhoso europeu e a alma de um tutor forçado de seus desgraçados irmãos orientais. Não fora o anti-semitismo imperante no mundo, ser-lhe-ia fácil cerrar os ouvidos à crescente onda de dor judaica que aflui no leste europeu [...] não lhe resta, pois, outro remédio exceto interessar-se, ainda que contra a vontade, pelo problema judeu, converter-se em filantropo e coletar esmolas para os “pobres irmãos necessitados”. A grande burguesia judaica se interessa pelo problema judeu, como solução para os “outros”, mas não para si própria. [...] Sua aspiração máxima é: livrar-se o quanto antes deste problema e dos parentes indesejáveis.¹¹⁴

Alguns intelectuais judeus, orientados pelos valores modernos, refletiram sobre a possibilidade de um nacionalismo judaico, buscando resolver o dito “problema judeu” a partir das suas experiências acerca do anti-semitismo (o lado sombrio da “razão”), de acordo com seus arcabouços ideológicos oitocentistas. Este foi o caso, por exemplo, de Moses Hess

(1812-1875), Achad Ha'am (1856-1927), Leon Pinsker (1821-1891), Simon Dubnow (1860-1941) Theodor Herzl (1860-1904), dentre outros, que foram alguns dos responsáveis pela construção dos movimentos em prol de uma nação para os judeus: os sionismos.¹¹⁵

A experiência vital “moderna”, ou “Modernidade”, é paradoxal. Como Marshall Berman analisou,

a experiência ambiental da Modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a Modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, “tudo o que é sólido se desmancha no ar”.¹¹⁶

Pensando em K. Marx, F. W. Nietzsche, B. Brecht, W. Benjamin, S. Freud e tantos outros, pode-se dizer que a Modernidade gerou também sua própria antítese e seus principais críticos. Mas esta avaliação é apenas um adendo à análise de Berman quanto à Modernidade ser, de fato, uma experiência de paradoxos e contradições. Imersos nesse turbilhão conhecido como Modernidade muitos pensadores viram-se diante da universalização do homem e, quase simultaneamente, do enclausuramento humano dentro das fronteiras nacionais.

Elevada à potência máxima dentro de uma gradação da “civilização humana” (no caso européia e iluminista), a “Nação” moderna foi considerada o mais alto grau da “evolução” humana. Como *locus* a partir do qual se poderia observar o “progresso” e

¹¹⁴ BOROCHOV, Dov Ber. *Nossa plataforma*. In: GUINSBURG, J. **O judeu e a modernidade**. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 359.

¹¹⁵ Ver Apêndice.

¹¹⁶ BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 15.

“evolução” da humanidade, a Nação moderna passou a determinar o particular de cada cultura e de cada Estado Moderno como sendo único. Nesta particularidade residiria, pois, sua mais importante contribuição (no que há de mais substancial e significativo): sua *kultur* ao universal gênero humano.

Os judeus, agora emancipados, passaram a se deixar “assimilar” às culturas dos Estados nos quais residiam, mas nem sempre foram tratados como iguais. Da emancipação dos judeus, e sua instalação pátria, à emergência de um violento fenômeno de repulsa aos judeus foram poucos anos. E foi como resposta ao violento anti-semitismo europeu que emergiu o sionismo em sua face política.¹¹⁷ Quer dizer, o nacionalismo judaico surgiu como, simultaneamente uma versão para os nacionalismos europeus, assim como uma resposta ao seu viés excludente. Dotados de um arcabouço intelectual moderno, os intelectuais judeus da Europa *fin-de-siècle* foram responsáveis pela proposição de uma solução para a dita “questão judaica”, uma questão que é, também, por assim dizer, moderna. Uma via acessível ao entendimento do mundo através do qual esses homens buscavam sua inserção (ou já se encontravam totalmente assimilados – como foi o caso de Theodor Herzl), o sionismo foi produto, por um lado, de uma intelectualidade judaica amplamente moderna e assimilada – refletindo acerca das perseguições do anti-semitismo. Por outro, fruto de judeus religiosos já sob a influência da filosofia de linha hegeliana e/ou socialista – buscando respostas para seus problemas e violências através da tradição religiosa messiânica e do pensamento racional esclarecido.¹¹⁸ O sionismo aflorou, portanto, na Europa no século XIX como tentativa de “normalizar” os judeus europeus. Ineri-los neste “fluxo” da civilização que conduziu todos os povos europeus aos Estados Modernos. Frente ao malogro da inserção social dos judeus nas sociedades onde residiam, e reagindo contra o emergente anti-semitismo na Europa, o sionismo surgiu ao mesmo tempo como uma tentativa dos judeus de solucionar o problema da

¹¹⁷ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹¹⁸ Ver: Apêndice.

exclusão e proibições aos assim denominados “semitas” e de obter seu ingresso no “Concerto das Nações” modernas.

O sionismo, tal como o anti-semitismo, é, pois, um fenômeno moderno. O termo somente irá aparecer publicamente e compor parte de um vocabulário político nos anos de 1890. Mas o mito do retorno a “Terra Prometida” sobre o qual este se pautou é uma tradição milenar. Isto se dá, pois sua causa, “Sião”, precede tal conceito em muitos séculos. É preciso deixar claro que em todos os momentos da diáspora houve a imigração de indivíduos ou pequenos grupos para a região da Palestina, na busca da “Terra Prometida”, mesmo que em números não muito significativos. Mas esse movimento somente ficou caracterizado ideologicamente por “sionista” em finais do século XIX, conforme as influências do pensamento romântico alemão e moderno cuja expressão político-ideológica marcaria profundamente os nacionalismos europeus. O movimento político sionista foi um dos diferentes tipos de sionismo que se organizaram na Europa em finais do Oitocentos e inícios do século XX.¹¹⁹ O sionismo, portanto, é entendido aqui como uma “construção” da Era Moderna.

A emancipação dos judeus ocorreu na época em que os impérios multinacionais da Europa (o austro-húngaro, o otomano, o russo, e o romano-germânico) tremiam sob o impacto de revoltas e revoluções de movimentos nacionalistas. Com a elevação da idéia de “consciência nacional” das minorias espalhadas nos territórios da Europa centro-oriental, o dito “elemento judeu” (mesmo em processo de emancipação) passava a ocupar cada vez mais o lugar de “estranho” numa terra que não é sua: generalizado o tipo “judeu” e caracterizado à margem destas nações que vinham a lume.

Como mencionado anteriormente, o moderno conceito de Nação fundamenta-se em conexão indissolúvel entre a idéia de Estado territorialmente definido e o grupo

¹¹⁹ Ver: Apêndice.

humano (supostamente “autóctone”) que o constitui, possuidor de características (culturais, históricas, políticas etc.) diacriticamente distintivas entre outros grupos. Na esteira desta prerrogativa, uma nação seria definida pela sua “herança cultural”, tradicionalmente cultivada e transmitida através das gerações dentro deste mesmo grupo humano. De acordo com a elevação destes traços a supremos e exclusivos, e com a paulatina secularização das sociedades europeias, o moderno nacionalismo passou a se distinguir, portanto, de outras escalas de valores diferentes das suas, principalmente, os valores que regulariam a vida, a obediência e os costumes dos “cidadãos”, como os valores religiosos.

Os séculos XIX e XX conheceram na Alemanha o palco de um controverso debate intelectual, articulado entre os principais pensadores alemães – desde Goethe e Schiller até Rilke e Brecht – acerca das conseqüências da modernização sobre aquela “Nação”. Havia por parte da parcela de intelectuais alemães, os “*mandarins*” (em termo de Fritz Ringer), um verdadeiro pavor diante da possibilidade de um direcionamento republicano, democrático e, principalmente liberal.¹²⁰ Quer dizer, deveria a “Alemanha”, tradicionalmente associada ao cultivo do estilo de vida idealista e autocêntrico, com a valorização irrestrita da *Bildung* (“formatura”), lançar-se sobre a democracia do saber pragmático, associada à reforma político-econômica liberal e materialista, nos moldes da Inglaterra, França ou dos Estados Unidos da América? Nas regiões de língua alemã, as atividades materiais e práticas (assim como as mercantis e de comércio) eram com freqüência associadas aos judeus, na realidade eram até mesmo “sinônimos” de judeu. O anti-semitismo germânico pode ser entendido à luz deste simbolismo, que atrelou os judeus *ashkenatzim* (alemães) oitocentistas às modernas formas de ativismo e universalidade, mas também de democracia e liberalismo. Isso fez com

¹²⁰ “[...] Deve-se recordar que a herança acadêmica alemã sugeria ao mesmo tempo duas objeções um tanto diferentes ao capitalismo moderno. De um lado, a acusação de que o sistema fabril e a racionalização econômica em geral representavam uma ameaça ao espírito individual em busca de auto-expressão. De outro, um medo generalizado das forças socialmente disruptivas libertadas pela industrialização”. Ver: RINGER, Fritz. **O declínio dos mandarins alemães**: a comunidade acadêmica alemã (1890-1933). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000, p. 155.

que o próprio acesso de judeus às instituições públicas ou de ensino superior na Alemanha e na Áustria-Hungria fossem cercadas de condições e restrições que elevavam muito as dificuldades para o seu ingresso.¹²¹ No final do século XIX, o anti-semitismo estava muito difundido na comunidade alemã. O percentual de judeus no espaço universitário (tanto de alunos quanto de professores) e das escolas secundárias era ínfimo. Esta condição encerrava cada vez mais os judeus nos trabalhos usurários e no comércio, que por sua vez alimentavam o ódio anti-semita acadêmico que impedia seu acesso às universidades e empregos públicos, numa espécie de “dialética do anti-semitismo”.¹²²

O anti-semitismo na Europa foi produzido por uma série de fatores: as revoluções nacionalistas (1848-1872) que darão luz à Alemanha; divergências religiosas entre os cristãos ortodoxos eslavos e os judeus da *pale*;¹²³ crises econômicas que levaram ódio aos banqueiros judeus como “responsáveis” pela falta de dinheiro; a mão-de-obra barata dos operários judeus (mormente artesãos emigrados dos *shtetlach*) nas emergentes indústrias no leste europeu etc. Estas e muitas outras foram algumas das “razões” que fomentaram as agressões contra os judeus. A idéia de “párias” passou a ganhar força quando o assunto era descrever um judeu na Europa, fosse ele residente em Viena ou num *shtetl*.

¹²¹ RINGER, **O declínio dos mandarins alemães...**, p. 135.

¹²² O ódio aos judeus impedia seu ingresso nas universidades e no ensino superior. Estes buscavam sustento no comércio e atividades mercantis. Com isso, reafirmava-se o ódio dos anti-semitas, que prezavam a cultura, a ciência e a filosofia como fatores de civilização que distinguia os alemães do restante do mundo, e desprezavam o trabalho de comércio e usurário como menores. “Paradoxalmente quanto mais os anti-semitas afirmavam a diferença, mais os judeus procuravam negá-la, gerando assim uma dialética perversa na qual o judeu se afirmava autonegando-se e o anti-semita negava o judaísmo afirmando sua especificidade”. Ver: BONDER, Nilton, SORJ, Bernardo. **Judaísmo para o século XXI: o rabino e o sociólogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2001, p. 128, nota 8.

¹²³ A *pale* (ou *cherta*) era uma “zona residencial” judaica. Estabelecida em 1791, quando os judeus da Rússia Branca, que haviam ficado sob a soberania russa em 1772, foram proibidos de fazer parte das guildas de comércio e artesanato, fora da Rússia Branca. Catarina II (1762-1796) estendeu seus limites e seus direitos até Ekaterinoslav e Táurida, e, em 1794, as províncias de Minsk, Izyaslov, Bratzlav, Polotzk, Moghilev, Kiev, Chernigov, Novgorod, Syeveressk, Vilna, Curland e Grodno. Ainda que essas delimitações imperiais fossem rigorosas, concessões eram feitas, por exemplo: os judeus continuavam podendo habitar as províncias de Varóvia, Kalisz, Lublin e outras que não faziam parte da “zona residencial”. *Shtetl* (pl. *shtetlach*) – do ídiche, “cidadela” ou “pequeno estado”. A “área residencial” judaica era tão populosa que chegavam a constituir pequenas cidades distantes dos centros urbanos nas quais os judeus residiam e das quais eram proibidos de sair, exceto em algumas ocasiões muito específicas.

A partir deste quadro de violência surgiram os primeiros pensadores judeus em prol de um nacionalismo judaico. Mas este nacionalismo foi um tipo muito particular e diferia em dois aspectos do restante dos nacionalismos que emergiam na Europa. Primeiramente, devido a sua característica “pré-territorial”. Nos séculos XVIII e XIX, os judeus encontravam-se dispersos pela Europa, em diversos territórios com diferentes traços culturais e idiomas diversos. “A judiaria do século XVIII era uma Babel”, assevera J. Katz, “a metade falava hebraico, outros o ladino e outros ainda a língua de seus países nativos”.¹²⁴ Em segundo lugar, a força de seus princípios, pois estes não se restringiam a uma mera filiação religiosa. Os princípios da fé judaica compõem uma complexa tradição cheia de reminiscências, memórias, heróis e, principalmente, aspirações nacionais ligadas ao futuro: seja através da condução do Messias, seja – em sua versão moderna – através do sionismo político. Sua força e eloquência, no que tange a construção de sentido, de uma sensação de unidade na dispersão e de uma identidade de pertencimento a algo maior, não devem ser subestimadas quando comparadas à cultura histórica emergente. Cabe frisar mais uma vez: os judaísmos, não se restringiam a apenas sociedades exclusivamente religiosas, como quiseram muitos de seus críticos.

Os sionismos em atuação na Europa em finais do século XIX foram resultantes das tentativas de intelectuais em responder ou produzir alternativas diante dos dilemas da Modernidade na abertura do “mundo judaico” – que se tornava parte de uma Europa cada vez mais secularizada e cosmopolita. Inicialmente, tais dilemas tomaram forma através da “emancipação” e da promessa de uma “assimilação” social, depois, diante do nacionalismo romântico, do pangermanismo e do anti-semitismo – entendido segundo as premissas das teorias científicas racistas de finais do Oitocentos.

A influência da Modernidade foi, contudo, indelével dentro do pensamento judaico e, a partir de intelectuais judeus esclarecidos (*maskilim*), surgem as primeiras

¹²⁴ KATZ, Jacob. *O movimento nacional judaico: uma análise sociológica*. In: UNESCO. **Vida e valores do povo judeu**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1972, p. 294.

traduções destes dilemas modernos assim como suas “propostas de solução” para a condição social dos judeus na Europa, primando pelo aspecto especulativo acerca de um nacionalismo para o povo judeu. O sionismo político de Theodor Herzl foi o mais bem sucedido, estabelecendo tom e diapasão para as iniciativas que em 1947/48 irão concretizar o Moderno Estado de Israel, sob o comando de David Ben Gurion.

As idéias de Herzl tomaram formato institucional após o Primeiro Congresso Sionista Mundial, na Basileia em 1897. Neste sentido, foi fundada a Organização Sionista Mundial (doravante referida sob a sigla OSM), uma instituição que fazia as vezes de um “aparelho estatal” – para um Estado inexistente – de ordenação administrativa e financeira deste movimento. A OSM possuía uma estrutura muito simples e sua finalidade era a organização de um movimento mundial voltado para o recolhimento de fundos públicos para a imigração para a Palestina, treinamento, educação, projetos culturais, serviços sociais etc. A estrutura da OSM foi montada sob o regime democrático e presidencialista e suas principais entidades de arrecadação de fundos eram o *Keren Kaiment Le’Israel* (KKL), e o *Keren Haissod* (KH). Ao aderir ao programa sionista e efetuar o pagamento da anuidade – o *shekel* –, os associados podiam votar em delegados e representantes nos Congressos Sionistas. O movimento sionista chegou à cerca de 2.159.000 afiliados às vésperas da Independência de Israel.¹²⁵

Ainda na Europa, em finais do século XIX e inícios do XX, os movimentos juvenis judaicos passaram a ser encorajados e incentivados pela OSM, através de suas entidades de arrecadação, que enviavam emissários em viagens para inúmeras comunidades

¹²⁵ BARTEL, Carlos Eduardo. **Os emissários sionistas e o nacionalismo judaico no Rio Grande do Sul (1945-1952)**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2006, p. 19.

judaicas no mundo inteiro, buscando simpatizantes e doações em campanhas sionistas. Estas campanhas foram muito significativas a partir dos anos 1930, para o futuro de Israel.¹²⁶

Antes de se efetivar a independência do Estado Judeu, como o sionismo político o idealizara, houve um longo e lento processo de instalação de unidades agrícolas coletivistas (os *kibutzim*) na então região da Palestina. O movimento juvenil judaico *Hashomer Hatzair* europeu, a partir da década de 1920, teve um papel decisivo na instauração destes assentamentos, que fundamentaram e cultivaram tal território, literalmente preparando o terreno para o que veio a ser o Estado de Israel. Tendo se rebelado contra o “mundo”, tanto o mundo dos judeus do *shtetl* quanto o dos gentios anti-semitas, a juventude judaica do *Hashomer Hatzair* europeu, por exemplo, buscava construir para si um tipo de organização que lhes permitisse a confluência de duas vertentes: a mobilização juvenil de escoteiros e o movimento sionista.

O sionismo político de Herzl, como mobilização política secular, influenciou muitos jovens à época do Primeiro Congresso Internacional Sionista, na Basileia (1897). Com o clima de otimismo sionista que se construiu após esse congresso um número grande de partidos e organizações juvenis se estruturaram em torno destes ideais, em muito impulsionados pela ação da própria OSM. O movimento *Hashomer Hatzair* esteve intimamente ligado a essa mobilização e foi um de seus mais significativos representantes.

Originalmente, a fundação do *Hashomer Hatzair* remonta à Galícia polonesa e Viena em inícios do século XX. De início, podemos defini-lo como um movimento “moderno” *par excellence*. O século XIX tendeu a tornar a palavra “moderno” como algo que definia e destacava seus contemporâneos de tudo que lhes fosse diferente, ou, mais precisamente, precedente ou “tradicional”. O Oitocentos herdou tal definição do pensamento esclarecido que conduziu os espíritos após a Revolução Francesa, tornando-se, pois, em sua

¹²⁶ Acerca da influência destes emissários na composição de uma opinião pública favorável ao sionismo e seu impacto numa comunidade judaica brasileira, ver: BARTEL, **Os emissários sionistas...**, 2006.

visão, “independente” do seu passado: radicalmente “novo” em todos os aspectos. Este modernismo emergente obrigou o indivíduo a buscar uma “nova” identidade, levando grupos sociais inteiros a rever e/ou substituir seus sistemas de valores, visão de mundo e crenças, uma vez que estes foram ou deveriam ser “esquecidos”. “Viena no *fin-de-siècle*”, assevera Carl E. Schorske, “sentindo profundamente os abalos da desintegração social e política, revelou-se um dos terrenos mais férteis para a cultura a-histórica do nosso século”.¹²⁷

Para a população judia na Áustria, em seu processo de assimilação, esta situação também se fez notável. Viena havia sido entregue às reformulações críticas de suas tradições, reconhecidas pela sociedade intelectual vienense como “radicalmente novas” e/ou “revolucionárias”. Após a derrota política dos “velhos” aristocratas na Revolução de 1848, a burguesia liberal assumiu o controle da vida econômica e cultural do Império. Na década de 1860, o governo constitucional se instalou e, com ele, o triunfo liberal – arquitetônica e simbolicamente representado, por exemplo, pelo grande complexo urbano da *Ringstrasse*.¹²⁸ Como mencionado, a “Modernidade” cria “novos” espaços de vivência e busca “esquecer” os “antigos”.

O termo *Die Jungen* (“os jovens”) ganhou expressividade no vocabulário de uma juventude (entre as várias esferas sociais, culturais e políticas) engajada na vida da capital do Império Áustro-Húngaro, por um curto, porém significativo, espaço de tempo. Após 1870, grupos políticos revoltosos frente ao liberalismo vitorioso austríaco assumiram tal vocabulário. Este termo simbolizava mais do que apenas uma mobilização de pessoas de faixa etária considerada jovem: era um simbolismo atrelado à revolução e renovação que acreditavam ser inéditas na Áustria.

¹²⁷ SCHORSKE, Carl E. **Viena *fin-de-siècle***: política e cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 14.

¹²⁸ “Numa parte desse complexo concentram-se quatro grandes edifícios para abrigar as principais instituições de *Recht und Kultur* liberal. Dois deles eram os centros principais do governo constitucional: o Parlamento e a *Rathaus*; os outros dois, os maiores centros de alta cultura liberal: o *Burgtheater* e a universidade”. Ver: SCHORSKE, Carl E. **Pensando com a história...**, p. 149-150.

A política liberal austríaca proporcionou o “contexto” para a juventude em ação. No último quartel do século XIX, a sociedade liberal austríaca não conseguiu conter as demandas populares, em especial a dos jovens marxistas revolucionários e a dos sionistas. As vitórias da Prússia sobre a Áustria (1866) e a França (1871) haviam solapado as possibilidades de uma Grande Alemanha democrática. E o liberalismo austríaco havia, desde as reformas constitucionais de 1867, posto o patriotismo austríaco, do qual os judeus faziam orgulhosa parte, acima de quaisquer valores pangermânicos. Grande parte dos judeus de Viena considerava-se “emancipada” graças a esta mesma burguesia liberal. Por isto pretendiam-se grandes patriotas austríacos: buscavam ser assimilados à Modernidade vigente. Porém, acabaram se tornando o foco de um pangermanismo xenófobo e antiliberal.

O drama da unificação da Alemanha, capitaneado por Otto von Bismarck, reacendeu as chamas do sentimento nacional germânico dentro da sociedade austríaca que se viu dividida: de um lado, a parcela da população que acreditava no cosmopolitismo indiferente à causa germânica; de outro, uma juventude que sentia como se houvesse vindo ao mundo como germânica.

As antigas formações estudantis tradicionais, mais aristocráticas – os assim chamados *corpos* –, permaneceram fiéis ao Estado austríaco. As *Burschenschaften* (fraternidades nacionalistas), mais abertas, e os recém-fundados clubes nacionais germânicos, cujos membros eram de classe média e, com frequência, judeus, se tornaram os centros do fermento cultural e político nacionalista.¹²⁹

A indignação de uma juventude para com os, agora já “velhos”, valores liberais, frente à questão nacional, insuflou a emergência de vários movimentos de massa anti-liberais – o nacionalismo tcheco, o pangermanismo, o socialismo cristão, a social-democracia e o sionismo. Estes movimentos surgiram “de baixo” (termo de Carl Schorske) desafiando o

domínio dos liberais, que já haviam sistematicamente substituído a aristocracia austríaca – ou “os feudais” – nas esferas de poder públicas da Áustria, que preconizavam uma monarquia constitucional, o centralismo parlamentar, o *laissez-faire*, a ciência em lugar da religião etc. Contudo, os liberais tiveram de lidar com forças muito além das suas, tanto social quanto culturalmente. Devido a sua confiança numa estrutura racional da História, acreditavam que o poder popular só aumentaria em função da responsabilidade racional para com a História. E sua ação obteve, por fim, o efeito oposto do previsto.

Cada disparo dirigido ao inimigo de cima suscitava uma salva hostil de baixo. A um nacionalismo alemão articulado contra os cosmopolitas aristocráticos, respondeu a reivindicação de autonomia dos patriotas eslavos. Quando os liberais atenuaram seu germanismo em favor do Estado multinacional, foram rotulados de traidores do nacionalismo por uma *petite bourgeoisie* alemã antiliberal. O *laissez-faire*, ao qual caberia libertar a economia dos grilhões do passado, levantou os revolucionários marxistas do futuro. O catolicismo, expulso da escola e do tribunal como laiaio da opressão aristocrática, voltou como a ideologia dos camponeses e artesãos, para os quais o liberalismo significava capitalismo, e o capitalismo significava judeus.¹³⁰

O malogro do liberalismo, sempre associado aos britânicos e estadunidenses,¹³¹ aliado ao subsequente surto anti-semita, impulsionado pelo socialismo cristão e pelo pangermanismo, gerou um recrudescimento nas relações entre judeus e “gentios” que foi decisivo na constituição das teorias de Theodor Herzl acerca do sionismo como solução ao “problema” dos judeus em Viena, e como resposta a ambas linhas antiliberais. Mas este cenário é apenas parte de um proscênio que anos mais tarde possibilitará a fundação do *Hashomer Hatzair*. Sua “outra metade” residiria longe dali, na Galícia polonesa.

¹²⁹ SCHORSKE, **Pensando com a história...**, p. 163-164.

¹³⁰ SCHORSKE, Carl E. **Viena fin-de-siècle...**, p. 126.

Em 1913, na Galícia,¹³² um grupo juvenil de escoteiros judaicos se reuniu em torno do nome *Hashomer* (“Guarda”). Ele funcionava como uma espécie de grêmio esportivo/escotista para jovens judeus das cidadelas do interior. Em sua maioria, os *shomrim* – como eram conhecidos os membros deste grêmio – foram educados dentro dos cânones da cultura judaica da Polônia, com um forte acento do *shtetl*. Inicialmente, estes jovens, ainda que bastante simpáticos às idéias sionistas – devido às perseguições e *pogroms* que muitos conheceram –, não possuíam como objetivo nem encorajavam seus membros a imigrarem para a Palestina. Seu sionismo seria muito mais voltado a um posicionamento político acerca de um tema candente à época do que a um projeto de vida, afinal, tratava-se de um movimento de campistas, crianças e jovens entre seus 12 e 18 anos de idade. Este traço, contudo, mudaria em breve.

Após o irromper da Primeira Guerra Mundial, milhares de jovens judeus poloneses chegaram à Viena, vindos de muitas regiões do leste europeu, fugindo, principalmente, dos levantes e ataques cossacos. Alguns destes jovens eram *shomrim* e encontraram em Viena um quadro de efervescência política e cultural que se desenvolvia desde as últimas três décadas do século XIX, com particular incidência sobre *os jovens*.¹³³

Em Viena, muitos grêmios de jovens intelectuais surgiram. Dentre eles, os jovens do movimento judaico *Tzeirei Zion* (“Juventude de Sião”) tiveram particular relevância para fins desta análise. Mantiveram cursos de hebraico e cultura judaica, além de terem defendido os ideais socialistas, a auto-aprendizagem e a independência da juventude como seus alicerces principais – identificando-se e se apropriando das idéias de pensadores como,

¹³¹ Para maiores esclarecimentos acerca das críticas mobilizadas contra os modelos britânicos e estadonidenses de liberalismo democrático na sociedade de língua alemã, ver: RINGER, Fritz. **O declínio dos mandarins alemães**: a comunidade acadêmica alemã (1890-1933). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

¹³² LAQUEUR, Walter. **History of zionism**. From the French Revolution to the establishment of Israel. New York: Schocken Books, 2003, p. 297.

¹³³ SCHORSKE, Carl E. **Viena fin-de-siècle**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

por exemplo, Theodor Herzl, Martin Buber, Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche, Gustav Landauer e Gustav Wynecken.¹³⁴

Da união destes dois grupos, ou seja, do conteúdo intelectual (hebraísta e sionista) do *Tzeirei Zion* e o senso de aventura escotista, amor à natureza, amor ao trabalho manual do *Hashomer*, portanto, nasceu o *Hashomer Hatzair* (“Jovem Guarda”) – seu nome adveio da união dos nomes das organizações que o precederam *Hashomer* e *Hatzair* (de *Tzeirei*: “juventude”) –, em Viena em 1916.¹³⁵

Sua educação, em seus primeiros anos, era praticamente restrita à cultura de seus membros austríacos, voltada para o hebraico, de forma que a cultura popular iídiche, mais comum aos jovens advindos dos *shtetlach*, não fazia parte de suas normas culturais comuns – os jovens de Viena, e das principais capitais européias, ignoravam tal cultura. Posteriormente o iídiche foi abolido das mobilizações sionistas políticas, por ser considerado o “idioma da diáspora”, o que seria impraticável dentro da plataforma sionista – aparentemente ele dividia os grupos dentro de um movimento que pretendia a união dos judeus. Não tardou para que os traços esclarecidos (ou modernos) da linha intelectual ganhassem força ideológica dentro do *Hashomer Hatzair* em Viena, e se espalhassem por outras regiões da Europa, como a já citada Galícia, a Ucrânia e a Estônia.

Após o armistício de 1918, as lideranças *shomrim* optaram por aderir ao sionismo político, como uma espécie de preenchimento espiritual e cultural, tanto como indivíduos quanto como grupo, engajando-se na militância em prol da construção de uma “nova sociedade” em *Eretz Israel* (“Terra de Israel”).¹³⁶

¹³⁴ LEVACOV, Arnaldo. *Hashomer Hatzair no Brasil*: nascimento e desenvolvimento da *tnuá* no Brasil. s/l, s/d. Ver também: LAQUEUR, *History of zionism...*, p. 297.

¹³⁵ Idem, *ibidem*. Ver também: <<http://www.jewishgen.org/yizkor/rzeszow/rze001.html>>. Acessado em: 23 jan. 2007.

¹³⁶ A influência das idéias de pensadores e filósofos como F. W. Nietzsche foi crucial neste quesito. LAQUEUR, *History of zionism...*, p. 297. Ver também: <<http://www.jewishgen.org/yizkor/rzeszow/rze001.html>>. Acessado em: 23 jan. 2007.

As idéias e símbolos das movimentações juvenis alemãs consolidaram uma forte influência para esta juventude e eles foram largamente influenciados pelas idéias do movimento juvenil alemão *Wandervögel*. As principais influências advindas deste movimento foram mescladas com suas já fortes características, como o senso de rebelião à tradição de seus pais, um reflexo do pensamento moderno – “a religião do novo” –; o amor pela natureza; a idéia de Nação (*Zion*); a realização pessoal ao trabalhar com as mãos etc. Essas normas visavam, tanto prática quanto psicologicamente, ao que acreditavam ser um rompimento efetivo com a “geração paterna”, i.é., das tradições e mentalidade do *shtetl* – ou do “medievo” – que eles acreditavam atrelar os judeus à passividade do religioso (aguardando “passivamente” a chegada do Messias), bem como ao comércio ou a serviços usurários – é preciso frisar que mesmo entre os próprios judeus era forte o estigma que os identificava com este tipo de função.

Imbuídos de um espírito de inovação revolucionária, onde o “novo”, ou o “jovem”, romperia com suas tradições e com seu passado para se afirmar enquanto “revolucionário”, a característica da ausência de supervisão adulta foi um dos elementos mais fortes dentro da conduta do *Hashomer Hatzair*. A partir de seu contato com intelectuais austríacos e alemães, esse sentimento de independência se fez presente na auto-imagem dos militantes da *tnúá* (“movimento”), que tinha por um de seus principais lemas: “jovens guiando jovens”. Este ideal da juventude foi muito influenciado por Martin Buber que, em um discurso em Viena nos estertores da Primeira Guerra Mundial no qual declarou que a juventude seria a eterna boa sorte (*die ewige Glückschance*) da humanidade; uma chance que reapareceria a cada nova geração e da qual o mundo nunca se esgotaria.¹³⁷

Gustav Wyneken (1875-1964), um dos idealizadores dos movimentos juvenis na Alemanha, em especial o *Wandervögel*, era creditado com muito valor pelo *Hashomer Hatzair*, pois ele dizia que a juventude seria um valor em si mesmo, e que apenas os jovens,

livres de seus laços familiares, de classe e *status* na sociedade, poderiam ser verdadeiros revolucionários. Foi um teórico da educação, propondo reformas radicais das escolas, onde havia iniciado sua carreira como professor (em 1900), lutando pela autonomia da juventude. Foi professor de Walter Benjamin no *Landeserziehungsheim*, entre 1912-1914, com quem manteve estreito contato nos anos seguintes. Era um progressista e sua teoria mais influente foi a de uma *Jugendkultur* (“cultura da juventude”) – publicada em seus livros *Schule und Jugendkultur* (“Escola e Cultura da Juventude”), de 1913, e *Was ist Jugendkultur?* (“O que é Cultura da Juventude?”) do mesmo ano, em que visava criar um ambiente onde os jovens pudessem encontrar e desenvolver seus próprios estilos de vida, oferecendo a eles os meios para se desenvolverem enquanto jovens. Sua influência nos movimentos juvenis alemães foi enorme entre os anos de 1913-1920.¹³⁸ Os primeiros *shomrim*, como também ficaram conhecidos os militantes dentro do *Hashomer Hatzair*, acreditavam numa cultura juvenil específica que seria muito mais genuína e harmoniosa do que a do “mundo dos adultos”, com seus “compromissos e mentiras convencionais”.

Antes do *Hashomer Hatzair* já havia outras organizações juvenis que apoiavam o crescente movimento sionista na Europa. Grande parte do seu suporte juvenil compunha-se de estudantes que se conheceram em grupos ou corporações judaicas como o *Kadima* (“Avante”) de Viena e outros, que também se organizavam em finais do século XIX. Tal *approach* juvenil, portanto, não foi uma “novidade” trazida pelo *Hashomer Hatzair*, que estava inserido numa época onde tais premissas juvenis fizeram sentido para as gerações que buscavam revolucionar sua vida tanto no nível individual quanto coletivo.

Como dito anteriormente, as condições sociais e intelectuais na Europa *fin-de-siècle* possibilitaram tais teorizações sobre o poder transformador da juventude, que se aliou à revolta contra o liberalismo e a assimilação estabelecidos na Europa ocidental e, ao mesmo

¹³⁷ LAQUEUR, *History of zionism...*, p. 298.

tempo, contra o declínio do *modus vivendi* do *shtetl* no leste europeu. Estes foram apenas dois dos agentes no desenvolvimento do pensamento sionista em suas mais diferentes formas, porém, para fins de nossa análise, os mais significativos. Entrementes, o *Hashomer Hatzair* foi, em muitos aspectos, uma mobilização sem comparação. Segundo Walter Laqueur,

o êxtase romântico que havia tomado a geração de jovens por toda a Europa não foi diferente para com a juventude de classe média judaica no leste. [...] Suas primeiras publicações são repletas de referências a ritos religiosos e dos símbolos do movimento: “confissão”, fogos sagrados, redenção da alma. Suas refeições seriam um ato de comunhão sagrada: “a total realização da força erótica em nossa comunidade [um deles escreveu à época] não reside na conversação, nem nas nossas danças, mas em nossas refeições comuais; sem um mesa-altar não pode haver uma real comuna.”¹³⁹

A maioria dos jovens era estudante e ingressara nestes movimentos como forma de reagir ao anti-semitismo das suas escolas secundárias e/ou a quase impossibilidade de ingressar nas universidades. A cultura escotista do *Hashomer Hatzair* deveu grande parte de seu *savoir faire* às influências dos “acampamentos de verão” (*machanot*) da juventude campista da Galícia.¹⁴⁰ Sua crença de que a humanidade havia tido seu comportamento corrompido pela sordidez da vida citadina, com suas “luxurias e falsas convenções”, aos poucos passou a alimentar o desejo por uma revolução em suas vidas. Ao filiarem-se ao ideal

¹³⁸ CHEMOUNI, Jacqy. **Freud e o sionismo**: terra psicanalítica, terra prometida. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992, p. 146.

¹³⁹ A tradução aqui foi de minha inteira responsabilidade. “*The romantic ecstasy which engulfed the young generation all over Europe had not bypassed the middle class Jews in the east. [...] their early publications are filled with references to religious rites and symbols of the youth movement: “confession”, vestal fires, redemptions of the soul. Their meals were to be an act of holy communion: ‘the full realization of the erotic force in our community [one wrote at the time] is not in conversation, not even in our dances, but in our common meals; without an altar table there can be no real commune’.*” Esta última frase, citada por Laqueur, foi por ele retirada de BRISTRITSKY, Nathan. **Kehiliatenu**. Haifa-Jedda, 1922, p. 21-22. Laqueur menciona que o escritor, uma personalidade conhecida dentro do movimento sionista – tratar-se-á de sua importância no cenário sionista brasileiro no terceiro capítulo –, é também autor de um romance chamado *Yamim velelot* o qual refletiria a atmosfera dos acampamentos do *Hashomer Hatzair* à época. Ver.: LAQUEUR, **History of zionism...**, p. 298.

¹⁴⁰ É importante ressaltar que a Polônia foi territorialmente retalhada entre a Rússia, Prússia e a Áustria ao final do século XVIII. Por conta disso foi cenário de inúmeras revoltas na primeira metade do XIX (1830, 1848, 1861-1863) que se tornaram na Europa um dos símbolos da luta dos povos oprimidos contra a repressão czarista russa.

socialista, encontraram um caminho para tal realização. Uma vez emancipados deste tipo de sociedade dos males da civilização e da falsidade, a “natureza humana”, acreditavam os *shomrim*, poderia realizar seu pleno potencial, e a felicidade e a camaradagem passariam a caracterizar a vida social humana. Assim, para estes jovens, escapar para a vida na natureza seria particularmente interessante. Além disso, as proezas atléticas e o culto da boa saúde física seriam também uma forma de mostrar aos teóricos racialistas anti-semitas que os judeus não seriam inferiores, mostrando-se, muitas vezes através de duelos contra os “gentios”, tão bons atletas quanto qualquer um.¹⁴¹

Porém, a princípio, sua rebelião não havia tomado formato político *stricto sensu*. A *tnuá* (movimento) na Europa, em seus primeiros anos, não havia desenvolvido nenhum programa para a destruição dos “falsos” valores, nem outras estratégias políticas. Suas intenções iniciais não eram salvar a sociedade, nem mudar o mundo, e sim escapar desta sociedade para um mundo onde a vida na natureza pudesse existir. Para o *Hashomer Hatzair* havia “dez mandamentos” que comandavam suas ações, segundo as quais um membro do movimento teria de ser:

1. Um homem verdadeiro;
2. Leal a seu povo;
3. Um irmão de seus companheiros;
4. Um irmão prestativo e do qual se poderia depender;
5. Um apaixonado pela natureza;
6. Obediente a seus líderes;
7. Contente e alegre;
8. Econômico, porém generoso;

Somente ao fim da Primeira Grande Guerra que a Polônia se tornará independente. Ver: LÖWY, Michael. **Nacionalismos e internacionalismos**: da época de Marx até nossos dias. São Paulo: Xamã, 2000, p. 140.

¹⁴¹ LAQUEUR, **History of zionism...**, p. 487.

9. Um homem de coragem;

10. Puro em seus pensamentos, palavras e feitos.¹⁴²

É importante salientar o quão crucial foi para estes jovens a sua fé em seus ideais. Eles acreditavam que participando deste movimento juvenil eles estariam dando substância às suas vidas, pois nele se sentiam “diferentes” dos outros, até “melhores” em muitos aspectos, pois eles teriam tido a coragem de iniciar uma vida “nova”. Não se pode subestimar a força que este sentimento de ser “diferente” e “melhor” tem na vida de um jovem que se encontra inserido num meio de convivências sociais e afetivas tão intenso. Este tipo de sentimento, tanto na esfera social quanto psicológica, afetou a maneira destes jovens encararem a própria organização do movimento, de um acampamento ultra-romântico a um secto integrado e coeso, e mais tarde, já na Palestina, a uma comunidade política autoconsciente.

Inicialmente, o *Hashomer Hatzair* era um movimento juvenil sem maiores pretensões sionistas políticas. Pode-se dizer, inclusive, que ele era um movimento continental, ou seja, europeu. Muitos *shomrim* foram vítimas de *pogroms* na Polônia e Ucrânia ou ainda da perseguição anti-semita que seguiu à Primeira Guerra Mundial. Suas primeiras decisões quanto ao sionismo foram, portanto, ligadas a uma reação à forma como a sociedade européia lidava com os judeus, antes de quaisquer posições exclusivamente pró a ideologia sionista política – que paulatinamente foi sendo considerada, em especial pelas organizações de esquerda marxista cada vez mais como um ideal liberal, burguês e capitalista. Era uma outra forma de escapar daquele mundo considerado por eles “decadente”. Sua aproximação com o sionismo político se deu não somente devido a uma filiação à causa sionista: passou a representar uma mudança estrutural no seio deste movimento, i.é., a significar a decisão de imigrar para a Palestina.

Com a *aliyah* (“imigração” para a Palestina), e através das propostas do sionismo político de cunho socialista, estes jovens desenvolveram uma meta a ser realizada fora da Europa. Isso parecia uma aventura absurda frente aos olhos de seus pais. Mas o movimento *Hashomer Hatzair* preconizava a revolta frente aos ideais de seus “pais”, o que em termos práticos significava uma revolta contra a submissão da vida do *shtetl*, que eles afirmavam compor a mentalidade dos judeus europeus, fosse nas capitais ou não. É digno de nota que, como um movimento moderno que é, ele não podia deixar de conter paradoxos. Sua rebelião contra a mentalidade de seus “pais” constituía uma parte fundamental de seus valores. Nesta visão de seus “pais” o retorno a Sião somente poderia se dar quando da volta do Messias. A tomada de uma posição pelo movimento, insistindo que somente através o retorno a Sião (imigrando para a Palestina) poderia haver a solução e a construção de uma nova sociedade, parece um interessante paradoxo: ao mesmo tempo em que visavam romper com a mentalidade “de seus pais” (dita “do *shtetl*”), voltavam suas esperanças para o mesmo local para onde eram direcionadas as orações de seus pais e antepassados: *Le shana habá, b’Ierushalaim* (“No ano que vem, em Jerusalém”). Por que necessariamente a Palestina? Por que não Uganda, Argentina ou Canadá, como o propuseram Pinsker e outros teóricos sionistas?

A primeira leva de *shomrim* poloneses/austriacos em *aliyah* chega em Israel no início de 1920. Como aponta Spiro, o trabalho era difícil, pois não havia praticamente nada naquelas regiões escolhidas para os assentamentos da *Hashomer Hatzair* em inícios da década de 1920.

As condições físicas da Palestina encontradas por estes novos imigrantes eram tão duras que muitos consideraram impossível se ajustar ao novo ambiente e voltaram à Polônia. Inicialmente eles não tinham empregos, nem

¹⁴² O último “mandamento” possui uma conotação proibitiva, ligada aos atos de fumar e beber, e quanto à vulgaridade sexual (seja verbal ou explícita). Estes “mandamentos” encontram-se no livro de SPIRO, Melford E.

praticamente nada para comer. Uma vez que eles não conseguiam ainda se adaptar às condições físicas do novo ambiente, muitos ficaram seriamente doentes. Em um local todos os oitenta contraíram malária e foram hospitalizados. Alguns outros, embora não dispostos a retornar à Europa, deixaram o movimento e foram tentar construir seu caminho nas cidades. Aqueles que permaneceram com o grupo finalmente fundaram o kibutz.¹⁴³

Inspirados pelos *olim chalutzim* (“imigrantes pioneiros”) e suas *kvutzot* (acampamentos coletivistas – semelhantes às comunas – a partir dos quais se moldaram os *kibutzim*), os jovens do *Hashomer Hatzair* levaram suas idéias de coletividade a novos patamares. Sua geração de vanguarda chegou à Palestina em 1920/21 e foi a primeira movimentação exclusivamente juvenil a chegar à Palestina. Foram eles também os responsáveis pela construção dos assentamentos coletivos, os *kibutzim* – que não existiam até então.¹⁴⁴

Ainda eram muito jovens e idealistas e não tinham uma perspectiva muito clara acerca do sionismo. Tinham muita influência das idéias de Nietzsche acerca da realização do indivíduo, o que compunha um papel central em suas ações e em sua “visão de mundo” (*Weltanschauung*),¹⁴⁵ além de terem sido largamente influenciados por Moses Hess e A. D. Gordon, sionistas da linha socialista dita “utópica”.¹⁴⁶

Kibbutz: venture in utopia. 4 ed. New York: Schocken Books, 1967, p. 43.

¹⁴³ A tradução aqui é de minha inteira responsabilidade. Ver: SPIRO, **Kibbutz...**, p. 53.

¹⁴⁴ O termo *kibutz* advém da raiz hebraica “*k-b-tz*” e significa “reunir em assembléia”. Sua primeira aparição no território da Palestina se deu por parte da iniciativa de militantes poloneses e austríacos da *Hashomer Hatzair*, em 1920. Inspirados em Aaron D. Gordon (1856-1922), que abandonou a vida citadina e tornou-se agricultor, os jovens acreditavam que somente através do trabalho manual, de cultivo da terra (que seria uma virtude redentora), seria possível erguer das cinzas o “Velho-Mundo-Novo” (*Altneuland*) proposto por Herzl. Sua organização seria por definição “comunal”, onde os magros recursos eram compartilhados de modo espartano. Os poderes de decisão, deliberação e ação dentro dos *kibutzim* eram estabelecidos nas assembléias, onde o coletivo iria participar fraternalmente da administração pública do *kibutz*. Não havia circulação de dinheiro, e as crianças do movimento eram criadas separadas de seus pais. Era uma espécie de grande família, porém, sem hierarquia patriarcal ou matriarcal. Havia pessoas que por traços de personalidade acabavam à frente de muitas decisões, mas nunca como mandantes, e sim como co-mandantes, pois, segundo sua organização, quem mandava era o coletivo.

¹⁴⁵ A principal influência de Nietzsche na visão de mundo dos *shomrim* se deu a partir da leitura de *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* (O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música), de 1872. “A morte de Deus” foi entendida pelos jovens judeus sob o prisma de seus anseios e incertezas frente ao anti-semitismo. A “tragédia” da solidão humana no mundo alimentou a face laica deste movimento, que se identificaria

O processo de transição da vida de jovem num movimento juvenil na Europa, para a de um habitante de regiões muitas vezes pantanosas da Palestina não foi algo fácil de ser vivido. Segundo Laqueur, tal condição foi ainda agravada, pois não houve uma renovação dos ideais de juventude, face às novas realidades de uma vida isolada, longe dos confortos do mundo moderno onde esta juventude foi criada. E num movimento como este os ideais são tudo. Com o passar do tempo o entusiasmo juvenil foi dando espaço para a vida de adultos. E o que parecia serem valores eternos (ideais de “cultura da juventude”) cederam lugar a um cotidiano menos romântico e nada idealista. Muito distante daquilo que se fazia presente em sua mobilização inicial. Tanto a estética juvenil de seus primeiros anos, quanto os ideais gordonianos esmaeceram em meio ao árduo trabalho cotidiano.¹⁴⁷ Logo eles perceberiam que a própria estrutura dos *kibutzim* passou a se moldar às intensas experiências daqueles grupos de *shomrim*, ativamente relacionadas às intempéries do isolamento pelo qual eles passavam. Ali, os alicerces de uma “comunidade orgânica” foram construídos. Este, talvez, seja o aspecto mais original dentro do *Hashomer Hatzair*: estes jovens tiveram de criar uma forma de se adaptar às novas realidades encontradas na Palestina, e que eram diferentes de tudo que o seu mundo lhes havia oferecido anteriormente na Europa. Tiveram de se organizar em torno de um grupo que fosse coeso o suficiente para dar conta de, somente entre si, conseguir lidar com seus problemas, superá-los, avançar, trabalhar e educar seus filhos e as novas gerações do movimento que surgiriam ali, para que sua sociedade tomasse forma – os *kibutzim* foram os grandes produtos finais deste trabalho “original”.

No que tange à educação das crianças do movimento, por exemplo, elas seriam educadas pelo coletivo, e não por seus pais biológicos. Dormiriam em cabanas só para crianças, sem a presença de seus pais. Para o *Hashomer Hatzair*, a estrutura familiar era

“historicamente” como judeu, mas sua “religião” seria apenas o trabalho, sendo o judaísmo apenas um aspecto cultural compartilhado.

¹⁴⁶ Ver Apêndice.

¹⁴⁷ LAQUEUR, *History of zionism...*, p. 299.

considerada uma unidade social a ser eliminada da sociedade mais evoluída que eles estariam construindo. Ela representaria uma expressão da “vida erótica”. A família, portanto, era considerada como uma célula particularista, individualista, anti-social, reacionária e, finalmente, uma relíquia da sociedade pequeno-burguesa que esta juventude queria extirpar. Para estes jovens a permanência no ambiente coletivo tinha que ser mais importante do que o interesse do casal de uma vida “privada”. Inclusive, o próprio anúncio de um casamento, por exemplo, era feito em assembléias. Suas noites eram preenchidas com muitas músicas, cantos, danças e *sichot* (as “reuniões” – assembléias coletivas onde os membros do movimento conversavam entre si, expondo seus mais íntimos pensamentos). É claro que tais procedimentos, teóricos até então, foram sendo paulatinamente incorporados à realidade, que como bem se sabe, é bastante diferente da teoria.

Com o passar do tempo, as idéias de A. D. Gordon foram muito criticadas e deixadas de lado em prol de atitudes mais pragmáticas e relacionadas ao cotidiano da vida num *kibutz*. Entre inúmeras desistências e o retorno de vários ex-militantes para a Europa, o *Hashomer Hatzair* ainda conseguiu fundar novos *kibutzim* como *Mishmar Ha'emeq*, *Merhavia*, *Gan Shmuel* e *Ein Shemer*, além do primeiro *kibutz* que havia sido fundado, então, por *shomrim*: o *Beit Alpha*, em julho de 1920.¹⁴⁸ Estes cinco *kibutzim* (que possuíam juntos pouco mais de 200 *shomrim* reunidos) uniram seus esforços e fundaram em 1927 uma federação kibutziana chamada *Kibutz Artzi*. A Federação visava reunir todos os *kibutzim* para o seu mútuo apoio (até então unidades independentes entre si) e para prover um foco central na organização de sua organização mundial. Assim, deu-se seqüência aos seus esforços de adaptar seus ideais de educação e da construção de um “novo mundo” para os judeus à

¹⁴⁸ Na realidade, após a instalação das primeiras aldeias chalutzianas (inspiradas no ideal do *g'dud havodá* – regimentos de trabalho), o primeiro estabelecimento fundado na Palestina (ainda sob o mandado britânico) com as características que mais tarde serão a definitiva fonte de inspiração para os *kibutzim*, foi o Degania, próximo ao lago Tiberíades, no vale do Rio Jordão, por imigrantes russos em 1909. O termo exato para defini-lo é *kivutzá* (“grupo” ou “comuna”), ainda que o mesmo seja descrito por muitos como sendo o “primeiro” *kibutz*.

realidade da Palestina. Uma das políticas da *tnuá* na época era que, ao invés de fundar poucos, porém enormes, *kibutzim*, a atitude mais lógica para sua realidade deveria ser a fundação de vários pequenos *kibutzim* a serem integrados à Federação *Artzi*. E para otimizar esse objetivo eles estipularam que cada novo *kibutz* deveria conter algo em torno de, no máximo, 100 *shomrim*.

Após esse período de transição, por volta do final dos anos 1920, as lideranças da *tnuá* passaram a expressar seu “radicalismo”, outrora militante de uma revolução espiritual, através da política, mais especificamente através da militância de sionista de esquerda. A vertente da Galícia do *Hashomer Hatzair*, sob a liderança de Mordechai Oren, passou a abraçar o sionismo-socialista revolucionário de linha borochoviana, e que se tornou a ideologia política “oficial” do movimento.

Esta mudança se deu, em parte, devido à forte repressão stalinista na Rússia, contrária as organizações sionistas e de pequenas facções dentro do comunismo. Até então, ainda que com propostas diferentes em alguns aspectos, o *Poalei Zion*, dividido entre sua ala mais moderada – próxima às resoluções das Internacionais – e sua ala majoritária – que colaborava com os bolcheviques –, vivia em relativa harmonia dentro da União Soviética, sendo reconhecido como uma organização comunista autônoma. Porém, com Stalin, a intolerância frente a quaisquer organizações além do PCUS, levou inúmeros de seus líderes à morte, executados pelas suas tropas, ou condenados ao exílio por ocasião dos processos dos anos de 1930. A influência das propostas do *Poalei Zion* e da linha de pensamento sionista-socialista de Borochov foi muito forte entre os jovens marxistas-nacionalistas judeus a partir de então, tornando-se uma marca registrada do *Hashomer Hatzair*.

Para os jovens esta “improvável síntese” (o termo é de Jaime Pinsky) entre o sionismo e o socialismo figuraria a chave para uma revolução definitiva. Dentro do *Hashomer Hatzair* encontra-se, portanto, uma síntese dos paradoxos que compõem a Modernidade em

inúmeros aspectos: eram sionistas e socialistas; estavam em crise com a sua “tradição paterna”; buscaram soluções para os dilemas entre o particular da fé judaica e o universalismo cosmopolita europeu; eram filhos de burgueses de classe média que projetaram num mundo camponês prosaico seu mais profundo ideal de realização pessoal; eram críticos do estado racional e do espírito científico – influenciados por Nietzsche; acreditavam no mito do “novo”; eram judeus, mas, ao mesmo tempo, sua sociedade ideal seria laica etc.¹⁴⁹Sua mais complexa “contradição” seria aliar o socialismo e o sionismo da forma tão harmoniosa como conseguiram. Fizeram-no com base nos escritos de Borochoy.¹⁵⁰

Com a fundação de novos *kibutzim* na Palestina e o crescente número de *shomrim* sendo incorporados e outros tantos imigrando, o sionismo político passou a se fazer valer deste esforço juvenil, em particular o partido sionista-socialista de linha borochoviana *Poalei Tzion*. No campo político, o internacionalismo marxista e o nacionalismo sionista foram adversários de perspectivas inconciliáveis entre si. Isto se dava, pois o socialismo marxista entendia o sionismo como uma medida liberal através da qual o capitalismo faria suas propostas enganosas desviando as massas proletárias (das quais os judeus compunham uma enorme soma no leste europeu) da luta por seus “verdadeiros” e legítimos interesses. Por outro lado,

o chamado “socialismo científico” era aos olhos dos sionistas um novo atalho pelo qual o cosmopolitismo assimilacionista atentava contra a subsistência peculiar de um grupo nacional-cultural que demonstrava particular apego a ela, capacidade inusitada de preservá-la através de um longo curso histórico de árduas provações, e que os demais povos e Estados

¹⁴⁹ Para Antoine Compagnon, a história da tradição moderna é a crônica intermitente dos cinco paradoxos que a constituem: a superstição do “novo”, a “religião do futuro”, a “mania teórica”, o apelo à cultura de massa e a “paixão da negação”. Ver: COMPAGNON, Antoine. **Os cinco paradoxos da modernidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

¹⁵⁰ Ver Apêndice.

havia sucessivamente, não importa o regime social, tido por um corpo estranho seu meio.¹⁵¹

Tal direcionamento político fortaleceu, dentro do movimento, um sentimento de unidade interna e coesão de valores que gerou força política para a *tnuá* na região da Palestina e para com seus correligionários ainda na Europa, que passaram a migrar em números cada vez maiores do leste europeu em direção à Palestina. Esta unidade interna no movimento foi fruto da insistência de que os *kibutzim* do *Hashomer Hatzair* (é importante sublinhar que a partir da década de 1930 outros *kibutzim* foram fundados na Palestina, referentes a outros movimentos sionistas, não necessariamente ligados ao *Hashomer Hatzair*) deveriam ser a única plataforma política comum aos *shomrim*. Por outro lado, esse posicionamento os separou dos outros assentamentos, gerando novamente um isolamento da *tnuá* dentro do movimento sionista. Neste trâmite, o *Hashomer Hatzair* passou a ser dedicado exclusivamente à causa sionista em prol de uma nação judaica socialista. Sua atuação política passou a ser voltada exclusivamente a ação dentro dos *kibutzim*.

No final dos anos 1920, o projeto sionista já havia crescido exponencialmente, mas havia ainda dificuldades em contar com a participação de *todos* os judeus, como era a intenção de Herzl. Por outro lado, o movimento sionista já havia se ampliado de tal forma que cisões e dissensões da Organização Sionista Mundial (OSM) tornaram-se inevitáveis. A partir de Chaim Waizmann, Presidente da OSM de 1920 a 1931 e de 1935 a 1946, o direcionamento político, e, por conseguinte, o projeto de criação de Israel da OSM, voltou-se mais ao apoio britânico de uma lenta e gradual transição, seguindo o caminho da negociação, diplomacia e conciliação. Isso gerou frustração e descontentamento por parte de setores do movimento que queriam “mais ação”. Em função disso, é fundada por Zeev Vladimir Jabotinsky (1880-1940)

¹⁵¹ GUINSBURG, **O judeu e a modernidade**, p. 351.

a União Mundial dos Sionistas Revisionistas, a partir da qual o Partido Revisionista e sua facção juvenil o *Betar* irão seguir, em 1925, posicionados à direita da OSM. Os revisionistas pretendiam um sionismo que fosse politicamente atado ao objetivo de uma maioria judaica na Palestina em uma Israel detentora de ambos os lados do Jordão.¹⁵² O Partido Revisionista passou a correr paralelamente à OSM, fundando em 1935 a Nova Organização Sionista (NOS). Sua concorrência dividiu o movimento sionista, que vinha crescendo de maneira inaudita. A NOS passou a concentrar suas próprias representações no universo sionista mundial, com sua própria entidade arrecadadora de fundos (*Keren Tel Chai*) para a imigração e seu fundo de cultura e educação (*Keren Hachinuch*). Segundo Howard Sachar, todos os esforços em prol de uma reunião desta dissidência à OSM foram coroadas com o fracasso.¹⁵³ E mais, dos 713.000 votantes no Primeiro Congresso Sionista da NOS, 635.000 votavam também para o 19º Congresso Sionista das OSM.¹⁵⁴

Nesse sentido, a partir de 1935, a OSM passou a investir fortemente num exercício de ampliação de seus quadros de pessoal dentro de seu programa para a criação de Israel, e o envio de emissários oficiais, como diz Carlos Eduardo Bartel, foi uma de suas mais significativas empresas

visto as divergências entre os grupos sionistas, seus propósitos e tendências, ainda cabe salientar que, em relação aos judeus da diáspora, as duas macro organizações tinham como objetivo cooptá-los para o movimento, seja como militantes, simpatizantes e/ ou colaboradores de recursos financeiros para a causa. Visavam arrecadar fundos para a manutenção de suas instituições e para a construção do futuro Estado Israelense e, igualmente, através de uma

¹⁵² LISSOWSKY, Alexandre. **2000 anos depois**. O renascimento de Israel. Rio de Janeiro: Companhia Gráfica Lux, 1967, p. 163.

¹⁵³ SACHAR, Howard M. *História de Israel*. In: **Enciclopédia Judaica**. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1989, vol. 4, p. 185.

¹⁵⁴ BARTEL, Carlos Eduardo. **Os emissários sionistas e o nacionalismo judaico no Rio Grande do Sul (1945-1952)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2006, p. 22. Ver também: SACHAR, Op. Cit., 1989.

pedagogia sionista, preparar cidadãos para este Estado Imaginado, desenvolvendo entre as comunidades judaicas uma consciência nacional.¹⁵⁵

Essa corrida por “partidários da causa” acirraram os incentivos às movimentações juvenis judaicas que já possuíam largas fileiras de *chaverim* (“camardas”). Reunir a juventude das comunidades judaicas ao redor do mundo em torno dos ideais sionistas e do programa da OSM tornou-se parte dos objetivos destes emissários.

Nos anos 1930, o *Hashomer Hatzair* já contava com 34 mil membros no mundo, e já era de longe o movimento juvenil mais forte aliado a OSM. Sua perspectiva e objetivos tinham se estabelecido fixamente no sionismo e socialismo borochovianos. Uma vez instaurado no projeto juvenil dos *shomrim*, o sionismo passou a ser uma parte das mais fortes dentro da vida do *Hashomer Hatzair*. Assim, o movimento que nos seus primeiros anos de existência fora muito criticado dentro do próprio movimento sionista por seu “elitismo” e “radicalismo” em prol de seu estilo de vida idealista e “romântico”, por seu socialismo atado às idéias de A. D. Gordon e seus objetivos “prosaicos”, tornou-se uma das mais importantes vigas mestras na arquitetura e engenharia territorial que erigiriam o futuro Estado de Israel.

Antes da Segunda Guerra Mundial, o *Hashomer Hatzair* já possuía algo entre 70 mil membros mundialmente. Durante a guerra, alguns países ocupados no leste europeu tiveram seus movimentos de resistência ao eixo liderados por jovens ligados a movimentos juvenis judaicos. Lideranças do *Hashomer Hatzair* em Varsóvia, por exemplo, foram responsáveis pela organização do “Levante do Gueto”, em 1943,¹⁵⁶ e por esse feito são lembrados com muito entusiasmo pelas sucessivas gerações de *shomrim* até os dias de hoje. Quando a Guerra acabou, os judeus remanescentes das divisões do *Hashomer Hatzair* que foram libertos dos campos de concentração organizaram uma operação de envio destes

¹⁵⁵ BARTEL, Os emissários sionistas..., p. 24.

sobreviventes para os *kibutzim*. Esta foi considerada pelos britânicos ilegal, pois estes controlavam a entrada de judeus na Palestina haviam “fechado as portas” da Palestina aos judeus. A operação ficou conhecida como operação “*Exodus*” e levou de navio os refugiados que conseguiram se instalar em diversos *kibutzim*.¹⁵⁷

Na então região da Palestina, parte da base da *Hagganah* (organização militar hebraica à época pré-estatal) era fundamentada por membros do *Hashomer Hatzair* europeu que para lá haviam imigrado.¹⁵⁸ O *Palmach*, a “tropa de choque” que lutou na guerra de Independência de Israel em 1948, também era formado por uma maioria *shomer*, que já havia lutado pela *Hagganah*.¹⁵⁹

A força do *Hashomer Hatzair* na Palestina e, posteriormente, no Estado de Israel foi tão representativa que este movimento acabou se tornando um partido político. Entretanto, segundo W. Laqueur, “sua política não foi nem única nem particularmente bem sucedida”,¹⁶⁰ e sua maior e principal relevância teria sido (nos seus últimos 90 anos) a sua contribuição para a instalação de mais de 85 *kibutzim*, algo em torno de mais de 80 mil homens, mulheres e crianças, atados aos sonhos de uma revolução dupla: a “auto-realização” (*hagshamá hagshmit*) e a revolução nacional judaica, em prol das suas promessas de um “velho mundo novo”.

¹⁵⁶ Informação extraída de um trecho da carta escrita por Mordechai Anilevitch no clímax do levante do gueto de Varsóvia, em 23 de abril de 1943.

¹⁵⁷ Disponível em: <<http://www.jewishgen.org/yizkor/rzeszow/rze001.html>>. Acessado em 23/01/2007.

¹⁵⁸ BAR-ZOHAR, M. Michel. **Ben Gurion**: o profeta armado. São Paulo: Editora Senzala, 1968.

¹⁵⁹ Idem.

¹⁶⁰ LAQUEUR, **History of zionism...**, p. 301.

No Brasil, o circuito sionista inaugurado na primeira década do século XX, ganhou espaço e força a partir dos anos de 1920 e 1930. Além dos “emissários” da OSM, a chegada de imigrantes judeus da Europa (os *ashkenatzim*) trazia informações e, ao mesmo tempo, instituía na sociedade brasileira algumas células de seus partidos políticos, organizações e instituições comunitárias, dotando as principais capitais estaduais brasileiras de núcleos de difusão das idéias sionistas, em suas mais diversas formas e direções políticas.

Com a Era Vargas (1937-1945) o Estado brasileiro passou a interferir nas atividades destas organizações judaicas (comunitárias e/ou políticas). A proibição de publicações de circulação nacional em idiomas diferentes do português também foi um problema aos muitos imigrantes do leste europeu, que publicavam vários periódicos com suas posições e direcionamentos políticos em ídiche.

Contudo, embora as atividades tenham diminuído durante esse período, ainda há muitos relatos de atividades sionistas que podem ser encontradas (em abundância) descritas na revista *Aonde Vamos?* – periódico que foi publicado incessantemente no Rio de Janeiro entre 1940 e 1970 –; no periódico “A Voz Sionista”, nos livros, artigos e correspondência de memorialistas étnicos como Samuel Malamud – dono de um acervo vasto e muito rico acerca das movimentações sionistas no Rio de Janeiro e no Brasil entre as décadas de 1930 e 1940.

Como visto, as razões que cercaram a fundação do *Hashomer Hatzair* na Europa estiveram ligadas às tentativas de buscar respostas ou soluções para a situação dos judeus quando frente ao anti-semitismo. Durante a Segunda Guerra Mundial, este fenômeno chegou a níveis críticos, especialmente em lugares sob as impiedosas garras do nazi-fascismo. A solução sionista pareceu, então, um meio viável para um caminho diferente e para a sobrevivência cultural e física dos judeus dentro daquele cenário. Inseridos num mundo onde o nacionalismo seria o grande diferencial entre os povos, os judeus na Europa buscaram,

através de seu ingresso no “Concerto das Nações”, uma solução tanto para suas mazelas e violências, quanto para a questão de uma definição territorial. O sionismo foi, portanto, a versão judaica da febre nacionalista européia na Modernidade, que em muitos aspectos constituiu uma visão de mundo própria para os judeus desde então. Uma vez expostos ao fenômeno de massa do anti-semitismo, os sionistas na Europa passaram a defender que, para os judeus europeus, todos os caminhos deveriam conduzir a *Zion*.

Tendo em vista, portanto, a trajetória do *Hashomer Hatzair* europeu, e a íntima relação entre o sionismo e o anti-semitismo para com a sua fundação, de que modo poder-se-ia interpretar a fundação de um movimento desta natureza (sionista e socialista) no Brasil em meados da década de 1940? Esta questão tornou-se uma inquietação que passou a nortear os esforços interpretativos desta dissertação.

Tema recorrente nas discussões historiográficas acerca da Era Vargas, o anti-semitismo no Brasil durante os anos 1930 e 1940, surgiu, inicialmente, como um forte elemento a compor o quadro interpretativo para a presença *shomer* no Brasil. Afinal, um movimento de cunho sionista cujo objetivo principal é o envio de jovens judeus brasileiros para a Palestina – para a construção de um Estado judeu –, pode ser lido como fruto de uma relação instável entre o Brasil e seus cidadãos judeus.

Contudo, num exame mais próximo das atas de reuniões deste movimento no Rio de Janeiro, então Distrito Federal – bem como na avaliação das principais revistas e periódicos sionistas da época –, o anti-semitismo no Brasil não apareceu nestas fontes como um elemento marcante ou determinante na mobilização sionista no Rio de Janeiro na década de 1940. Assim, avaliar a fundação do movimento juvenil *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro abriu margem para indagarmos acerca deste fenômeno no Brasil a partir de suas representações historiográficas. Ou seja, quando equiparado ao fenômeno europeu, o anti-semitismo no Brasil poderia ser compreendido como fator determinante para a fundação deste

movimento (e do sionismo como um todo) na Capital Federal brasileira. Afinal, se o anti-semitismo no Brasil foi uma potência esmagadora e excludente, não haveria porque ser um judeu politizado no Brasil sem filiar-se à pelo menos uma das diversas instituições e partidos de cunho sionista da Capital Federal. Isto significa dizer que não se pode associar a fundação e mobilização de organizações sionistas no Brasil da mesma forma que se estabelece uma relação direta entre suas vertentes européias e o anti-semitismo na Europa. Uma seqüência “lógica” que conduza desde os eventos europeus, numa linha de causalidade, até o anti-semitismo no Brasil é complexo. Portanto, teria sido este “anti-semitismo brasileiro” a razão de uma organização da comunidade judaica em torno de uma causa sionista no Brasil?

Através da singular trajetória de fundação e atuação dos primeiros anos do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro, pode-se extrair elementos que possibilitam descortinar pertinentes informações acerca da sociedade carioca entre os anos imediatamente seguintes ao fim da Era Vargas, e como ela se organizava e coexistia não apenas com o sionismo político, ou com o sionismo-socialista, mas também como a comunidade judaica então se estruturava. A fundação deste movimento no Rio de Janeiro será tratada aqui, portanto, como um estudo de caso capaz de lançar luz sobre situações e possibilidades da sociedade na Capital Federal ainda muito pouco exploradas pela exígua historiografia acerca dos movimentos sionistas em atividade no Brasil. Aciona-se nesta discussão, portanto, as reflexões que indagam acerca do problema da escrita da História e sua relação com a memória.

CAPÍTULO III

3. 1. Imigração e sionismo: a mobilidade social do *Yishuv* carioca nos anos 1930 e 1940

O presente capítulo irá analisar o estabelecimento e fundação do sionismo na Capital do Brasil, após a chegada dos fluxos imigratórios de judeus *ashkenatzim* – isto é, de judeus europeus, entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Com isso, pretende-se mostrar como o estabelecimento do sionismo de forma ampla e, em especial, do movimento *Hashomer Hatzair*, na década de 1940, no Rio de Janeiro não foram resultado do malogro na tentativa de instalação destes imigrantes e de seus descendentes na Capital Federal. Ao contrário do que se poderia supor, a fundação e manutenção dos diversos segmentos sionistas na cidade do Rio de Janeiro foi exemplo de que, mesmo durante a ditadura varguista, a então incipiente comunidade judaica carioca experimentou uma mobilidade social que diverge enormemente da representação historiográfica que analisou o período pela chave da perseguição e do anti-semitismo no Brasil. Este capítulo apresenta, portanto, a base empírica a partir da qual se pretende estender nossas argumentações para a discussão, nos próximos capítulos, acerca da produção historiográfica em questão. Um outro objetivo deste capítulo é apresentar como os militantes sionistas, apesar da ilegalidade do sionismo por conta da ditadura, foram elementos não apenas importantes dinâmica social da vida dos judeus no Rio de Janeiro e na organização de uma base a partir da qual a comunidade judaica pudesse manter abertos os seus dos judeus, mas também na conjugação de estratégias de negociação com o governo para a manutenção de suas atividades e instituições. Estas negociações acionaram uma política de divulgação de uma identidade para a comunidade

judaica nos anos 1940, uma identidade que lhes garantia a segurança da cidadania brasileira em meio à ditadura.

Segundo uma imagem de Maria Manuela Cunha, a escolha dos traços culturais que vêm, por exemplo, com imigrantes, é feita como na escolha dos pertences que irão compor sua “bagagem”; uma bagagem “cultural”.¹⁶¹ Esta seleção é simples: não se pode levar tudo numa viagem. Assim, principalmente no caso de uma retirada para longe de um fenômeno como o anti-semitismo, que, como visto, assolava a Europa, este traço da cultura europeia foi selecionado para ser intencionalmente “deixado para trás”. Eis uma das principais razões desta imigração.

A imigração judaico-marroquina, por exemplo, para a região do Amazonas,¹⁶² depois de meados do XIX, passou a perder força diante da imigração de judeus europeus do oeste – particularmente franceses, ingleses, austríacos e alemães (alsacianos em sua maioria). Estes, que iam para o Rio de Janeiro e de lá partiam para outros centros urbanos e capitais, como São Paulo e Minas Gerais, tiveram um destino diferente dos judeus do leste europeu.¹⁶³ Provenientes da Polônia, Rússia, Lituânia, Ucrânia, Bessarábia etc., trouxeram aparato cultural e intelectual muito específico. O idioma iídiche – escrito e falado –, por exemplo, das

¹⁶¹ CUNHA, Maria Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: CUNHA, Maria Manuela.

Antropologia no Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 100-101.

¹⁶² Fugidos da situação que se insinuava no Marrocos, por conta das disputas imperialistas entre França e Inglaterra, os imigrantes judeus norte-africanos emigraram para a região amazônica com intenção de ali se radicarem, visando alargar seus campos de atividades – em especial o mercado de importação/exportação de tecidos, borracha vulcanizada (exploração de seringais) – setor em franca expansão nos idos do século XIX (no Brasil) – e o setor de navegações –, fora a sua inserção na participação de atividades públicas e o exercício de cargos públicos em uma região relativamente remota do país.

regiões remotas da atual Alemanha, se tornou um elo cultural nas áreas de sociabilidade judaica de imigrantes oriundos do leste europeu. O iídiche era uma língua considerada estranha no Brasil. Era inclusive um elemento delimitador de fronteiras quando diante de outros judeus, como os sefaraditas, que falavam o ladino. O iídiche era ensinado de pai para filho e de mãe para filha dentro de casa, e posteriormente em algumas escolas judaicas. Algumas publicações em iídiche circularam pela cidade do Rio de Janeiro, como o *Iídiche Folkestzeitung* (Jornal Popular Israelita), o *Iídiche Presse* (Imprensa Israelita) fundado por Aron Bergman, *Iídiche Vochenblat* (Semanário Israelita), *Brazilianer Iídiche Press*, por exemplo.¹⁶⁴ Outros exemplos de tradições cultivadas pelos imigrantes do leste europeu eram os ideais políticos e ideológicos, vigentes na Europa de fins do século XIX e inícios do XX.

A imigração judaica para o sul do país é um caso a parte, pois se refere a toda uma situação própria dentro da conjuntura daquele determinado momento.¹⁶⁵

Podemos definir, [...], essa primeira onda migratória, subvencionada pelo Estado brasileiro, como destinada às demandas de um mercado que se constituía sob forte orientação acumulativa com a ajuda de um Estado que pouco legislava sobre demandas sociais [...].¹⁶⁶

Nos campos de lavoura de café, contudo, tais imigrantes, mormente advindos das grandes cidades e capitais européias, não ficaram por muito tempo, pois não possuíam inclinações para o trabalho rural de cafeicultor. Eram homens e mulheres urbanos, com

¹⁶³ Ver: GHERMAN, Michel. **Ecos do progressismo: história e memória da esquerda judaica dos anos 30 e 40.** Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2000.

¹⁶⁴ Ver: MALAMUD, Samuel. **Recordando a Praça Onze.** Rio de Janeiro: Kosmos Ed., 1988, p. 21-23.

¹⁶⁵ Os imigrantes vinham do leste, também, mas principalmente do oeste da Europa, fugindo das conturbadas condições dos centros urbanos europeus e buscavam melhores condições de vida fora da Europa. Havia um forte incentivo por parte das autoridades brasileiras na abertura das portas do país à imigração, uma vez que o tráfico de escravos tinha sido proibido nas águas do Atlântico – o que refletiria um apanhado muito grande de trabalhadores para uma produção latifundiária cafeeira sempre carente de trabalhadores. Ver: SORJ, Bila. “Normalizando” o povo judeu: a experiência da Jewish Colonization Association no Brasil. In: SORJ, Bila (Org.). **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: Imago, 1997.

¹⁶⁶ GRIN, Monica. **Etnicidade judaica e as armadilhas da contingência.** Dissertação (Mestrado) – Rio de Janeiro: IUPERJ, 1992, p. 43.

diferentes formações, na maioria dos casos voltados às profissões liberais. Estes, depois de algum tempo, mudavam-se para cidades e capitais do sul do Brasil, o que fez com que o governo brasileiro ficasse desgostoso com a situação.¹⁶⁷ Mas, como dito anteriormente, o foco deste capítulo ater-se-á aos imigrantes que se estabeleceram na cidade do Rio de Janeiro.

A imigração de judeus europeus para o Rio de Janeiro iniciou-se no final do século XIX. Questões políticas e sociais externas, como a crise gerada pela Guerra Franco-Prussiana e a violência anti-semita czarista no Império Russo,¹⁶⁸ foram algumas das razões para tal. Os avanços na modernização e urbanização que a Rússia, inspirada segundo moldes alemães e franceses, determinaria um expressivo esvaziamento demográfico das regiões periféricas habitadas pelos judeus. As populações dos “*shtetlach*, premidos pela pobreza e pela ausência de perspectivas”,¹⁶⁹ foram redistribuídas para algumas das grandes cidades do Império Russo.

Em tais cidades, no entanto, a vida dos judeus permaneceria marcada por severas limitações políticas, econômicas, sociais, religiosas e culturais. Desarticulados de suas comunidades originais, apartados de suas redes de solidariedade familiares e religiosas, submetidos a um mercado de trabalho que, com frequência, reservava-lhes empregos de baixa remuneração e aberta discriminação anti-semita, os judeus da Rússia czarista acabaram por desenvolver novas respostas políticas a tal estado de coisas, muitas das quais desvinculadas de sua tradição religiosa e comunitária. Assim, entraram em contato com o marxismo e os partidos políticos da esquerda revolucionária, os social-democratas e o *Algemeiner Idisher*

¹⁶⁷ LESSER, J. **O Brasil e a questão judaica**: imigração, diplomacia e preconceito. Imago: Rio de Janeiro, 1995, p. 35 et seq.

¹⁶⁸ Após a assinatura do Tratado de Viena (1815), que restabeleceu a ordem dinástica na Europa após as guerras napoleônicas, o Império Russo ganhou extensas regiões, muitas delas com um elevado índice demográfico de judeus (Polônia e partes da Bessarábia). Sob o regime autocrático, cristão ortodoxo e eslavo dos Romanov, muitas restrições à residência e circulação foram feitas aos russos de fé mosaica. Inúmeros *pogroms* se organizaram a partir daí, sendo o de Kishnev (1903) um dos mais violentos. Ver: MARGULIES, Marcos. **Os judeus na história da Rússia**. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1971, p. 262.

¹⁶⁹ LIMONCIC, Flávio. *Um mundo em movimento: a imigração asquenaze nas primeiras décadas do século XX*. In: GRINBERG, Keila. **Os judeus no Brasil**: inquisição, imigração, identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 253-286, p. 257.

Arbeter Bund, com tentativas de assimilação à sociedade russa, com as diferentes correntes do nascente sionismo – particularmente em suas versões socialistas – ou, simplesmente viram crescer a vontade de emigrar para terras onde o anti-semitismo e os *pogroms* estivessem ausentes e onde as condições de vida lhes parecessem mais promissoras.¹⁷⁰

Neste sentido, o Brasil apareceu como uma opção para estes judeus. Em 1824, instalou-se a Constituição que iria consagrar a religião católica apostólica romana como a religião oficial do Império do Brasil, contudo, também iria declarar a liberdade de credo no país, cuja independência para com a metrópole havia se concretizado recentemente. A carta da Constituição diz claramente, após afirmar a religião oficial do Estado, “todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do templo”.¹⁷¹ O artigo 179 expressava que ninguém poderia ser perseguido por motivo de religião no Império, a não ser que desrespeitasse o Império ou ofendesse a moral pública.¹⁷² Este foi um fator importante para a entrada de imigrantes no Brasil: subsidiada pelo Império em 1824, essa entrada era, mormente, composta por imigrantes protestantes, ex-combatentes das guerras napoleônicas e lavradores pobres da Europa central.¹⁷³ No entanto, diz Lesser, “a despeito do incentivo oficial, poucos imigrantes [judeus] vieram de fato para o Brasil antes de 1872, isso porque os Estados Unidos estavam vencendo a competição internacional por imigrantes”.¹⁷⁴

Alguns poucos imigrantes judeus vieram para o Brasil nas primeiras décadas do século XIX. Keila Grinberg aponta para alguns judeus ingleses e franceses que se mudaram para o Rio de Janeiro para fazer parte de grupos de intelectuais, industriais,

¹⁷⁰ LIMONCIC, *Um mundo em movimento...*, p. 258. Ver também: PINSKY, [As origens do nacionalismo judaico](#), p. 58; MARGULIES, Marcos. **Os judeus na história da Rússia**, capítulo VII; e REIS FILHO, Daniel Aarão. *As revoluções russas*. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; ZENHA, Celeste (Orgs.). **O século XX. O tempo das crises**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 38 et seq.

¹⁷¹ Constituição Imperial do Brasil, 1824, Título I, Artigo 5.

¹⁷² Idem, Artigo 179, V.

¹⁷³ LESSER, Jeffrey. **O Brasil e a questão judaica...**, p. 35.

¹⁷⁴ Ibidem.

Excluído: Jaime. Op. Cit.

Formatado

Formatado

Formatado

comerciantes e profissionais liberais, famosos por suas relações profissionais na Rua do Ouvidor.¹⁷⁵

Durante a década de 1870, as ordens regionais capitaneadas pelos proprietários de terras passaram a tomar a frente em muitas decisões políticas no Brasil. Os fazendeiros pressionavam o Imperador com o intento de que se abrissem as portas do país para uma imigração européia em massa, que substituiria a mão de obra escrava e que criaria um Brasil “à imagem da Europa”. Políticas internas como, por exemplo, a de Deodoro da Fonseca, proibiram a imigração de africanos e asiáticos (em prol de sua teoria para a “higienização social” do Brasil); ecos de tal preocupação mostram como eram ambiciosos os programas de imigração lançados pelos governos estadual e federal entre 1870 e 1880, na tentativa de conversão do Império em uma “*belle époque tropical*”.¹⁷⁶

Por outro lado, cabe destacar que, entre 1880 e 1914, um número próximo aos dois milhões de imigrantes vindos da Rússia chegou aos Estados Unidos, sendo a maioria deles judeus. Outros 60 mil imigraram para a Grã-Bretanha, assim como mais de 55 mil para a região da Palestina, por serem sionistas. No entanto, foi mesmo para os Estados Unidos que a maioria dos judeus europeus rumou. De fato, os Estados Unidos eram chamados por muitos de *Die Goldene Medina* (A Terra Dourada), e só de imigrantes oriundos do Império Austro-Hungaro (desde Viena e Budapeste até a Galícia polonesa e Bucovina romena) foram mais de um milhão de entradas entre 1867 e 1914. Era “o sonho de liberdade, inclusive religiosa, e de oportunidade de escapar à pobreza, que lhes pareciam negados na Europa”,¹⁷⁷ assevera Flávio Limoncic. O sonho destes imigrantes parecia uma resposta feita à poetisa sefaradita Emma

¹⁷⁵ GRINBERG, Keila. *Judeus, judaísmo e cidadania no Brasil imperial*. In: GRINBERG, Keila. **Os judeus no Brasil**: inquisição, imigração e identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 202-203.

¹⁷⁶ LESSER, **O Brasil e a questão judaica...**, p. 26.

¹⁷⁷ LIMONCIC, *Um mundo em movimento...*, p. 258. Ver também: GILBERT, Martin. **The Dent atlas of jewish history**. Londres: JM Dent, 1993; <<http://www.jewishgen.org>>, acessado em: 23 jul. 2006; KLEIN, Herbert. *Migração internacional na história das américas*. In: FAUSTO, Boris. **Fazer a América**. São Paulo: EDUSP, 2000, p. 13.

Lazarus (1849-1887), cujo poema “*The New Colossus*” foi inscrito numa placa no pedestal da Estátua da Liberdade.¹⁷⁸

A partir de 1900,¹⁷⁹ o fluxo imigratório especificamente de judeus vindos da Europa para o Brasil começa a aumentar e se direciona, principalmente, para São Paulo e para o Rio de Janeiro. Porém, somente nas décadas de 1910 e 1920 que se constróem bases sólidas para a instauração definitiva de uma comunidade judaica na então Capital Federal. Tal cenário assume essa proporção, em grande parte, pelo aumento significativo do número de imigrantes que chegam ao país após esta década. Até 1920, havia 15 mil imigrantes no Brasil e este número quintuplicou nas duas décadas seguintes.¹⁸⁰

Muitas foram as causas que levaram os imigrantes judeus do leste europeu à opção pelo Brasil como rota de destino.¹⁸¹ Mas, prioritariamente, foi do surgimento de políticas de restrição a imigração de judeus em países outrora conhecidos por sua receptividade aos mesmos que esta situação se efetivou. Países como os Estados Unidos da América, mas também o Canadá, a Argentina e outros – principalmente, após a Primeira Guerra Mundial – fecharam suas portas aos imigrantes. O Sistema de cotas restritivas à

¹⁷⁸ Faço menção aqui ao comentário de LIMONCIC, *Um mundo em movimento...*, p. 260. O poema de Lazarus diz:

“Not like the brazen giant of Greek fame
With conquering limbs astride from land to land;
Here at our sea-washed, sunset gates shall stand
A mighty woman with a torch, whose flame
Is the imprisoned lightning, and her name
Mother of Exiles. From her beacon-hand
Glow's world-wide welcome; her mild eyes command
The air-bridged harbor that twin cities frame,
Keep, ancient lands, your storied pomp! cries she
With silent lips. Give me your tired, your poor,
Your huddled masses yearning to breathe free,
The wretched refuse of your teeming shore,
Send these, the homeless, tempest-tossed to me,
I lift my lamp beside the golden door!”

A parte grifada encontra-se na placa da Estátua da Liberdade (grifo nosso). Uma tradução pode ser encontrada em SCILIAR, Moacyr. *Entre a Lenda e o Estado. A Glória e os Problemas do Sionismo*. In: HERZL, Theodor. **O Estado judeu**. Rio de Janeiro: Garamond, 1998, p. 15; ou ainda JOHNSON, Paul. **História dos judeus**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 371.

¹⁷⁹ LESSER, **O Brasil e a questão judaica...**, p. 315.

¹⁸⁰ Idem, p. 29.

¹⁸¹ Idem, p. 59-61.

imigração instalado nos EUA, mas também utilizado no Canadá, Argentina e África do Sul entre 1921 e 1924, impulsionou a entrada de imigrantes no Brasil. Entre 1925 e 1929, o número de imigrantes judeus que entraram no país aumentou sensivelmente.¹⁸²

A imigração para o Brasil – sendo um país próximo da Argentina, que ainda fazia parte dos planos de muitos judeus como rota final de destino – passou a ganhar relevância. Outro fator relevante para este quadro é o fato de que o Brasil vivia um momento em que sua economia estava forte e isso também pode ter afetado a decisão de alguns imigrantes, que viriam temporariamente para o país visando o enriquecimento e depois seguiriam para a Europa, ou para os Estados Unidos, ou ainda a Argentina.¹⁸³

Dessa forma, as estruturas comunitárias judaicas no Brasil foram se construindo e se consolidando. No Rio de Janeiro, associações de auxílio ao imigrante recém-chegado,¹⁸⁴ bibliotecas, grêmios recreativos, escolas, sinagogas, cemitérios, enfim, instituições de vários matizes ideológicos e com diferentes propósitos, desde, por exemplo, o da celebração da memória e das tradições judaicas até organizações políticas foram fundadas nesta Capital.¹⁸⁵ Este fato é também considerado de enorme importância para o aumento da entrada de imigrantes judeus no país, uma vez que este passou a oferecer melhores condições não apenas para a estadia temporária de muitos deles, como também para a construção e desenvolvimento de raízes permanentes nos trópicos, o que passou a ser mais freqüente, pois o Brasil foi uma das poucas repúblicas latino-americanas que nos anos 1920 não instituiu leis

¹⁸² “Discriminação por Nacionalidade dos Imigrantes Entrando no Brasil no Período 1924-1933 e 1934-1939”, Revista e Imigração e Colonização (RIC), 1: 3 (julho de 1940), 633-638, SCA, 1926-1935, Arquivo da *Jewish Colonization Association-London* (JCA-L) apud LESSER, **O Brasil e a questão judaica...**, p. 60.

¹⁸³ Ibidem.

¹⁸⁴ Sobre a Sociedade Beneficente Israelita de Amparo aos Imigrantes, diz Samuel Malamud, em discurso proferido na comemoração dos 20 anos desta instituição, no Instituto Nacional de Música, em abril de 1940: “Dessa imigração, que se dirigia na sua maioria ao Hemisfério Norte, ou então para o extremo sul, coube também uma parcela ao Brasil. Essa parcela precisava ser amparada, necessitava de alguém que a acolhesse e a encaminhasse neste país, para ela completamente estranho, mas livre e hospitaleiro”. Este discurso encontra-se na Coleção Samuel Malamud, do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.

¹⁸⁵ MALAMUD, Samuel. **Recordando a Praça Onze**. Rio de Janeiro: Kosmos Ed., 1988, p. 19-22.

Excluído: está correta esse nome?

de restrição à entrada de imigrantes.¹⁸⁶ Assim sendo, sem empecilhos oficiais do Estado brasileiro e com a paulatina consolidação de uma comunidade judaica, com suas sociedades auxiliaadoras e todo o apoio comunitário no Rio de Janeiro e em São Paulo, o Brasil passou a figurar como rota privilegiada para muitos imigrantes judeus da Europa.

Porém, é preciso frisar, não houve, assim como não há, uma unidade, ou uma comunidade coesa. Os imigrantes eram muitos e muito variadas eram, também, suas origens e formações culturais e políticas. A organização de instituições que reuniam judeus ligados aos campos da política, cultura, religião etc., ia além de uma mera rede de solidariedade e/ou auxílio aos recém-chegados. Estas organizações não se resumiam à manutenção de sua religiosidade ou cultura milenar única e exclusivamente.

Os focos de ação política que se instalaram nos centros de convivência *ashkenatz*, que interessam mais especificamente a este trabalho, tinham suas discussões centradas na difusão de idéias também muito diferentes, tais como as ideologias sionistas, comunistas, socialistas, por vezes mescladas, às vezes não. Nestes pontos de convergência e aglutinação social, ideológica e cultural encontramos os primeiros focos de disseminação ideológica sionista do Rio de Janeiro.

Algumas instituições podem ser elencadas como representativas da comunidade judaica no Rio de Janeiro. A primeira delas é o cemitério judaico em Inhaúma, depois o Centro Israelita do Rio de Janeiro (1910), as sinagogas – em especial *Shel Guemilut Hassadim* (primeira sinagoga carioca) –, e o jornal *Achmud* (“A Coluna”) – primeiro jornal em português da comunidade judaica carioca. A partir da década de 20, muitas instituições foram se aglomerando na região da Praça Onze. O fluxo de imigrantes para o Rio de Janeiro, como já mencionado, aumentara muito, fixando, inclusive, muitos recém-chegados nos bairros da zona norte da cidade.¹⁸⁷ As primeiras instituições foram a Biblioteca *Scholem*

¹⁸⁶ LESSER, **O Brasil e a questão judaica...**, p. 61.

¹⁸⁷ MALAMUD, Samuel. **Recordando a Praça Onze**. Rio de Janeiro: Kosmos, 1988, p. 20.

Aleichem (em 1914), a sinagoga *Beith Iaakov* (Casa de Jacó) em 1916, o Clube Juventude Israelita (em 1920), a Federação Sionista (de 1922), e o Grêmio Israelita *Kadima* (“avante”) em 1923.¹⁸⁸

No relatório do Departamento Federal de Segurança Pública (DFSP), de 20 de janeiro de 1948, há detalhes e descrições das instituições judaicas em atuação no Rio de Janeiro.¹⁸⁹ As agremiações se agrupavam, num primeiro momento, de acordo com as estruturas herdadas dos países de onde seus membros vieram. Apresentando o significativo número de 41 instituições israelitas em atividade no Rio de Janeiro, o relatório distingue a comunidade judaica em 3 partes: o primeiro grupo de judeus advindos da Europa oriental, portanto “mais afeitos à suas tradições religiosas (poloneses, russos, bessarabianos, romenos e lituanos)”;¹⁹⁰ os *sefaradim* e os *ashkenatzim*. Entre suas agremiações, separa-se as de caráter cultural, beneficente, religioso, econômico, recreativo e educacional. É digno de nota que “as agremiações de caráter político englobavam judeus de todos os grupos acima apontados”, e que, após o ano de 1945, “sua esmagadora maioria passou a fazer parte da Organização Sionista Unificada do Brasil (OSUB)”, atesta o relatório.¹⁹¹

O movimento sionista brasileiro foi fundado em inícios do século XX. O primeiro centro sionista no Rio de Janeiro foi o *Tiferet Tzion* (Beleza de Sião), em 1913. Organizado por Jacob Schneider, tinha por objetivo central a coleta de donativos em prol do Fundo Nacional Judaico da Organização Sionista Mundial (OSM), o *Keren Kayemet Leisrael* (KKL) – único fundo financeiro de cunho sionista até então.

¹⁸⁸ MALAMUD, **Recordando a Praça Onze**, p. 20.

¹⁸⁹ Ver Pasta 8 (Diversos), Dossiê nº 5 “Agremiações Israelitas no Rio de Janeiro”, setor Geral (fls. 01-08), Relatório nº 3632, Departamento Federal de Segurança Pública – Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.

¹⁹⁰ [Ver Pasta 8 \(Diversos\), Dossiê nº 5 “Agremiações Israelitas no Rio de Janeiro”, setor Geral \(fls. 01-08\), Relatório nº 3632, Departamento Federal de Segurança Pública – Ministério da Justiça e Negócios Interiores, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.](#)

¹⁹¹ Idem.

Excluído: Idem

A primeira Convenção Sionista no Rio de Janeiro data de 15 a 21 de novembro de 1922.¹⁹² Aconteceu em função da visita de um veterano sionista do Congresso Sionista Mundial à cidade do Rio de Janeiro. Durante esta convenção foi fundada a Federação Sionista do Brasil, com sede no Rio de Janeiro, presidida por Jacob Schneider e contando com Eduardo Horowitz como 1º secretário. Essas organizações tinham a função de acumular fundos para campanhas sionistas de grupos menores. Porém, com o tempo, a Federação Sionista passou a se preocupar com questões relacionadas à educação dos jovens judeus nascidos no Brasil. Nesse sentido, a escola *Magen David* (“Estrela” ou “Escudo” de David) passou, logo no seu primeiro ano de existência, às mãos de dirigentes sionistas e mudou seu nome para Ginásio Hebreu-Brasileiro.¹⁹³

Desde o início de suas atividades, o movimento sionista teve liberdade para atuar no país. Porém, em fins da década de 1930 a situação mudou de figura. Em 1938 foi instituído o Decreto-Lei número 383, que proibia quaisquer manifestações políticas públicas de caráter estrangeiro no país,¹⁹⁴ o sionismo foi caracterizado como atividade ilegal, pois fora identificado como indicador de fidelidade a um “governo” estrangeiro.¹⁹⁵ Ainda que tais medidas fossem consideradas “duras” pelos próprios sionistas, as atividades de seus grupos continuaram no Rio de Janeiro. Por exemplo, ainda que as organizações sionistas do Rio de Janeiro buscassem se reorganizar em torno de lideranças compostas por “brasileiros natos”, conforme se exigia pela Lei, elas se adaptaram às restrições impostas pelo Estado Novo, mostrando que não havia uma minoria sendo acossada e silenciada pelas autoridades

¹⁹² MALAMUD, Samuel. **Recordando a Praça Onze**. Rio de Janeiro: Kosmos, 1983, p. 20.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ Decreto-Lei nº 383, Diário Oficial – Estado do Rio de Janeiro, 19/04/1938, 7, 357-359.

¹⁹⁵ O Decreto-lei nº 383, de 18/04/1938 proibia a prática de qualquer atividade de natureza política dos estrangeiros no país. Eles não poderiam organizar, [criar] ou manter sociedades, fundações, companhias, clubes e quaisquer estabelecimentos de caráter político ainda que [tivessem] por fim exclusivo a propaganda ou a difusão, entre os seus compatriotas, de ideais, programas ou normas de ação de partidos políticos do país de origem. [...] Ver: PERAZZO, Priscila Ferreira. **O perigo alemão e a repressão policial no Estado Novo**. São Paulo: Arquivo do Estado, 1999, p. 43.

estadovistas.¹⁹⁶ O que parece ter acontecido, com base nas fontes disponíveis, foi muito mais próximo de um cenário de relações e negociações abertas onde os judeus, mormonte, sionistas, organizavam diferentes respostas diante das imposições do governo, sem com isso terem sido “vítimas passivas” de uma ideologia oficial, fosse ela explícita ou velada.¹⁹⁷

É claro que, em sua pluralidade, havia disputas internas, desafetos e desavenças pessoais entre alguns dos principais líderes do movimento sionista. Mas, apesar disso, existia um real esforço em manter um espaço de ação social e política para os judeus, desde que este espaço não “ofendesse” as orientações políticas estabelecidas pelo Estado Novo. Esta tarefa árdua e concretamente inviável não foi executada na sua plenitude, obviamente. Contudo, em determinados momentos, ainda que os sionistas não tenham “unificado”, efetivamente, a comunidade, eles foram bastante bem sucedidos na organização de uma imagem pública “positiva” para a incipiente organização comunitária judaica no Rio de Janeiro. Isto é, uma imagem que, no auge do nacionalismo varguista, tornava possível a manutenção das atividades políticas dos sionistas, mesmo que de forma “secreta”.

Aqui reside o ponto fundamental desta análise. A partir da produção de uma determinada corrente historiográfica sobre a questão judaica e o anti-semitismo no Brasil ao longo dos anos 1930 e 1940,¹⁹⁸ na qual fica clara a defesa de uma espécie de “aura” anti-

¹⁹⁶ “A nova legislação do País fez com que a Sociedade Beneficente interrompesse as suas atividades no setor migratório. Reconhecida que foi como sociedade brasileira, como de fato é, por despacho do Exmo. Ministro da Justiça, teve a Sociedade de modificar seus estatutos e até mudar sua denominação, para excluir as palavras ‘e amparo aos imigrantes’. Isso, entretanto, não reduziu a sua importância nem o trabalho que vem desempenhando. As novas leis de imigração não permitem a entrada de grandes massas de estrangeiros” [grifo meu]. Discurso proferido por Samuel Malamud na comemoração dos 20 anos da Sociedade Beneficente, no Instituto Nacional de Música, em abril de 1940. Este discurso encontra-se na Coleção Samuel Malamud, do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.

¹⁹⁷ CYTRYNOWICZ, Roney. *Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado Novo e Segunda Guerra Mundial*. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, nº 44, 2002, p. 395.

¹⁹⁸ LEVINE, Robert. **O Regime Vargas: os anos críticos (1934-1938)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. Ver também, do mesmo autor, *Brazil's jews during the Vargas Era and after*. **Luso-Brazilian Review**, vol. V, n. 1, june 1968, p. 45-58, e LARGMAN, E. R. & LEVINE, R. R. Jews in the tropics. Bahian jews in the early twentieth century. **The Américas**, Washington, Academy of American Franciscan History, vol. XLIII (2), october 1986, p. 159-170. Na esteira destes estudos, inúmeros outros vieram a lume, como, por exemplo, a dissertação de mestrado de LUIZETTO, F. **O racismo na constituição de 1934**, apresentada ao Departamento de História da FFLCH da USP em 1982, e LENHARO, A. **Corpo e alma: mutações sombrias do poder no Brasil dos anos 30 e 40**, tese de doutoramento apresentada ao mesmo Departamento, em 1985. Outros livros foram publicados tratando deste assunto, como o do jornalista CHIAVENATO, Júlio José. **O inimigo eleito: os judeus,**

semita que acompanharia a presença judaica no Brasil, pretende-se introduzir algumas questões. Inicialmente, a questão da “linearidade” com a qual se trata o problema das “perseguições” aos judeus no Brasil. O anti-semitismo que se manifesta durante os anos 1930 e 1940 foi próprio àquela conjuntura e dificilmente guarda correlações com as razões que conduziram às fogueiras da Inquisição espanhola ou à expulsão dos judeus de Portugal. Tampouco se pode atribuir uma suposta continuidade entre tais eventos e o apedrejamento de alguma sinagoga no início século XXI, por exemplo. A questão do anti-semitismo não pode ser tratada de forma estanque, especialmente pela historiografia.

Segundo Zygmunt Bauman,

depois que o termo “anti-semitismo” foi cunhado e ganhou uso generalizado no final do século XIX, reconheceu-se que o fenômeno que o novo termo tentava captar tinha um longo passado, entrando fundo pela Antiguidade; admitiu-se uma continuidade quase ininterrupta de evidência histórica do ressentimento e discriminação contra os judeus por mais de dois milênios. Quase consensualmente, os historiadores remontam aos primórdios do anti-semitismo à destruição do Segundo Templo (70 d.C.) e ao começo da diáspora em massa, [...].¹⁹⁹

Assim, parece haver um forte incentivo às explicações que se pautam por laços causais que ligam diferentes fenômenos, sob o conceito de anti-semitismo, diferentes séculos e diferentes continentes. Estas explicações alcançam níveis ainda mais alarmantes do ponto de vista historiográfico quando se propõem a explicar que “o Holocausto” seria o clímax de uma história linear (e “lógica”) de ódio, ressentimentos religiosos, econômicos, culturais, nacionais

poder e anti-semitismo. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985. Contudo, o mais expressivo estudo acerca deste tema e verdadeiro construtor de uma tendência historiográfica no Brasil foi o de CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O anti-semitismo na Era Vargas: fantasmas de uma geração (1937-1945)**, sua tese de doutoramento pela USP, publicada em 1987. A partir deste estudo, inúmeros outros foram construídos seguindo esta linha de pensamento, inclusive, os da mesma autora, **Brasil, um refúgio nos trópicos: a trajetória dos refugiados do nazi-fascismo**. São Paulo: Estação Liberdade/ Instituto Goethe, 1996; e **O veneno da serpente**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

e ideológicos. Isto revela, no fundo, mais uma contradição: pois o anti-semitismo é para esta historiografia um fato “ecumênico” (para utilizar o termo de Bauman), que transcende séculos e continentes, e, simultaneamente, o Holocausto seria considerado por esta mesma historiografia como um evento singular, único e, portanto, incomparável a quaisquer outros genocídios. Se a onipresença do anti-semitismo faz-se forte na corrente historiográfica canônica sobre o tema, ela também reflete sua principal deficiência teórica. Assim, se o Holocausto é considerado único, é contraditório considerá-lo o clímax de um fenômeno como o anti-semitismo, preconizado pela mesma historiografia que, segundo crêem alguns, foi responsável diretamente pelos maiores massacres da história dos judeus, dentre eles o maior de todos, “o Holocausto”.

Em outras palavras, o argumento de que a violência antijudaica em geral e particularmente o caso específico do Holocausto se explicam como uma “culminação dos sentimentos antijudaicos”, um “anti-semitismo mais intenso” ou a “erupção do ressentimento popular contra os judeus” é frágil e tem pouca base na história ou evidências atuais. Por si só, o anti-semitismo não oferece explicação do Holocausto (de maneira mais geral, argumenaríamos, *o anti-semitismo não é em si mesmo uma explicação satisfatória de qualquer genocídio*).²⁰⁰

A questão do Holocausto voltará a ser discutida no próximo capítulo. Esta questão, porém, permite uma entrada para o questionamento da historiografia que lidou com a questão do anti-semitismo no Brasil.²⁰¹

¹⁹⁹ BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 53-54. Ver também: SORJ, Bila. *Anti-semitismo na Europa hoje*. **Novos Estudos, CEBRAP**, v. 79, 2007, p. 97-115.

²⁰⁰ BAUMAN, **Modernidade e Holocausto**, p. 53.

²⁰¹ A discussão acerca de uma existência ou não de anti-semitismo no Brasil é assunto de um debate muito atual entre correntes historiográficas brasileiras. Vários artigos importantes ao longo dos anos 1990 trabalharam a questão do anti-semitismo no Brasil. Uma síntese bibliográfica pode ser encontrada em: CALAÇA, Carlos Eduardo; MAIO, Marcos Chor. *Cristãos-novos e judeus: um balanço da bibliografia sobre o anti-semitismo no Brasil*. **BIB**, Rio de Janeiro, nº 49, 1º semestre de 2000, p. 15-50. Ver também: PADOLFI, Dulce. (Org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999; e LESSER, Jeffrey. **O Brasil e a questão judaica**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

O que parece ter sido o caso brasileiro nos anos 30 e 40, é algo próximo daquilo que Bernardo Sorj chamou de um *surto anti-semita*.²⁰² Havia, sem dúvida, preconceito xenóforo e anti-semita em alguns setores do governo, especialmente o governo de Getúlio Vargas e entre alguns de seus intelectuais, como Gustavo Barroso e Afonso Arinos, conforme atestam os estudos de Maria Luiza Tucci Carneiro, por exemplo. Este tipo de preconceito fazia parte de algumas esferas do poder político brasileiro, mérito inegável da pesquisa da historiadora da USP. Alguns funcionários do Itamaraty, por exemplo, fizeram valer as circulares secretas que restringiam a imigração de judeus ao Brasil a partir de 1937. Neste sentido, sim, pode-se dizer que o preconceito de alguns funcionários dentro de setores do governo, que acabaram por impedir a entrada de alguns fugitivos das perseguições nazifascistas européias, teve efetivo impacto sobre a vida de judeus refugiados no Brasil.

Contudo, ainda que este preconceito tenha feito parte das esferas de poder brasileiras, isto não significa que houvesse uma coesão programática em torno da opção pelo regime nazifascista e sua cartilha anti-semita, uma vez que, como se sabe, o Brasil não possuía posições políticas claramente definidas entre os aliados e o eixo até romper suas relações diplomáticas com este último em 1942. Afinal, o governo de Vargas era uma ditadura que precisava saber como se posicionar, contra outras ditaduras ou a favor da democracia.²⁰³

Por vezes, para deixar transparecer o “clima” anti-semita no Brasil, autores traçam paralelos diretos entre o Brasil e o Terceiro Reich onde interpretações mais densas se fazem necessárias para o bom debate acadêmico:

²⁰² “Lesser não distingue suficientemente entre o discurso de alguns componentes do governo brasileiro e a realidade sócio-cultural do Brasil. Aliás, a distância entre o Estado e a sociedade no Brasil, é um tema constante das Ciências Sociais no Brasil. Assim, embora tenha ocorrido um surto anti-semita durante o Estado Novo, ele não chegou a ter maiores conseqüências no que diz respeito à modificação dos padrões sócio-culturais da convivência brasileira”. Ver: SORJ, Bernardo. *Sociabilidade Brasileira e Identidade Judaica: origens de uma cultura não anti-semita*. Disponível em: <<http://www.centroedelstein.org.br/pdf/sociabilidadebrasileiraidentidadejudaica.pdf>>. Acessado em: 24 set. 2007.

Albert Einstein, como tantos outros, recorreu às autoridades brasileiras solicitando para a senhora Selma Moss, sua parente, abrigo nesta “democracia racial” desprovida de campos de concentração ou de extermínio. Realmente, não chegamos a tanto, mas existiram entre nós, o paraíso dos trópicos, condimentos necessários que quase nos transformaram num purgatório nazista.²⁰⁴

O “anti-semitismo” no Estado Novo, para além de alguns círculos oficiais do poder – como alguns funcionários do Ministério das Relações Exteriores, por exemplo –, pode ser identificado na Ação Integralista Brasileira (AIB), principalmente da parte de Gustavo Barroso, escritor de alguns livros anti-semitas e o tradutor para o português do famoso embuste “Os Protocolos dos Sábios de Sião”, livro que dizia conter a verdade sobre uma conspiração judaica para conquistar o mundo. Entretanto, a AIB, embora possuísse o anti-semitismo como parte de seu programa, não o priorizava. Inclusive, diz Cytrynowicz,

o integralismo, com exceção de Barroso, mantinha o preconceito como ponto secundário e genérico, como está presente em Plínio Salgado e em Miguel Reale, referido a uma vaga e suposta ameaça internacional e não atacando especificamente os judeus no Brasil. Quando ocorria um ataque aos judeus no Brasil, como em Barroso, houve conflitos entre os dois líderes mais importantes do partido, e o próprio Barroso chegou a ser censurado por Salgado na imprensa integralista. O anti-semitismo era um ponto do ideário do movimento, mas não foi acionado localmente e não resultou em ações concretas.²⁰⁵

A recusa aos motivos étnicos ou identitários “estrangeiros”, ao longo do Estado Novo, possui reflexo nos muitos eventos oficiais que o governo brasileiro, então, organizou

²⁰³ Para maiores detalhes sobre a questão da “balança” política de Vargas, ver: LESSER, **O Brasil e a questão judaica...**, 1995.

²⁰⁴ TUCCI CARNEIRO, M. L. **Anti-semitismo na Era Vargas: fantasmas de uma geração (1930-1945)**. 3ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001, p. XXVII.

²⁰⁵ CYTRYNOWICZ, Roney. *Além do Estado e da ideologia...*, p. 396.

como forma de realçar uma memória na qual o motivo da “brasilidade” fosse central: a inauguração do Museu Histórico Nacional, chefiado Gustavo Barroso; a criação do Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN – atual IPHAN) de Rodrigo Melo Franco de Andrade e Lúcio Costa são alguns exemplos. Contudo, é importante sublinhar que, nem por isso a sociedade carioca se viu imersa num imenso caldeirão ufanista alimentado por sentimentos xenófobos como, por exemplo, pode levar a crer uma história que denuncia “as políticas de acobertamento do anti-semitismo do Estado brasileiro”, que por ser “violento e velado” teria impossibilitado a vida dos judeus no Rio de Janeiro.

É importante ter em mente que durante a Era Vargas (1937-1945), houve uma enorme preocupação governamental para com a construção de uma identidade “genuinamente” brasileira, que viria a ganhar contornos mais sólidos. *Pari passu*, diante deste cenário nacionalista, contudo, houve o interesse na construção de uma identidade judaica (mormente representada pelos *ashkenatzim*), por assim dizer, “abrasileirada”, mais de brasileiros-judeus do que de judeus-brasileiros.

Os imigrantes judeus encontraram um país diferente de tudo o que eles haviam conhecido anteriormente: clima quente, povoado por homens e mulheres “cordiais”, povo “multicolorido”, onde o ódio aos judeus praticamente inexistia e o anti-semitismo que efetivamente conheceram na Europa não se ensaiava daquela forma em terras brasileiras, ao contrário do “velho continente” assolado pelo Nacional-Socialismo. É claro, o Brasil é um país de proporções continentais e nem de longe se pretende aqui generalizar uma espécie de *filo-semitismo* genuíno. Isso seria um grande equívoco, assim como generalizar, a partir das fontes que remetem ao cenário da Capital Federal, um quadro para o Brasil inteiro. Trata-se aqui, pois, de relativizar a idéia muito divulgada de que o “país” teria flertado com o fascismo e com decisões guiadas por um sentimento anti-semita “latente”, e que este teria encontrado

um “clima propício” para se manifestar ao longo do Estado Novo.²⁰⁶ Durante os anos 1930 e 1940, os preconceitos estavam, em parte, ligados ao integralismo da época, simpatizantes das teorias racistas e racialistas européias ou às imagens deicidas e demoníacas dos judeus preconizadas pela Igreja Católica ao longo dos séculos.

Contudo, é possível encontrar trabalhos de História que trabalham com fortes concepções, dando a entender que compreendem o anti-semitismo no Brasil como um “fenômeno de massas”, o que acreditamos ser muito complexo.

Entretanto, o anti-semitismo, para se transformar em fenômeno de massa, depende de uma série de fatores cujas engrenagens, como pequenas peças de máquina, devem funcionar no momento adequado. Para isto é necessário que o Estado tenha a seu serviço:

- *intelectuais* transformados em ideólogos da doutrina, ou seja, em artesãos da teoria racial;
- *doutrina*, exposição racional e organizada das idéias, fundamentadas e argumentadas. [...];
- *tradição católica*, que contém os elementos básicos do anti-semitismo [...];
- *clima propício* à eclosão da agressividade latente (crises econômicas, desgraças públicas, discórdias, perigo, epidemias etc.);
- *líder anti-semita* participante das forças do poder, membro do grupo dirigente;
- *organização da propaganda* como uma forma de administração das massas, divulgando a doutrina anti-semita;
- *suporte legal*, com a promulgação de leis, decretos e circulares que forneçam o apoio legal para a aplicação e a irradiação das atividades anti-semitas;
- *polícia*, para punir os infratores, fazendo cumprir a lei, atemorizando os indivíduos através do terror e da coação.

Nos lugares onde o nacionalismo se expressou de forma mais aguçada e diante de crises econômicas, o anti-semitismo foi utilizado para abafar tensões sociais desviando a atenção das massas dos problemas internos. [...]

²⁰⁶ TUCCI CARNEIRO, M. L. *Anti-semitismo na Era Vargas...*, p. 47.

O talento comercial, intelectual e financeiro dos judeus [!] passa a ser visto como um “perigo”, com capacidade de desestabilizar ainda mais a “situação de crise”. [...] De uma forma geral, será a partir destes elementos que iremos analisar as manifestações de anti-semitismo durante os anos 30 e 40 no Brasil, procurando identificar suas diferentes nuances e formas de expressão.²⁰⁷

É claro que não se pretende descartar a existência de políticas de restrições à imigração de estrangeiros (negros, japoneses, judeus, dentre outros). Inclusive, houve eco, ainda que pequeno, na então muito fragmentada e incipiente comunidade judaica acerca do problema das imigrações.²⁰⁸ Entrementes, tal problema não configurou um espelho do que acontecia na Europa, muito pelo contrário.

A fundação e a atuação das organizações sionistas no Rio de Janeiro foi um exemplo de como a incipiente comunidade judaica se estruturava e circulava livremente, algo que seria impensável num regime fascista que teria na doutrina anti-semita uma de suas “bases de sustentação”.²⁰⁹ Samuel Malamud, imigrante de Moguilev-Podolski (Ucrânia/Rússia), foi uma das principais lideranças sionistas no Brasil e primeiro cônsul honorário de Israel no Rio de Janeiro, afirmou que

no Brasil não havia discriminação nem perseguição e o anti-semitismo brasileiro, mais no interior, era por causa da Igreja. Fiquei um mês em Ouro

²⁰⁷ Ver: CARNEIRO, **O anti-semitismo na Era Vargas...**, p. 13-14. No entanto, a própria autora parece relativizar um pouco esta visão na conclusão do mesmo estudo, quando afirma que “apesar deste anti-semitismo ‘caboclo’ não ter se transformado em um problema de massas, o ódio e o desprezo ao judeu assumiram uma configuração doutrinária atuando ao nível das mentalidades (móvil ideal) e da práxis (móvil real). Compôs, ao lado de outros elementos, a doutrina que serviu de sustentação para o regime autoritário que caracterizou o Estado Novo”. Ver: Idem, p. 397.

²⁰⁸ A revista *Aonde Vamos?* publicou alguns artigos de Aron Neuman, ao longo de 1946 e 1947, nos quais a questão da imigração (particularmente a imigração dos judeus) foi abordada, inclusive apontando para o “despreparo” da comunidade diante deste problema. Neuman apontou (em seu artigo “Indesejáveis”, em *Aonde Vamos?*, 12 dez. 1946) para o que ele chamava de a “ilegalíssima atitude” dos funcionários do Itamaraty, que não permitiam a emissão de vistos de entrada aos judeus durante o Estado Novo. Na mesma revista, em 19 de dezembro de 1946, Neuman recordou Hamilton Nogueira, quanto à polêmica da imigração japonesa, onde o senador teria apontado como exemplo para sua argumentação, o caso dos judeus impedidos de entrar no país por conta das políticas discriminatórias do governo Vargas. Revista *Aonde Vamos?* apud FALBEL, Nachman. **Manasche**: sua vida e seu tempo. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996, p. 80-81.

²⁰⁹ Cf.: CARNEIRO, **O anti-semitismo na Era Vargas...**, p. 397.

Fino quando cheguei e lá a imagem que se tinha de um judeu era a de um Satanás e meu pai era uma pessoa sempre bem vestida e elegante e as pessoas se impressionavam. O anti-semitismo era muito ligado à Igreja. Mesmo na década de 30, só com o Integralismo começou a haver anti-semitismo, mas não foi um movimento de massas. Me preocupou um pouco, claro, mas a massa, politicamente, ignorava o Integralismo. Nem os intelectuais, na sua maioria, nem a classe poderosa e nem a operária, a massa, aderiu ao Integralismo. O fascismo aqui não granjeou simpatia.²¹⁰

Assim, os judeus começaram a construir as bases de sua comunidade, reanimando em terras brasileiras suas elaborações políticas e culturais trazidas em sua *bagagem* cultural, agora com acento “brasileiro”. A partir de organizações de cunho sionista, como a Organização Juvenil Sionista, o *Poalei Tzion* (Partido dos Trabalhadores de Sião – sionista e socialista), a *Women’s International Zionist Organization* (WIZO) – braço feminino do *Poalei Tzion* –, o movimento sionista religioso *Mizrachi*, o ginásio *Magen David* (depois Colégio Hebreu Brasileiro), e tantas outras, a comunidade judaica no Rio de Janeiro pôde não apenas se estruturar, mas delimitar suas esferas de ação e suas lideranças.²¹¹ Estas lideranças faziam-se mais do que necessárias, pois, como apontado anteriormente, numa ditadura onde a ambigüidade de suas políticas se fazia presente cotidianamente, havia uma enorme carência de porta-vozes comunitários para manter o diálogo com as autoridades brasileiras, como se apresentará mais à frente.

Contudo, não é demais frisar, *pari passu* à constituição de uma comunidade judaica, conduzia-se a consolidação daquilo que o governo projetava como a “identidade brasileira”. Portanto, o processo de “nacionalização” (que não passaria de algumas adaptações feitas dentro das instituições judaicas, como, por exemplo, a mudança de seus nomes, por

²¹⁰ MALAMUD apud LIMONCIC, *Um mundo em movimento...*, p. 268.

²¹¹ MALAMUD, Samuel. **Relembrando a Praça Onze**. Rio de Janeiro: Kosmos, 1988. Ver também: MALAMUD, Samuel. **Do arquivo e da memória**: fatos, personagens e reflexões sobre o sionismo brasileiro e mundial. Rio de Janeiro: Bloch, 1983; FALBEL, Nachman. **Manasche**: sua vida e seu tempo. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

equivalentes no idioma português, e suas diretorias, por brasileiros natos) de muitas destas instituições de cunho sionista foi cercado por estratégias “ativas e engenhosas, especialmente pela aparência e simplicidade” do *Yishuv* (comunidade).²¹² Houve uma nova arrumação dos seus valores (que orientavam as comunidades judaicas da Europa centro-oriental) motivada, também, por eventos contingentes da dinâmica sócio-política brasileira.

Essa nova organização comunitária, que já vinha se estruturando, somente ganhou um formato institucional mais uniforme através da Federação Israelita, fundada no Rio de Janeiro, em 1947.²¹³ A nova faceta institucional para a comunidade judaica brasileira adveio da necessidade de uma imagem sólida e homogênea da comunidade, quando em contato e em constante diálogo com outras instituições brasileiras, bem como uma direção central que pudesse fazer as vezes de porta-voz formal da comunidade judaica.²¹⁴

No âmbito da sociedade mais ampla verifica-se [...] entre as décadas de 30 e 40, um período de estridente nacionalismo das elites políticas brasileiras. As estratégias preventivas e autoritárias, no sentido de frear a emergência de forças políticas ou grupos que pudessem colocar em risco a manutenção da unidade territorial ou que pudessem desafiar o poder, tiveram repercussão direta entre os membros do grupo étnico judaico. [...] Uma agenda de consenso foi, portanto, fundamental para que os interesses coletivos desse grupo pudessem ser publicamente expressados. A persuasão dos judeus quanto à necessidade de uma unidade e organização estratégica e decisória ganha, nesta conjuntura, maior força, tendo em vista a instável situação política em cenário nacional e internacional.²¹⁵

²¹² CYTRYNOWICZ, Roney. *Cotidiano, imigração e preconceito: a comunidade judaica nos anos 1930 e 1940*. In: GRINBERG, Keila (Org.). **Os judeus no Brasil**: inquisição, imigração e identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 303.

²¹³ Para maiores esclarecimentos ver: GRIN, Monica. *Diáspora minimalista: a crise do judaísmo moderno no contexto brasileiro*. In: SORJ, Bila (Org.). **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

²¹⁴ GRIN, Monica. *Diáspora minimalista...*, p. 104.

²¹⁵ GRIN, *Diáspora minimalista...*, p. 109.

Os anos de 1930 e 1940 marcam, pois, um período de intensas inserções sociais de grupos étnicos e/ou de imigrantes na vida institucional, social, econômica e cultural brasileira. Paralelamente, um dos eixos centrais do governo Vargas foi seu projeto cívico-pedagógico de um “novo homem brasileiro” (o termo é de Cytrynowicz).²¹⁶ Segundo Jeffrey Lesser, as condições de adversidade produzem reações diferentes por parte dos grupos organizados, que buscam seus caminhos de inserção através de diferentes estratégias de identidade. Assim, a utilização do conceito de identidade étnica, através de uma abordagem não-essencializada, ou seja, identidades que necessariamente mudam com o passar do tempo, faz-se necessário.²¹⁷ Seria impossível pensar em uma identidade judaica estanque desde a Antigüidade. Observa-se aqui, pelo contrário, seu prisma social e histórico.²¹⁸

Lesser defende que levando em consideração as questões concernentes à construção da imagem pública destes imigrantes (uma imagem étnica *hifenizada*), será possível compreender como esta dialoga com identidade nacional brasileira, pois os imigrantes foram firmes na construção de espaços dialéticos para as negociações sobre identidade nacional e seu lugar (enquanto grupos étnicos) nesta. Ao examinar o universo étnico e cultural brasileiro, Lesser procura ir além da dicotomia negros/brancos, que parece reger o entendimento brasileiro acerca das questões étnicas no país. Assim, segundo seu entendimento, pretende analisar como os encontros culturais puderam dar origem aos discursos identitários étnicos que constituiriam a sociedade brasileira.

Em inícios da década de 1940, por exemplo, havia dificuldades de ingresso no país para imigrantes judeus de origem alemã e austríaca. Um relatório do Governo Federal (de dezembro de 1943) à Associação Beneficente Israelita registrou ajuda aos

²¹⁶ CYTRYNOWICZ, *Cotidiano, imigração e preconceito...*, p. 300.

²¹⁷ Ver: HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2005, p. 12.

²¹⁸ LESSER, Jefferey. **Negotiating national identity: immigrants, minorities and the struggle for ethnicity im Brazil**. Durham & London: Duke University Press, 1999.

correligionários de países do Eixo que, embora de sentimentos reconhecidamente pró-aliados, tinham dificuldade na obtenção de licença de viagem e não podiam locomover-se, impedidos de ganhar sua vida (representantes e viajantes profissionais). Para essa categoria, formulou-se centenas de apresentações e pedidos de concessão de salvo-condutos dirigidos à delegacia de estrangeiros, havendo muitas vezes necessidade de intervenção pessoal.²¹⁹

Desde o estabelecimento das cotas restritivas aos imigrantes estrangeiros pela Constituição de 1934 e das *cartas de chamada*, nas quais um parente, já cidadão no Brasil, se responsabilizaria oficialmente pelo recebimento e pelas ações do candidato, a imigração judaica para o Brasil sofreu também um decréscimo. Contudo, apesar das dificuldades, assim como das circulares secretas do *Itamaraty*, já no Estado Novo – a mais conhecida foi a de nº 1.127, do Ministério das Relações Exteriores, proibindo a entrada no país de “pessoas de origem semita” –, e “graças as próprias contradições do Estado Novo”, assevera Limoncic, “a contínua imigração de judeus para o país” permaneceu possível.²²⁰

As constantes atividades cívicas conduzidas pela comunidade judaica carioca ao longo da década de 1940, como o “Baile do Bônus de Guerra” (realizado em abril de 1943), organizado pelo Grêmio Hebreu-Brasileiro e realizado na sede da UNE (União Nacional dos Estudantes) do Rio de Janeiro, são exemplos de como esta comunidade mantinha uma mobilidade social efetiva e como o foco exclusivo sobre a política de restrições à imigração pode amplificar demais a questão do anti-semitismo no Brasil e, no limite, até mesmo limitar a análise histórica da presença judaica no Rio de Janeiro na década de 1940.

A educação e as escolas também foram inseridas neste esforço do Estado Novo. Através de Gustavo Capanema, um dos principais ideólogos do Estado Novo e ministro da Educação e Saúde, deu-se um momento de investimento e vigilância das

²¹⁹ CYTRYNOWICZ, *Cotidiano, imigração e preconceito...*, p. 305.

²²⁰ LIMONCIC, *Um mundo em movimento...*, p. 273.

instituições educacionais da Capital Federal. As escolas israelitas tiveram de “nacionalizar-se” também, mas continuaram a ensinar, por exemplo, o hebraico, e os conteúdos judaicos, além, é claro, do programa curricular exigido pelas autoridades governamentais.

Isso aponta para o fato de que a comunidade judaica carioca buscou como estratégia política de inserção social esta “hifenização” (termo de Lesser) de determinados traços culturais de suas tradições com elementos culturais da sociedade carioca. Além disso, muito da responsabilidade para tal partiu do próprio Governo Federal, que exigia a nacionalização das instituições judaicas.²²¹

É importante frisar que no ano de 1945, com o cessar das hostilidades na Segunda Guerra Mundial, as atividades sionistas ganharam nova visibilidade. Não que elas tivessem desaparecido com o Decreto 383, em 18 de abril de 1938. Suas atividades continuaram, porém com muito menos evidência pública, e certamente sem o caráter de oficialidade e legitimidade outrora experimentado, visando desviar possíveis represálias do Estado Novo. Não se pode descartar que muitos judeus eram vistos como simpatizantes ou militantes não apenas do sionismo, como também do socialismo e do comunismo, sendo, portanto, foco das investigações das polícias políticas de Vargas.²²²

Com relação ao sionismo, frente ao Decreto, uma carta foi enviada por S. Brodestki, encarregado da Central da Organização Sionista da Palestina e da Agência Judaica, aos responsáveis da Embaixada Brasileira em Londres comunicando das restrições das atividades de estrangeiros em solo brasileiro. Na carta, Brodestki enfatiza a posição signatária

²²¹ Há claras menções das intenções governamentais de aculturação de alguns judeus quando da separação e qualificação dos grupos étnicos. Os judeus da Europa oriental seriam, pois, “mais apegados as suas tradições religiosas e cívicas e constituem elementos mais dificilmente assimiláveis”. Já os judeus “alemães”, “trata-se de elementos que sofreram os efeitos da civilização ocidental, cultos e mais assimiláveis do que o primeiro grupo, sendo também cumpridores mais obedientes das leis brasileiras [...]”. Ver: Pasta 8 (Diversos), Dossiê nº 5 “Agremiações Israelitas no Rio de Janeiro”, setor Geral (fls. 01-08), Relatório nº 3632, Departamento Federal de Segurança Pública – Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ).

²²² Há uma quantidade considerável de relatórios e inquéritos de investigações sobre personalidades judaicas filiadas à partidos socialistas, comunistas ou com histórico de militância de esquerda durante os anos da Era Vargas, no Fundo DPS do Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.

do Brasil, ao lado de aproximadamente 50 nações, para o estabelecimento do Mandato Britânico (em 1922). Sua preocupação evidencia-se, sobretudo, pela posição em defesa das organizações sionistas no Brasil como tendo sido fundamentais na “recolonização” dos imigrantes e refugiados da Alemanha e de outros países da Europa oriental, realizando, para Brodestki, importante trabalho humanitário no Brasil. Brodestki reafirma a importância destas organizações como sendo arrecadadoras de fundos para aquisição de terras na Palestina (referindo-se claramente ao *Keren Kayemet Leisrael*), assim como para a discussão das questões concernentes aos judeus no mundo.

Estou informando que um decreto promulgado recentemente, proibindo as atividades de organizações estrangeiras no país teve como consequência a suspensão das atividades da Organização Sionista. No entanto, devo destacar que apesar da existência de partidos com vários pontos de vista em relação ao trabalho de colonização e reconstrução da Palestina, a organização como tal não tem qualquer participação nos assuntos políticos dos países nos quais ela possui seções. Não há nenhuma dúvida quanto a sua atuação em relação aos assuntos internos do Brasil ou quanto a qualquer aspecto que venha a se contrapor aos interesses brasileiros. Por outro lado, ela realiza um trabalho de caráter social importante que tem recebido o maior reconhecimento da maioria das nações do mundo. Gostaria, respeitosamente, de solicitar para que o governo do Brasil garantisse à Federação Sionista o direito de retornar suas atividades normais.²²³

O decreto não foi revogado, mas a comunidade judaica, especialmente através dos sionistas, parecia ter alguma abertura para o diálogo com as autoridades brasileiras e estrangeiras de então. Talvez seja necessário ter em mente que o Decreto, por mais que fosse de caráter “geral”, e contrário às atividades *estrangeiras* no Brasil, foi uma elaboração bastante condizente com o exacerbado nacionalismo em voga no Brasil e no mundo. A

²²³ A carta data de 25 de agosto de 1938, meses, portanto, depois do Decreto 383. ZA/10229, *Central Zionist Archives* (CZA) apud FALBEL, Nachman. **Manasche**: sua vida e seu tempo. São Paulo: Perspectiva, 1996, p. 68.

atenção que o Estado Novo depositava sobre os estrangeiros se “justificaria”, parece, pela sua posição nacionalista que reconhecia em todo e qualquer imigrante estrangeiro “um comunista ou um espião dos países do Eixo”.²²⁴

[...] O decreto contra as atividades de organizações estrangeiras foi, como vocês sabem, dirigido exclusivamente contra os nazistas. Por razões óbvias o decreto assumiu um caráter geral e legalmente foi aplicado a todas as atividades estrangeiras. Ao mesmo tempo temos que enfatizar que não há anti-semitismo no Brasil, apesar de que agentes alemães tenham ocupado várias posições em diversos níveis do governo, e tenham exercido, inoficialmente, uma influência considerável. Mesmo antes do decreto ser promulgado as organizações tiveram de se apresentar à polícia e elaborar estatutos e fornecer detalhes de sua administração a fim de gozar certo *status* legal. Sob essas circunstâncias a Liga Pró-Palestina Obreira em São Paulo e a Associação *Hatchyia* no Rio se empenharam para prorrogar sua validade, após a publicação do decreto e a obtiveram rapidamente. Infelizmente a comunidade judaica entrou, desnecessariamente, em pânico.²²⁵

Após o decreto, a Federação Sionista optou por encerrar suas atividades oficiais, pois havia uma necessidade clara de tornar as instituições judaicas em “uniões brasileiras de fé mosaica”, atuando de forma “hifenizada” e, portanto, evitando quaisquer mal-entendidos com o governo.²²⁶ Isso somente reforça a hipótese das estratégias de adaptação da comunidade judaica frente à conjuntura estabelecida pelo governo brasileiro.²²⁷ A própria Federação Sionista declarou, oficialmente – e através de um advogado cristão –, que se “desligava” do Executivo Sionista, tornando-se, pois, apenas uma mobilização *brasileira* pró-

²²⁴ FALBEL, Nachman. **Manasche...**, p. 68.

²²⁵ O grifo é meu. Este é um trecho central do relato de Moshe Kostrinsky, secretário geral do *Ichud Poalei Zion Zeire Zion* – comitê central de Buenos Aires –, enviado ao Executivo de Sionista de Londres em 6 de agosto de 1938. O relato é baseado num relatório elaborado por Leo Halpern (enviado no Brasil do K.K.L., foi também um dos fundadores do *Hashomer Hatzair* na Galícia polonesa e um dos militantes sionistas engajados no teatro iídiche na Argentina e no Brasil) e enviado pela Campanha Pró-Palestina Obreira, que se encontrava no Brasil. O relatório foi elaborado em iídiche e sua tradução, na íntegra, encontra-se em FALBEL, Nachman. **Manasche...**, p. 69.

²²⁶ FALBEL, Nachman. **Manasche...**, p. 69.

Palestina formada por e “para fins religiosos e caritativos para com os judeus da Europa, sendo sua administração sempre composta por uma maioria de cidadãos locais”, leia-se brasileiros.²²⁸

É importante frisar que não se considera o processo de *hifenização* como uma categoria estanque e imutável de uma identidade una e estável que rege o que viria a ser o hebreu-brasileiro (brasileiro-hebreu, judeu-brasileiro ou brasileiro-judeu). As identidades são constantemente transformadas quando frente a situações de conflito e/ou crise. Essas identidades se constituíram a partir de “hífens” adotados entre as décadas de 1930 e 1940.

Busca-se aqui aliar o conceito de *hifenização*, de J. Lesser, como um instrumento segundo o qual poder-se-á perceber melhor como se deram as estratégias manutenção de uma mobilidade social por parte da comunidade judaica na então Capital Federal brasileira. A *hifenização*, portanto, ao longo de uma construção da identidade étnica para os judeus no Rio de Janeiro, dentro do período proposto, foi uma das principais estratégias de inserção e nacionalização da comunidade judaica à sociedade brasileira.

Contudo, é preciso chamar atenção para o fato de que esta hifenização, como Lesser a identifica, no Brasil ter sido um processo de hifenização oculta, no período dos anos 40 até os anos 50. A hifenização trabalhada por Lesser existe em países como os Estados Unidos da América, por exemplo, que reconhecem em seu processo de formação a participação dos imigrantes. Neste sentido, não existiria uma identidade “americana pura”, sendo, por isso, mais valorizadas nos Estados Unidos da América as teorias do “*melting pot*”. Há *Jewish-american, asian-american, german-american, indian-american* etc.

No caso brasileiro, porém, a assimilação não permite essa igualdade de termos. A balança pende para o brasileiro, ou mesmo o brasileiro se absolutiza. A hifenização

²²⁷ Ver: CYTRYNOWICZ, Roney. *Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado Novo e Segunda Guerra Mundial*. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n° 44, p. 393-423, 2002.

²²⁸ FALBEL, Nachman. **Manasche**..., p. 69.

funciona como um marcador no interior da comunidade. Esse marcador, ademais, é maleável, até porque não é formalmente reconhecido, pois, no censo étnico, não existe “judeu-brasileiro”, existe “judeu”. Se se quiser expandir para o censo racial, não haveria, por exemplo, “branco-brasileiro”, e sim brancos, pardos, indígenas, negros etc..

Ainda assim, este marcador é interessante, pois permite refletir acerca de uma “hifenização estratégica”. Dentro do quadro de nacionalização das políticas estadonovistas, esta hifenização foi uma “resposta” articulada pelas instituições comunitárias frente à idéia de uma homogeneização étnica na sociedade brasileira. Atuando, ademais, como forma centralizadora das atividades comunitárias, que passaram a ser conduzidas pelos porta-vozes comunitários, sionistas na maioria das vezes, ganhando novos membros à causa. Esta “resposta” figurou como um ponto importante nas negociações frente às dificuldades de ingresso de refugiados judeus no país, ou ainda quando da instalação de inúmeros escritórios e células políticas sionistas no Rio de Janeiro. Seria impensável supor que este processo poderia ter se dado num cenário anti-semita, onde quaisquer tentativas de mescla e/ou união à cultura que se pretendia “genuinamente brasileira” à época seria, a exemplo do que aconteceu na Europa, violentamente rechaçado.

O caso particular dos sionistas permite, pois, matizar a perspectiva histórica acerca dos imigrantes judeus como uma história de vítimas indefesas de um ferrenho anti-semitismo dentro da sociedade brasileira. Estes militantes conseguiram conduzir a produção de uma imagem judaica que pudesse ser considerada brasileira. A construção de uma imagem comunitária para os judeus no Brasil permitiu, por um lado, a manutenção de mobilidade social e, de outro, permitiu um diálogo com a sociedade que se via diante das discussões acerca do caráter “brasileiro” de sua identidade. A constante atuação dos sionistas no Rio de Janeiro foi responsável, portanto, pelas principais delimitações e contornos de uma primeira imagem pública “oficial” para a comunidade judaica, apesar das posições de seus críticos – os

judeus progressistas (anti-sionistas). Isto não significa que o sionismo era uma manifestação pública. Como visto, a atuação sionista durante os anos da repressão varguista acontecia de maneira discreta.

Mesmo não havendo um consenso dentro da enorme pluralidade que constituía (e constitui) o *Yishuv* carioca, os discursos e a atuação que os sionistas ilustram bem a manutenção do diálogo já existente entre os judeus e a sociedade brasileira assim como a consolidação de uma imagem pública positiva para a comunidade judaica, independentemente de suas posições frente ao sionismo, mantendo abertas as portas para o diálogo freqüente não só com o *Yishuv*, porém com as autoridades estadonovistas. Isto se torna relevante a partir do momento em que, depois de 1945, o sionismo volta a legalidade no país, pois a liderança comunitária encontrar-se-á quase totalmente representada pelos sionistas.

É bom lembrar que graças também às contradições do regime Vargas, judeus participaram ativamente da administração estadonovista em diversos escalões: Salo Brand foi diretor do Departamento de Municipalidades na interventoria de Ernani do Amaral Peixoto no Estado do Rio de Janeiro e Horácio Lafer, a partir de 1943, tornou-se membro do Conselho Técnico de Economia e Finanças do Ministério da Fazenda. Durante o Estado Novo, diante da necessidade de estancar a sangria de divisas ocasionada pela importação de papel, foi à empresa de Horácio Lafer e seus sócios, os irmãos Klabin, que Vargas ofereceu empréstimo, cobertura cambial e o virtual monopólio da produção do produto.²²⁹

Assim, mesmo que algumas instituições tenham mudado de nomes, visando dar continuidade a suas atividades, suas finalidades e objetivos permaneceram praticamente os mesmos.²³⁰ Uma delas foi, por exemplo, o *Hatchya* (“Renascença”).²³¹ Fundado por sionistas

²²⁹ LIMONCIC, *Um mundo em movimento...*, p. 273.

²³⁰ CYTRYNOWICZ, *Cotidiano, imigração e preconceito...*, p. 296 et seq.

²³¹ Em relatório da Divisão de Polícia Política e Social (D.P.S.), de 1948, sobre a Biblioteca Israelita *Chaim Nachman Bialik* consta que “embora seja uma agremiação de caráter cultural, trata-se da antiga organização da juventude sionista *Hatchya*, dissolvida em 1938, em virtude do decreto nº 383, por ser de caráter político.

em 1928 que saíram da Biblioteca *Scholem Aleichem* por divergências políticas com a diretoria progressista,²³² o *Hatchya* foi um centro de discussões sionistas que englobava muitos jovens – em especial os envolvidos com o ideário do movimento sionista chalutziano. Este centro cultural mudou seu nome para Biblioteca Israelita *Chaim Nachman Bialik*, ou simplesmente Biblioteca *Bialik*, como era conhecida, e permaneceu, mesmo ao longo da Era Vargas, como um ponto de encontro para a juventude judaica sionista e socialista carioca. Muitos destes jovens estavam envolvidos com o *Poalei Tzion*. Em 1945, o movimento sionista carioca pôde voltar a exercer seu direito de atuação legal no país, e as bases para isso já se encontravam firmemente estabelecidas. Egresso deste cenário surge na cena carioca o *Hashomer Hatzair*, objeto do estudo de caso proposto para ilustrar o quadro pretendido.²³³

3. 2. *Chazak Ve'Ematz*: jovens, judeus, pioneiros e revolucionários²³⁴

No Brasil, o *Hashomer Hatzair* teria sua primeira sede (*ken*) em 1927, em Porto Alegre. Esta teria sido fundada por um argentino chamado Avigdor Ariel, porém, com a *alyiah* deste em 1930, a sede não duraria muito tempo. Há poucos relatos que precisem tal

Posteriormente foi reorganizada sob a denominação acima [Biblioteca Israelita *Chaim Nachman Bialik*], estando atualmente exercendo francamente atividades sionistas”. Relatório DPS – SI – SFP, número 12921, Ref. Mem. N° 43 da SAE reportando-se a investigações do ano de 1948. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Setor “Informações”, pasta 16 – caixa 907. O relatório foi reutilizado e possui nova datação, 31 de dezembro de 1955.

²³² MALAMUD, Samuel. **Do arquivo e da memória**: fatos, personagens e reflexões sobre o sionismo brasileiro e mundial. Rio de Janeiro: Bloch, 1983, p. 32-33.

²³³ Em 5 de abril de 1945, o Ministro da Segurança Interna João Alberto suspendeu a proibição que limitava o sionismo no Brasil a ações culturais e de auxílio aos refugiados judeus da Segunda Guerra Mundial.

fato – somente uma cronologia de circulação interna na comunidade judaica.²³⁵ Segundo a mesma cronologia, de autoria indeterminada – porém, reproduzida institucionalmente a partir de Arnaldo Levacov e reconhecida pelo movimento juvenil *Hashomer Hatzair* como verídica –, entre 1933 e 1935, alguns *shomrim* poloneses teriam vindo para o Brasil. Isso se deu, em grande parte, devido à impossibilidade de fazerem *alyiah* para a Palestina, causada pelas restrições à imigração para a região, controlada pelo governo britânico, mandatário à época.²³⁶ Eles teriam fundado uma pequena sede do *shomer* em São Paulo, porém, esta teria sido forçada a suspender suas atividades devido à proibição que o Decreto nº 383 trouxe em 1938, que, como visto, registrou o sionismo como atividade estrangeira e ilegal.

Após algumas outras tentativas fracassadas em fixar sedes no Brasil, em 1941 estabeleceram-se em São Paulo pequenos grupos judaicos sionistas no Centro Hebreu Brasileiro e em outras instituições de auxílio aos imigrantes ou vítimas da guerra que assolava a Europa.²³⁷ De suas fileiras saíram os primeiros fundadores do Movimento *Hashomer Hatzair* brasileiro como se conhece, além dos primeiros *olim chaltzim* (imigrantes pioneiros) que fizeram *alyiah* para os *kibutzim* na Palestina.²³⁸

No Rio de Janeiro, em 12 de maio de 1945, o Comitê Provisório da Organização Sionista fez uma manifestação no Instituto de Música do Rio de Janeiro com aproximadamente 4 mil pessoas por conta da proclamação solene do início das atividades sionistas no Brasil.²³⁹ Valendo-se das já tradicionais movimentações juvenis européias, a Organização Sionista Unificada do Brasil (OSUB), fundada em 1945, e englobando quase

²³⁴ *Chazak Ve'Ematz* é o cumprimento e “grito de guerra” dos jovens do *Hashomer Hatzair*. Significa “força e bravura” em hebraico.

²³⁵ LEVACOV, Arnaldo. *Hashomer Hatzair no Brasil: nascimento e desenvolvimento da tnuá no Brasil*. Disponível em: <<http://www.hashomer.org.br>>. Acessado em: 23 mar. 2004.

²³⁶ Uma destas políticas de restrição foi o “Livro Branco”: política britânica destinada a satisfazer as reivindicações árabes da imigração de 75.000 judeus à região da palestina, distribuídos num período de cinco anos e, posteriormente, a suspensão completa da imigração – salvo acordo com as autoridades árabes. Cf. BAR-ZOHAR, Op. Cit.; e MALAMUD, Samuel. **Do arquivo e da memória:** fatos, personagens e reflexões sobre o sionismo brasileiro e mundial. Rio de Janeiro: Bloch, 1983.

²³⁷ LEVACOV, Arnaldo. *Hashomer Hatzair no Brasil: nascimento e desenvolvimento da tnuá no Brasil*. Disponível em: <<http://www.hashomer.org.br>>. Acessado em: 23 mar. 2004.

todas as correntes afiliadas ao sionismo então – a saber: os Sionistas Gerais, *Poalei Tzion* (do qual o *Hashomer Hatzair* seria a vertente juvenil), e o *Mizrachi* –, “cooptou” (termo da época) e reuniu muitos jovens judeus originários das entidades já existentes, especialmente dos departamentos juvenis.

Não havia unidade dentro do sionismo carioca ou paulistano. Houve conflitos entre os sionistas do *Poalei Tzion* e os revisionistas, pois estes últimos discordavam das propostas de partilha da Palestina ou do binacionalismo, adotando uma posição radical frente às fronteiras: os revisionistas queriam as duas margens do Jordão para o futuro Estado Judeu. Porém, ainda que discordando, os partidários da Nova Organização Sionista (NOS) também se voltaram para os jovens como forma de fortalecer seus quadros; a vertente juvenil deste grupo é o movimento *Betar*.

Inicialmente formado por um grupo de jovens em idade escolar, a liderança *shomer* carioca, encabeçada por alguns adolescentes militantes da causa sionista-socialista, firmou conexões com o então incipiente movimento juvenil *Hashomer Hatzair* de São Paulo, que também já se estruturava.

A partir de junho de 1945,²⁴⁰ este movimento já existia enquanto uma mobilização juvenil organizada no Brasil, porém, apenas em 25 de novembro de 1945 ele é fundado oficialmente em São Paulo, numa grande cerimônia realizada no Clube Macabi da capital paulista.²⁴¹ Nesta cerimônia, estavam alguns *chaverim* cariocas, como, por exemplo, Moisés Glat, que viria a ser um dos fundadores do *Hashomer* no Rio de Janeiro.

²³⁸ Ibidem.

²³⁹ FALBEL, *Manasche...*, p. 73.

²⁴⁰ Trecho de uma carta da *Hanagá Harashit* do Brasil ao Chile, comunicando o surgimento da *tmúá*. São Paulo, 27 de agosto de 1945.

²⁴¹ A celebração recebeu Uron e Nachum Mandel, Pinchas Feldman, Amnon Yampolsky, Moisés Glat e Abraão Levandovski da *Hashomer Hatzair*; Aron Lerner, da Organização Sionista (setor São Paulo); Maurício Blaustein, do *Keren Hayessod*; Mordechai Hocherman, do K.K.L.; I. Aizemberg, do *Linke Poalei Tzion* (Obreiros de Sião de Esquerda); Leão Zitman, da Liga Pró-Palestina Obreira; J. B. Friesel, do Clube Macabi; Julio Neuman, da Federação das Organizações Juvenis Judaicas de São Paulo; e o Professor Karolinski, do Irgun Hamorim (Associação de Professores). Revista *Aonde Vamos?*, 13 de dezembro de 1945.

Paralelamente, ainda em novembro de 1945, houve uma cerimônia de abertura da campanha da *Nachlat Yehudei* do Brasil, no Automóvel Clube, com a participação de alguns membros do Conselho Mundial Judaico e de outras entidades judaicas e sionistas atuantes no país. Nachman Falbel assevera que pela correspondência entre Nathan Bistriski, poeta argentino e representante do *Keren Kayemet Leisrael*, e Jacob Schneider – o principal líder sionista brasileiro à época – fica patente que este último discordava da forma como a campanha de arrecadação de fundos era conduzida.²⁴² Leo Halpern era o responsável por essa campanha, cujo objetivo central era adquirir terras – aproximadamente 5 mil *dunams* – para a colonização da Palestina por Judeus brasileiros.²⁴³ Segundo Falbel, Halpern “se aproximava da vida judaica no Brasil participando de eventos importantes de suas instituições educacionais, culturais e sociais. Em certa oportunidade o vemos na solenidade da inauguração do novo edifício do Colégio Hebreu Brasileiro, entre os muitos convidados que compareceram àquela cerimônia”.²⁴⁴

Sabe-se que por conta de sua constante preocupação e pretensões políticas com a arrecadação de fundos à causa, o sionismo foi uma das mobilizações mais importantes na vida cultural do incipiente *Yishuv* carioca. Este passou a organizar eventos, cursos de hebraico e de história do judaísmo e do sionismo agregando um número cada vez maior de jovens judeus interessados em atuar em suas fileiras. Contudo, entre os próprios sionistas, diz S. Malamud, “começaram a surgir as diferenças ideológicas. Havia os sionistas gerais, os reacionários que eram do *Begin* e Jabotinski, os socialistas mais avançados e a *Hashomer Hatzair*, de extrema-esquerda, e ainda os religiosos, que também se dividiam”.²⁴⁵

²⁴² Ver a correspondência passiva de J. Schneider, de 3 de abril de 1946 e ativa de 10 de abril de 1946, em ídiche. Coleção J. Schneider no Arquivo Histórico Judaico Brasileiro (São Paulo) apud FALBEL, **Manasche...**, p. 77.

²⁴³ *Dunam*, *dönüm*, *dunum* ou *donum* é uma unidade de área comumente utilizada nas regiões que compunham o Império Otomano e ainda em uso. Equivale a 1000m² ou 0,1 hectares.

²⁴⁴ FALBEL, **Manasche...**, p. 78. Ver também: Revista *Aonde Vamos?*, 31 de dezembro de 1945.

²⁴⁵ MALAMUD apud LIMONCIC, *Um mundo em movimento...*, p. 270.

Em abril de 1946, Nathan Bistriski voltava ao Brasil para atuar na cena sionista, razão que levou a organização de uma convenção agendada para o dia 29 de abril de 1946, com a presença de Leo Halpern e a intenção de debater as possíveis mudanças nos rumos do sionismo brasileiro, o que desagradou às camadas conservadoras e, por outro lado, despertou o ânimo da juventude judaica para a revolução. Bistriski, que foi membro do *Hashomer Hatzair* na juventude, e já havia dado uma série de conferências para a juventude judaica carioca em março de 1946, exaltou, assim como Halpern o fizera, a importância dos trabalhos dos *chaverim* e apresentou algumas opiniões sobre a organização de uma possível movimentação, dentro de sua política de mudanças para o sionismo.²⁴⁶

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

O *chaver* Samuel informou que, vindo ao Rio o Sr. Bistriski, a Liga pretende dar um banquete, estando encarregado da organização o *Nachlat Yehudi* do Brasil. Derechinsky deverá comparecer ao Templo, amanhã, junto ao *chaver* Glat, à reunião da comissão organizadora do banquete. Ficou resolvido que todo o *Hashomer* deverá comparecer ao banquete, estando o *chaver* Derechinsky encarregado de fazer um discurso em hebraico.²⁴⁷

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

²⁴⁷ A “Liga” se trata da Liga Obreira Sionista com sede em Buenos Aires, Argentina. As relações entre as comunidades judaicas do Brasil e da Argentina eram muito fortes, especialmente no que tange aos militantes sionistas. Eram freqüentes as trocas de jornais, revistas, e o envio e recebimento de dirigentes e emissários sionistas designados para a orientação e divulgação das idéias sionistas. Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 10 de março de 1946. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 4. Ver também: ZOLADZ, Rosza W. Vel. **O resgate de uma trajetória**. Hashomer Hatzair (1946-1952). Rio de Janeiro: Imprimatur, 2000, p. 52.

Em 1º de julho de 1946 houve uma manifestação no Automóvel Clube do Brasil, organizada pelo Comitê de Emergência dos sionistas, em protesto público às políticas agressivas dos britânicos contra o *Yishuv* na Palestina. Esta manifestação contou com um amplo apoio da sociedade brasileira, inclusive do senador Hamilton Nogueira, Gilberto Freyre, Luiz de Medeiros, José Lins do Rego, Jacy de Souza Lima, Tito Lívio Santana, a União Nacional dos Estudantes (UNE), dentre outros.²⁴⁸ Segundo Nachman Falbel,

[...] em 9 de julho, seria organizada uma manifestação no Estádio Municipal do Pacaembu, com a presença de um público de 20 mil pessoas, que juntaram suas vozes às dos protestos mundiais contra a política britânica na Palestina e as perseguições encetadas pelo mandato.²⁴⁹

Percebe-se assim uma significativa atividade sionista no Rio de Janeiro, contando, inclusive, com algumas personalidades de fora do *Yishuv*. Acredita-se que tal fato aponta para uma dinâmica que contraria o quadro do anti-semitismo canonizado pela já mencionada corrente historiográfica sobre este tema. As estruturas que permitiam tais manifestações não podem ser datadas como “nascidas” no fim da Era Vargas. Elas foram construídas anteriormente e existiam apesar da ditadura. De maneira discreta, certamente, mas existiam. Os sionistas, percebidos como ativistas de uma corrente política estrangeira, também tiveram suas atividades cerceadas em 1938, contudo, como já mencionado, continuaram a se reunir em encontros tolerados pelo regime. As bases dessas atividades foram estabelecidas em parte através dos trabalhos das instituições judaicas (de caráter sionista velado) e de suas estratégias de negociação com as autoridades da repressão varguista, mas também devido às estruturas que permitiram uma rápida difusão de suas idéias, pois a sua rede de contatos já se encontrava estabelecida.

²⁴⁸ FALBEL, *Manasche...*, p. 79.

Um exemplo desta estruturação foi a criação da Revista “Aonde Vamos?”. Em 1940,²⁵⁰ a “Aonde Vamos?” foi fundada, saindo semanalmente até os anos 1970, e não se filiava a nenhuma das causas particulares dentro da pluralidade sionista local e mundial.²⁵¹ A “Aonde Vamos?” publicou as principais notícias do judaísmo brasileiro e foi um órgão bastante importante da comunidade judaica do Rio de Janeiro, onde era publicada, e de São Paulo. Em 12 de abril de 1945, um artigo de David J. Pérez, noticiava a centralidade dos acampamentos de São Paulo,²⁵² funcionando como uma instância educacional que poderia “aperfeiçoar o caráter humano, buscando a realização de um ideal”.²⁵³ Referia-se aos muitos acampamentos que o Centro Hebreu Brasileiro de São Paulo realizava, atraindo inúmeros jovens judeus para o estudo da história do sionismo, história judaica, geografia da Palestina e nos debates sobre o nacionalismo judaico. Esta revista noticiou, também, a fundação do *Hashomer Hatzair* em São Paulo, no ano de 1945.²⁵⁴

No Rio de Janeiro, os futuros *menahelim* (dirigentes) incitavam a juventude judaica, que se reunia na Biblioteca *Chaim Nachman Bialik*, nas escolas judaicas e nas principais sinagogas cariocas, a participar do movimento, tentando seguir os passos da *tmuá*

²⁴⁹ FALBEL, **Manasche**..., p. 79.

²⁵⁰ Há uma discordância entre as datas de fundação da Revista. Nachman Falbel credits esta como tendo sido fundada em 1943, mas seu ano de fundação é 1940. Cf. FALBEL, **Manasche**..., p. 15.

²⁵¹ Este periódico não costumava assinar cartilhas ideológicas, que ficavam por conta e responsabilidade dos autores dos artigos que a compunham. Nachman Falbel, assevera que a revista possuía “clara orientação sionista”. Contudo, seu diretor e redator, Aron Neumann, é com frequência associado a posições políticas de tendência liberal. Ver: FALBEL, Nachman. **Manasche**..., p. 15.

²⁵² Estes acampamentos, realizados na época das férias escolares, consistiam em viagens nas quais os jovens entravam em contato efetivo com a vida shômrica. Serviam como cursos de aprofundamento na ideologia shômrica, bem como servia de treinamento para a vida no *kibutz*. Eram as partes mais importantes do treinamento dos *chaverim* e *chaverot*, pois centravam a parte ideológica do movimento numa base de amizade, camaradagem, namoros etc., Estes encontros serviam como elo de fortalecimento das relações dos jovens entre si e para com o ideal shômrico.

²⁵³ Revista *Aonde Vamos?*, de 12 de abril de 1945. O nome do artigo é “Impressões da Moxabá de 1945”.

²⁵⁴ Em São Paulo o Diretório *shomer* era composto por Uron Mandel, Paulo Feldman, Nachum Mandel, Moishe Strauch, Ana Illoz, Miriam Wilensky, Noé Feiguelman, Nachum Bergr, Isaac Ostrovsky, Emilio Blay e Isaac Shapiro. No mesmo número, o diretório nacional seria composto por: Nachum Mandel, Moishe Strauch, Ana Illoz, Pola Schwartz, Miriam Wilensky, Luiz Schechtman, Samuel Oksman, Henrique Fégies, Michel Legher, Henrique Rosset e Benjamin Raicher. Conforme o noticiado na revista *Aonde Vamos?*, em 28 de junho de 1945.

paulistana.²⁵⁵ De acordo com as atas de sua primeira reunião na, então, capital nacional, o *chaver* (camarada) Adoni informou que a

assefá (assembléia) realizou-se na Biblioteca *Bialik* com presença de quase trinta, inclusos *chaverim* e *chaverot*. Exposta a finalidade da *assefá*, reorganização do *Hashomer Hatzair*, o *chaver* Gandelsman informou não ter havido resposta de São Paulo, apesar do telegrama remetido. O *chaver* Moisés compromete-se a escrever urgentemente com o que a *Hanagá* concordou. Continuando o informe, o *chaver* Adoni cientificou aos *chaverim* já estarem em vias de conclusão a organização do fichário e a confecção de atas para as *kvutzot*.²⁵⁶

O nome do livro de atas que registra os primeiros 5 anos de atividades da *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro (1946-1952) é *Hanagá Hamcomit* (Diretório Central), e sua primeira página data de 10 de março de 1946. O trecho citado acima permite inferir que antes de estes jovens oficializarem o *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro, eles se organizaram como uma “direção”, ou “diretório”, por ainda não possuírem um número significativo de jovens, tampouco o respaldo institucional de uma aliança - que viria mais tarde - com o partido *Poalei Tzion*, com o qual se poderia dizer efetivamente um movimento juvenil como a *tnuá* paulistana. Neste “diretório”, foram discutidos os principais projetos e expectativas. Os militantes cariocas enviaram notícia de sua organização a São Paulo e aguardavam pela aprovação dos *shomrim* paulistanos. Quando receberam a resposta de São Paulo, as perspectivas não foram muito otimistas e uma clara diferenciação estabelecia-se entre os jovens do Rio e de São Paulo.

²⁵⁵ Trecho de uma carta da *Hanagá Harashit* do Brasil ao Chile, comunicando o surgimento da *tnuá*. São Paulo, 27 de agosto de 1945.

²⁵⁶ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 10 de março de 1946. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 4.

O *chaver* Adoni informou o *Haganá* do recebimento de duas cartas de São Paulo, cujo assunto principal é o *Kinus* [Congresso]. O *chaver* Margulies pediu a palavra e expôs o que pensava a respeito do congresso, dizendo não estarmos preparados materialmente além de não termos teses preparadas e a serem postas em discussão, existindo ainda o problema da confecção da *tochnit havodá* [plano de trabalho]. Enfim, demonstrou não possuímos atualmente condições que levem a um verdadeiro *Kinus*. Solicitou ainda o mesmo *chaver* [que] seja dito a São Paulo que será agradável a vinda de *chaverim*, embora sem o caráter de *Kinus*. Em seguida, expressou-se o *chaver* Glat para acentuar as diferenças entre a *Moatzá* de São Paulo, uma vez que em São Paulo eles já iniciaram um trabalho cultural sionista, enquanto no Rio houve apenas a evolução política.²⁵⁷

Assim, as primeiras medidas da *Hanagá* do *shomer* carioca foram em torno das questões o quê e como fazer? É importante frisar que estes *chaverim* possuíam a noção de que eles não configuravam ainda uma *tnuá*, ou seja, pela simples nomenclatura entre eles (diretório) e o movimento de São Paulo (conselho), já se pode notar uma relação hierárquica no que tange à sua organização.²⁵⁸ De acordo com esta mesma ata, as atenções dos oito membros presentes – nomeadamente, Glat, Geiger, Samuel, Adoni, Derechinsky, Ana Muller, Henna, Margulies – se voltaram à organização institucional do diretório, bem como sua preparação efetiva para uma atuação cultural em torno da militância sionista no Rio.

As divergências dentro do movimento sionista se faziam sentir também na juventude judaica carioca e, por conseguinte, nos movimentos juvenis sionistas. Os encontros das lideranças sionistas do Rio de Janeiro e de São Paulo começaram a refletir divergências pessoais que prejudicavam sua organização. As atas permitem a inferência de que havia uma

²⁵⁷ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 17 de março de 1946. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 5.

²⁵⁸ A *Moatzá* seria um conselho geral, que tomaria as principais decisões em termos financeiros, políticos, sobre *aliyah*, *Hachsharah*, questões educativas e planejamentos de congressos. Teriam direito ao voto os membros com mais de 17 anos. A *Hanagá* seria mais regional, e seus membros seriam eleitos (ou aprovados) pela *Moatzá*. Seriam os responsáveis pelas *kvutzot* da *Kidmá* e pela direção dos departamentos locais, realizada pelos *menahelim*.

certa insegurança por parte dos jovens cariocas diante destas disputas regionais. Este período inicial estendeu-se até 14 de outubro de 1946, quando, devido a estas inseguranças e a seu relativamente estreito quadro de *chaverim* no Rio de Janeiro, eles dissolveram o “diretório”. Até 14 de outubro de 1946, todos os 17 membros do diretório se retiraram do mesmo.²⁵⁹

Em fins de 1946 (mil novecentos e quarenta e seis) vários *chaverim* do antigo *Hashomer* entraram em contato com a *Moatzá* de São Paulo, afim de [sic] reorganizar o movimento *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Afim de positivar essas negociações, dirigidas pelo *chaver* Moysés Glat, quatro *chaverim* do Rio (Gandelsman, Levandovsky, Steimberg e a *chavará* Fichman) foram a primeira *Moshavá* realizada pelo *Hashomer Hatzair*, realizada pelo *ken* de São Paulo, em janeiro de mil novecentos e quarenta e sete. Tinham eles por objetivo estudar como se realiza o trabalho educacional do *Hashomer Hatzair*, prepararem-se [sic] para dirigir *kvutzot*, estando o *chaver* Gandelsman encarregado de trazer instruções da *Moatzá* para a reorganização deste movimento nesta Capital, bem como do material de *mazkirut* (secretaria) e *guizbarut* (tesouraria).²⁶⁰

Somente em março de 1947 que alguns *shomrim* remanescentes do “antigo” diretório se reuniram para retomar o “novo” *Hashomer Hatzair*, na então Capital Federal. O ano de 1947 apresentou um crescimento enorme nas atividades sionistas no Rio de Janeiro. Dentre outras, a questão da Palestina estava sendo debatida na ONU, o que fez com que o Executivo da Organização Sionista Mundial (OSM) investisse ainda mais alto no envio de emissários e oradores para todas as nações amigas, participantes da ONU, para difundir a importância da decisão sobre o destino dos judeus na Palestina.²⁶¹

²⁵⁹ Após a reunião geral de 5 de maio de 1946, os *chaverim* foram paulatinamente se retirando do diretório. Ver a folha de verso assinada por todos, na ata datada de 5 de maio de 1946 (última reunião oficial do diretório) a 14 de outubro de 1946 (data da última assinatura no livro de atas). Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 6 (verso).

²⁶⁰ Trecho selecionado do livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1º de março de 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Fundo DPS, APERJ.

²⁶¹ Sobre a questão dos emissários sionistas ver: BARTEL, Carlos Eduardo. **Os emissários sionistas e o nacionalismo judaico no Rio Grande do Sul (1945-1952)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2006.

Mais um exemplo das relações cordiais entre os sionistas e a sociedade brasileira encontra-se na fundação, em 1947, do Comitê Cristão Brasileiro Pró-Palestina. A precípua finalidade deste comitê era a construção e manutenção de uma opinião pública brasileira favorável à causa sionista na Palestina. Como assevera Nachman Falbel, “instalado na Avenida Calógeras, nº 15, no Rio de Janeiro, [o Comitê] contava com a participação de intelectuais de renome no país, passando a ter um papel moral significativo em seu apoio à criação de um Estado judeu”.²⁶²

Dirigido por Inácio de Azevedo Amaral, ex-diretor da Escola Nacional de Engenharia e, então, reitor da Universidade do Brasil, o Comitê tinha entre seus membros o senador Hamilton Nogueira, Euryalo Canabrava, o deputado Campos Vergal, o vereador Tito Lívio de Santana, o escritor José Lins do Rego, a poetisa Elora Possolo, o embaixador dos EUA no Brasil Adolf Berle Jr., o embaixador José Roberto Macedo Soares, o Ministro interino de Relações Exteriores Raul Fernandes e alguns membros do governo de Vargas.²⁶³

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

[...] quando Oswaldo Aranha foi designado como presidente da Assembléia da ONU, solicitamos que o senador Hamilton Nogueira contatasse telefonicamente a Oswaldo Aranha pedindo que, como presidente, [fizesse] todos os esforços para que nos favorecesse. E Aranha lhe prometeu que faria tudo para alcançar o desejado sucesso. E de fato ele assim se conduziu, e quando o delegado francês apresentou uma proposta para adiar a votação Oswaldo Aranha não a considerou e a colocou em votação.²⁶⁴

²⁶² FALBEL, Nachman. **Manasche...**, p. 91.

²⁶³ FALBEL, Nachman. **Manasche...**, p. 91.

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

reuniam-se representantes das organizações sionistas de todo o país para avaliar sua força, seus objetivos e sua ação frente às comunidades brasileiras e *Eretz* Israel. [...] A juventude e os movimentos juvenis estariam amplamente representados nesse I *Kinus* (congresso) Nacional, em que, além de Jacob Schneider e outros veteranos, participariam os líderes do movimento *Hashomer Hatzair*, *Dror* e demais organizações.²⁶⁵

Esse quadro permite entender melhor o primeiro momento do *shomer* no Rio de Janeiro. Esta fundação é interessante, pois é caracterizada por um traço muito particular: ela não acontece como, por exemplo, se deu a *tnuá* de São Paulo, em uma grande cerimônia. Ela se deu “progressivamente”. Ao longo de 1946, houve uma primeira e incipiente organização, chamada de “antigo” *Hashomer*,²⁶⁶ que estabeleceu pontes importantes entre os jovens sionistas do Rio de Janeiro e de São Paulo. Após a breve interrupção das atividades do primeiro diretório, o *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro efetivamente retomaria suas ações em 1947. Até onde se pode inferir, a partir das atas, não há data exata onde possamos delimitar uma fundação precisa para o movimento no Rio. Os registros apontam que a partir de março de 1946 a juventude sionista-socialista liderada pelos *chaverim* que estiveram em São Paulo, na *moatzá* (conselho) e na cerimônia de inauguração paulistana, se reunia nos templos, nas bibliotecas judaicas e nas reuniões da OSUB. Contudo, suas atividades efetivamente se dariam somente em março de 1947, quando houve uma forte campanha sionista nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo. Assim, o movimento passou a se reunir,

²⁶⁴ A tradução para este discurso, em ídiche, de J. Schneider durante a visita do Ministro das Relações Exteriores do Estado de Israel Moshé Sharef pode ser encontrada em FALBEL, Nachman. **Manasche...**, p. 93.

²⁶⁵ FALBEL, Nachman. **Manasche...**, p. 90.

segundo seus registros, para atividades que giravam em torno de uma estruturação “orgânica” do *Hashomer*. Nesse “segundo momento” da *shomer* no Rio de Janeiro, um grupo muito pequeno de *chaverim* buscou ordenar um “plano de trabalho” (*tochnit havodá*) para a efetivação da *tnuá* no Rio de Janeiro,²⁶⁷ porém, ainda sem uma estrutura institucional, que somente viria em fins de 1947.

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

Saudamos calorosamente a fundação de um departamento de educação na OSUB e o valoroso plano que elaborastes neste setor. Aqui se encontra o fundamento de todo o trabalho sionista no presente e futuro. A verdadeira educação sionista deve começar no jardim de infância e nas escolas primárias [...]. Sobre os sionistas recai, portanto, o peso da gigantesca tarefa [educar a jovem geração judaica] e a isso deve-se dedicar as maiores forças e meios possíveis.²⁶⁸

O plano a que se refere esta carta parece ser o programa criado pelo Departamento de Cultura da OSUB em 1947, onde através de inúmeras atividades pretendiam mobilizar e coordenar os judeus brasileiros a praticar os princípios sionistas. Foi proposta a criação de uma biblioteca científica sionista “para possibilitar que um determinado círculo de

²⁶⁶ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1º de março de 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 12.

²⁶⁷ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 07 de junho de 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 20 (verso)- 21.

²⁶⁸ Boletim informativo “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93.

chaverim possa preparar-se para o trabalho cultural como conferências, prelações etc.”,²⁶⁹ em clara referência ao recém reunido grupo de jovens da *Hashomer Hatzair* carioca. Inclusive, as propostas parecem ter sido feitas por entusiastas da causa “shômrica”, uma vez que o comunicado (ainda que sem assinatura) termine simplesmente com um entusiasmado “*chazak ve’Ematz*”. Além disso, é claro, as propostas deste programa são dirigidas quase integralmente à juventude judaica.²⁷⁰

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

Há dois de fevereiro [de 1947] foi convocada uma reunião de todos os *chaverim* do antigo *Hashomer*, bem como de outros *chaverim* interessados. A *assefá* realizou-se na Biblioteca *Bialik* com a presença de quase trinta, inclusos *chaverim* e *chaverot*. Exposta a finalidade da *assefá*, reorganização do *Hashomer Hatzair*, o chaver Gandelsman informou sobre a *Moshavá*²⁷¹

²⁶⁹ Ver o comunicado do Departamento de Cultura da OSUB no boletim informativo “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93, p.12.

²⁷⁰ São propostas que buscam, além da biblioteca científica, a criação de cursos noturnos de hebraico; tradução e edição de livros publicados em hebraico e ídiche para o português; divulgação de livros em hebraico e ídiche para que a juventude tome conhecimento dos dois idiomas; comemorações literárias de datas tradicionais; criação de lugares de reunião para o debate entre jovens e adultos sobre as questões sionistas etc. Ver o comunicado do Departamento de Cultura da OSUB no boletim informativo “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93, p.12.

²⁷¹ Reunião em fazenda para a preparação da vida no *kibutz*.

de São Paulo e as recomendações da *Moatzá*. Passou à ordem do dia a discussão da forma pela qual seria estruturado o movimento. Manifestaram-se duas tendências: a primeira desejando iniciar imediatamente os trabalhos de *kvutzot* e organização do *ken* (sede); a segunda, alegando o desconhecimento quase completo da ideologia shômrica, achou que não era possível iniciar imediatamente os trabalhos de *kvutzot*, pois não era possível pregar uma doutrina da qual o pregador não tinha certeza. Sendo esta a posição da maioria dos *chaverim* presentes, a primeira hipótese ficou completamente afastada.²⁷²

Após a referida *assefá*, ficou decidida a reorganização do *Hashomer Hatzair* no Rio, seguindo a sugestão do *chaver* Geiger de, a exemplo da *tmuá* chilena, estabelecer os trabalhos sob a forma *kidmá* (progressiva) – onde duas vezes por semana haveria *assefot* (reuniões) no Templo Israelita do Rio de Janeiro, para exposições da ideologia “shômrica”, seminários e uma programação cultural diversificada para o preparo dos dirigentes do *Hashomer*.²⁷³ Iniciados os trabalhos de *kvutzot* (grupos) em diferentes partes do Rio de Janeiro, fundou-se também um *chug menahelim* (curso de direção) uma vez por semana, para habilitar os *chaverim* na “cooptação” de jovens.

As *kvutzot* se iniciaram no Méier: a primeira de *bachurot* (moças) fundada por Henna Wayczberg e a segunda, de *bachurim* (rapazes), por Akiba Schechtman. Iniciado o ano letivo de 1947 no Ginásio Hebreu Brasileiro, mais duas *kvutzot* foram fundadas, a cargo de Jacob Steimberg e Lina Fichman. As *kvutzot* que já existiam no Ginásio Hebreu Brasileiro,

²⁷² Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1º de março de 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 12 e verso.

²⁷³ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1º de março de 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 12 (verso).

composta por *chaverim* mais velhos e fundadas por Moisés Glat e Geiger, foram reorganizadas agora na Organização Juvenil Sionista Unificada do Brasil (OJSUB).²⁷⁴

A seção juvenil da OSUB publicou seu relatório de atividades em “A Voz Sionista”, apresentando um impressionante crescimento entre janeiro de 1946 e julho de 1947, quando a participação juvenil arrecadara, através de rifas, publicações, mensalidades, festas e campanhas financeiras um total de Cr\$ 74.939,00, além de ter mais de 30 jovens em atuação no *Keren Hayessod*.²⁷⁵ O ano em questão também marcou o sucesso de uma enorme campanha da OSM pela venda dos *Shekalim*, que já vinha se desenvolvendo desde 1946.²⁷⁶

[...] No Brasil foi criado, de acordo com as instruções recebidas do Executivo Mundial da Organização Sionista, o Comitê Central do *Shekel*, que ficou constituído da seguinte maneira: com direito a voto: 2 – *Poalei Tzion Hitachdutch*; 1 – Sionista Geral; 1 – *Misrachi*; 1 – Revisionista. Com direito a voto consultivo: 2 da OSUB; 1 – *Hashomer Hatzair*; 1 – *Poalei Tzion* “esquerda”. Ao todo 9 elementos. No Rio de Janeiro será iniciada a campanha do *shekel* do corrente ano com um grande *meeting*, no qual tomarão parte representantes de todos os partidos.²⁷⁷

Os jovens da *Hashomer* faziam, desde seu primeiro diretório, campanha a favor do *shekel*. De acordo com o relato do *chaver* Margulies, após uma reunião na Biblioteca

²⁷⁴ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1º de março de 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 13.

²⁷⁵ Relatório de atividades da OJSUB, ver no boletim informativo “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93, p. 14-15.

²⁷⁶ *Shekalim* é o plural de *shekel*, antiga unidade de peso e valor. O *shekel* foi adotado pelos sionistas como um símbolo da contribuição em prol da causa sionista. Ele seria comprado pelos sionistas e em troca estes teriam o direito de voto na eleição do presidente da OSM. Depois da Independência de Israel, o *shekel* tornou-se a moeda nacional israelense. Boletim informativo “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93, p. 10.

²⁷⁶ Comunicado do Comitê Central do Shekel, assinado por J. M. Karakushanski. Ver: Boletim Informativo “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93, p.10.

²⁷⁷ Comunicado do Comitê Central do Shekel, assinado por J. M. Karakushanski. Ver: Boletim Informativo “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93, p.10.

Bialik, “o Secretário da Comissão do *Shekel*, o *chaver* Samuel, fez um discurso esclarecendo a posição dos judeus, conclamando a aquisição dos *shekalim* para desmascarar a reação que nega aos judeus o ideal sionista”.²⁷⁸

Através das atas referentes as *assefot* (assembléias, reuniões) de abril de 1947, percebe-se ainda uma enorme dependência da *Moatzá* de São Paulo para suas decisões. Havia muita antecipação pelo *Kinus*. Por outro lado, a organização do movimento crescia e ganhava novos membros, ainda que muito jovens para se interar das propostas de organização que se faziam prementes. Houve muita negociação entre os jovens do Rio e de São Paulo, o que conduziu Moysés Glat – na função de *menahel* – à capital paulista. Sua “missão” foi a de esclarecer aos jovens de São Paulo acerca de um programa de unificação da juventude “*shômrica*” em torno de uma federação própria. A *Moatzá* pareceu favorável a unificação de uma Federação Juvenil liderada pelos *chaverim* da *Hashomer Hatzair*. Contudo, o *Hashomer* no Rio não possuía forças nem a autonomia institucional para levar a frente este programa. “Em virtude do esclarecimento prestado pelo *chaver* Glat sobre a situação no Rio”, diz a ata, “onde não havia a possibilidade para a formação de uma federação tanto por interesses da Unificada quanto do *Hashomer Hatzair*, a *Moatzá* decidiu procurar uma fórmula de harmonização dos pontos de vista do Rio e de São Paulo”.²⁷⁹ A “participação ativa no *Kinus* Sionista”, conforme aponta o relatório de atividades da OJSUB, foi importante para os jovens da *Hashomer Hatzair*, mas eles não se sentiram satisfeitos, diante da questão do voto da *Hashomer* ter sido estabelecido como consultivo. Isso aponta para o projeto de uma possível ruptura com a Unificada, o que acabou não acontecendo. A solução imediata para a questão

²⁷⁸ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 10 de março de 1946. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361., p. 4.

²⁷⁹ “*Assefá* da *Hanagá Hamcomit*”, Rio de Janeiro, 16 de abril de 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361, p. 14 verso.

da autonomia ficou a cargo de uma mensalidade que seria cobrada dos *bogrim* – os “mais velhos” do movimento juvenil.²⁸⁰

A realização do 1º *Kinus Artzi* (“Congresso Territorial”) Sionista se deu em fins de abril e início de maio de 1947. O boletim mensal “A Voz Sionista” foi o órgão informativo criado a partir deste *Kinus*, há muito aguardado, principalmente, pela incipiente juventude “shômrica” carioca.²⁸¹ A preocupação com a construção de uma imagem pública positiva para o movimento sionista, já na liderança comunitária, foi uma das principais justificativas dadas pelo editor do boletim.²⁸²

Na ata datada de 07 de junho de 1947, há menção a uma *kvutzá* no Méier, cuja demolição do prédio onde funcionava o Centro *Chaim Weizman*, impossibilitou a realização das *assefot* (assembléias), o que demonstra que o movimento já vinha ganhando terreno, e em muitos bairros cariocas já vinham conjurando suas *kvutzot*. As reuniões dos *chaverim* do Méier passaram a ser realizadas no Colégio *Bialik*, através de pedido feito oficialmente pelo *Hashomer Hatzair* à Comissão de pais e diretoria da escola.²⁸³

A simbologia para os *shomrim* compunha um elemento importantíssimo no seu cotidiano. O *semel* (hebraico: "símbolo") do *Hashomer Hatzair* é composto pelos seguintes itens: a estrela (ou escudo) de David (do hebraico *Magen David*), representando o judaísmo do movimento; a flor-de-lis, representando o lado do escotismo; uma parreira – planta

²⁸⁰ Idem.

²⁸¹ *Kinus*: foi designado o chaver Glat para ir a São Paulo. O mesmo deverá informar a *Moatzá*, sobre o trabalho aqui realizado, afim de que [sic] a juventude fosse para o *kinus* unida em torno de um só programa. E obter da *Moatzá* instruções sobre as condições em que poderíamos participar do *kinus*, dada a relutância da OSUB em conceder a juventude o número de delegados que ela solicitava, bem como o direito ao voto. “*Assefá da Hanagá Hamcomit*”, Rio de Janeiro, 08 de abril de 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361, p. 14 (e verso).

²⁸² No momento presente, uma publicação desta natureza é de vital importância porque há uma necessidade de alertar a opinião pública judaica e de esclarecê-la sobre tudo que acontece em nosso movimento emancipador, a fim de evitar julgamentos prematuros, atos ou atitudes e impedimentos que sejam dadas interpretações errôneas a determinados acontecimentos que podem desviar os nossos passos para caminhos que nos levariam em direção oposta ao interesse coletivo. Ver: Nota do Editor, “A Voz Sionista”, em 14 de set. 1947. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 93, p. 1.

apresentada no lado direito do *semel* –, simbolizando o sionismo; a oliveira – ao lado esquerdo do *semel* –, representando o pacifismo do *Hashomer Hatzair*; a inscrição *Chazak Ve'Ematz* (do hebraico: "Força e Bravura"), lema e “grito de guerra” dos jovens do *Hashomer Hatzair*, que tem origem na Torá; um cordão branco num laço característico na gola da suas camisetas azuis, representando a união de todos os elementos do *semel*. Este laço é característico do *shomer*, pois deixa a extremidade esquerda do cordão mais longa que a da direita, simbolizando a opção pela esquerda política. Algumas vezes se encontra um fundo vermelho em seu símbolo máximo. Apesar de poucas vezes apresentado deste modo, o *semel* possuiria um fundo vermelho, representando o socialismo. Algumas vezes o fundo vermelho era substituído por uma fita vermelha, tendo a mesma simbologia.

O escotismo passou a figurar em lugar de destaque nas atas de finais de 1947. Isso se dá de forma a valorizar as experiências de seus precursores europeus, como visto no segundo capítulo, os quais, através do contato com a natureza, das atividades recreativas, do trabalho com a terra, bem como com as atividades culturais, poderia haver um efetivo controle sobre a “evolução política” de seus membros, isto é o trabalho pedagógico e ideológico.²⁸⁴

Também passa a figurar em destaque nestas atas os nomes daqueles que ficariam encarregados das seções internas do movimento; assim como surge a necessidade de se instalar em um local fixo, devido às proporções que o movimento vinha tomando. Suas atividades passaram, pois, a se dar no Colégio Hebreu-Brasileiro, na Tijuca:

[...] O *chaver* Akiba ficou encarregado do curso de escotismo. O *chaver* Glat ficou encarregado de fornecer aos *menahelim* material para *sichot* e indicar a

²⁸³ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 07 de junho de 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361, p. 20 (verso)- 21.

²⁸⁴ Este termo aparece em várias atas. Era uma espécie de indicador do momento intelectual no qual se encontra um ou outro *chanich*, o que denota que nem todos poderiam exercer papéis de liderança e/ou presença em debates políticos dentro ou fora do movimento sem uma determinada “bagagem” intelectual.

maneira de ministrá-las. [...] Felberg para a parte cultural. [...] Lida a carta com instruções sobre a atuação do *chaver* Schultz no Executivo da Organização Sionista Unificada do Brasil (O.S.U.B.). [...] O *chaver* Jacob Felberg deverá aprontar o relatório sobre a primeira *assefá-o-ken*; o *chaver* Geiger sobre o *tiul* de *Lag Baomer*; e o *chaver* Glat sobre sua viagem a São Paulo.²⁸⁵

Aqui, novamente, a simbologia se faz presente. *Lag Baomer*, assim como *Shavuot* (festa judaica), *Bicurim* (festa das premissas, em comemoração a entrega da primeira colheita ao Templo de Jerusalém) *Chanucá*, *Pessach* e outras festas são parte importante da vida destes jovens dentro do movimento. Enquanto movimento sionista, ele atuava de maneira engajada dentro da comunidade. Contudo, enquanto movimento judaico ele tinha a clara intenção de manter atados os laços da juventude para com sua cultura judaica. Mesmo sendo um movimento humanista e materialista, as festas judaicas eram celebradas como forma de manter viva a linguagem particular do judaísmo. Esse aspecto é fundamental dentro das estratégias de construção identitária que o movimento sionista capitaneou para a comunidade judaica na década de 1940. A simbologia “shômrica” se expressava através das festas “folclóricas” judaicas, mormente as de caráter agrícola, que ganhavam nova expressividade através da perspectiva “chalutziana” dos *shomrim*, fazendo parte de um esforço de inserção da juventude nas tradições culturais judaicas.

A juventude judaica carioca na década de 1940 era, em sua imensa maioria, composta por filhos de imigrantes nascidos e criados no Rio de Janeiro. Por terem sido

²⁸⁵ O *tiul* (passeio) em comemoração a *Lag Baomer*, festa agrícola judaica que se realiza trinta e três dias após a *Pessach* (páscoa judaica) foi filmado e exibido para uma *assefá* aberta aos pais dos *chanichim*. Estas atividades eram realizadas sempre que o movimento precisava angariar fundos para suas campanhas. Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 07 de junho de 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361, p. 20 (verso)- 21. Sobre a exibição do filme e a campanha *Keren Hashomer Hatzair*, ver: Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 22 de ago. 1947. Assinada por Jorge Gandelsman. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361, p. 24 (verso) - 25.

educados no Rio, a juventude criou laços fortes com a “brasilidade” que vigia à época, mantendo-se um pouco afastados das tradições judaicas. Relacionavam-se com o judaísmo apenas em casa, ou durante alguma festividade como o *Yom Kippur* (dia do Perdão), a *Pessach* (Páscoa) ou *Rosh Hashaná* (ano novo), por exemplo. A observação destas festividades através da simbologia da *Hashomer Hatzair* – memória, portanto, que captura no presente alguns elementos do passado como forma de articular uma identidade – é interessante, pois destaca uma das principais características do movimento sionista carioca na década de 1940. Por um lado, ele militava em prol da união em torno da cultura judaica, investindo alto numa re-aproximação da juventude das tradições judaicas. Por outro lado, militava nas campanhas sionistas em prol do Estado Judeu, fazendo com que a identidade judaica passasse, necessariamente, pela defesa de um ideal nacional judaico. Ou seja, houve um esforço de intensificação da idéia na qual ser judeu era ser sionista, auxiliar nas campanhas do K.K.L., as do K.H. etc. A juventude judaica na década de 1940 passou a se identificar com esta imagem.

Assim, a primeira *assefá-o-ken* (reunião na sede) foi estabelecida no Colégio Hebreu-Brasileiro. Na realidade, esta “sede” era mais uma base de operações, pois servia de abrigo para as atividades culturais, ideológicas, às reuniões e para as atividades físicas oficiais do movimento, que se davam nas manhãs de sábado, no pátio deste colégio. Também se percebe que o movimento abriu decisivamente suas portas às crianças mais novas, pois, uma vez estabelecidos num colégio ficava muito mais fácil angariar pessoal para seus quadros. Quanto a isso se tem que foi

[...] estudada a possibilidade de formação de *Gdud de Benei Aiar*²⁸⁶ [...] de formar uma *kvutzá* na classe de admissão do Hebreu-Brasileiro. [...] É analisada a participação dos *benei aiar* na *Moshavá*. As informações e esclarecimentos a serem dados aos pais dos *chanichim*. É designada uma

hanalá responsável pela preparação da *Moshavá*, constituída pelos *chaverim*: Turnovsky, Glat, Áurea, Henna e Ruth. O *chaver* Glat informa sobre a venda de rifas para financiar a *Moshavá*. Sábado serão distribuídos os endereços dos *chanichim* a serem visitados. O *chaver* Geiger controlará as visitas [...] a venda de rifas será controlada pelo *chaver* Glat [...].²⁸⁷

A partir de 1948 há um aumento significativo nas atividades culturais e políticas exercidas dentro do movimento juvenil. Se nas atas datadas de 1946 e 1947 as atividades giravam em torno de 4 ou 5 tópicos voltados a temas organizacionais (e /ou administrativos dos grupos), em 1948 se encontram atas girando em torno de 14 ou 15 tópicos dos mais variados níveis, desde os sempre presentes temas de organização interna, passando pelas publicações, cursos de psicologia e encontros com membros do partido *Poalei Tzion Linque*.²⁸⁸

A primeira *ken* (fora os encontros da base no Colégio Hebreu-Brasileiro) oficial foi inaugurada em 1948. De acordo com atas datadas entre 24 e 29 março do mesmo ano, o *chaver* Leão conseguiu a locação para a primeira sede oficial do *Hashomer Hatzair*, que se encontrava na Rua Carlos Vasconcelos, na Tijuca.

Outro ponto que chamou nossa atenção foi o fato de que a proposta mais enfatizada ideologicamente no movimento não se apresentara até o momento nas atas: a *alyiah*. A imigração para a região da Palestina ainda não era um tema nas atas nestes dois anos da atuação *shomer* no Rio. Porém, o quadro se inverte a partir de 14 de maio de 1948. Com a declaração de independência do Estado de Israel, o movimento passou a se fechar em torno da idéia da *alyiah*, e o número de membros cresceu vertiginosamente. Isso equivaleria a dizer que, a partir deste momento, a *tnuá* fechou o “modelo” daquilo que representaria algo

²⁸⁶ “Grupo de filhos do bosque” seria uma tradução literal, refere-se aos alunos mais novos.

²⁸⁷ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 19 de abril de 1947 e 03 de maio de 1947. Assinadas, ambas, por Jorge Gandelsman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361, p. 15-16 (Verso).

²⁸⁸ “Trabalhadores de Sion de Esquerda” – Partido político pró-Israel de tendência socialista.

maior para os jovens ali presentes, porém, fazer-se-ia sentir nas décadas de 1950 a 70 de forma inédita. Não que a imigração para o *kibutz* não figurasse em suas propostas. Mas, por outro lado, talvez a juventude não tivesse ainda, além das suas propostas ideológicas – herdadas do movimento europeu –, muita clareza acerca do por quê imigrar: como dito, eles faziam parte de uma juventude que se identificava com o Brasil, não se viam diante de perseguições de nenhum tipo, ao contrário, se identificavam com o Brasil e sua história. Eram todos filhos de imigrantes, nascidos, criados e educados em solo brasileiro. Sua aproximação da cultura sionista se deu devido ao esforço na construção de bases identitárias que se definiam (mormente como parte dos discursos sionistas de unificação em torno de um ideal) para uma muito plural comunidade judaica no Rio de Janeiro. Ao contrário dos precursores europeus da *Hashomer Hatzair*, que buscaram, fora da Europa, um lugar para realizar seus ideais, os jovens *shomrim* cariocas da primeira geração da *Hashomer* somente passaram a se preocupar com a *alyiah* depois da Independência do Estado de Israel. Isso se deu graças ao clima de otimismo dentro do sionismo mundial após a Independência.

[...] Akiba e Felberg irão ao local (Queimados) e Geiger falará antes com o irmão do proprietário. O programa será elaborado na segunda-feira em detalhes pela *Haganá*. Far-se-á o exame de *bogrim* e *bogrim tzerim*. Programa: *Tzofiut*, *Kibutz Artzi* e formação do *Hashomer Hatzair*. [...] Jan apresenta o relatório da visita que fez com Leão a fazenda do sr. Podcameni em Paraíba do Sul. O local satisfaz a todos os requisitos da *Moshavá*. A *hanalá* da *moshavá* já iniciou os trabalhos técnicos e levantamento financeiro. Os *madrichim* devem trazer na próxima semana uma relação dos *chanichim* que pretendem ir. Os *menachelim* devem começar a visitar os pais dos *chanichim*.²⁸⁹

²⁸⁹ Livro de atas de reuniões do *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 19 de maio de 1948. Assinada por Akiba Schechtman. Ver: livro de atas *Hanagá Hamcomit*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361, p. 40.

De fato, o movimento juvenil se multiplicou, e em questão de alguns anos já possuía mais duas sedes fixas no Rio de Janeiro: uma em Madureira e outra no Flamengo. Esse crescimento pode ser associado ao clima de otimismo voltado ao sionismo pós-Independência. Mas, por outro lado, também está irremediavelmente atrelado à relação contínua da *tnuá* com a comunidade judaica carioca. Comemorações religiosas, rifas, doações em prol do K.K.L., *Caf Tamuz*,²⁹⁰ dentre outras. Muitas formas diferentes de interação entre o movimento juvenil e a comunidade se deram, e geraram alguns saldos positivos.

Uma das atividades que mais se destacava era o “Dia dos Pais”. Neste dia, havia todo um cuidado com a programação e com as relações entre os pais e os seus filhos *shomrim*. A intenção era amenizar um pouco o “clima tenso” entre pais e filhos, uma vez que a proposta “shômrica” era a de romper com o “tradicionalismo do *shtetl*” vindo na bagagem cultural com os imigrantes europeus, e se rebelar contra o “conformismo” e a assimilação. Ora, o impacto simbólico desta “rebelião” significava, para muitos dos responsáveis, uma revolta contra eles, isto é, dos filhos contra os seus pais e seus projetos de vida na diáspora, ainda que muitos pais fossem simpáticos ao sionismo-socialista.

Além deste ponto, há que se considerar a questão da “auto-educação”, que alicerçava firmemente a atitude dos cada vez mais jovens militantes, e desagradava profundamente a alguns de seus pais. As atividades com os “pais” seriam uma forma de aproximar os “adultos” que não fossem simpáticos ao movimento dos ideais defendidos por essa juventude, e, talvez, até encorajar uma *alyiah* em família.

Se o trabalho ideológico em prol da *alyiah* se iniciava em 1948, isso se dava, também, devido ao enorme investimento que o *Keren Hayessod* (K.H.) realizava para a imigração de jovens. Em 31 de março de 1948, o “A Voz Sionista” publicava o informe do K. H. dizendo que estaria, no decurso do ano de 5708 (1948 d.C.) coletando fundos, através de

²⁹⁰ Comemoração do Aniversário do falecimento de Theodor Herzl.

contribuições suplementares, destinados à realização do plano de imigração de jovens. No ano anterior, ainda segundo o informe, a obra de imigração teria englobado 2.894 crianças e jovens, bem como teria financiado a conclusão do curso de *madrichim*, no Instituto *Machon*,²⁹¹ de 2.633 jovens, através de 184 localidades – 102 *kibutzim*, 20 colônias de acionistas e 62 institutos –, mobilizando, somente no ano de 1947, 320.000 libras postas ao dispor do K. H., do mais de um milhão de libras disponibilizadas pelo Bureau da *Alyiah* de Jovens.²⁹²

Em março de 1948, o vice-secretário-geral do Comitê Central do *Shekel*, para o ano foi eleito em uma “reunião plenária de diversos partidos sionistas” – realizada dia 24 de março de 1948, na sede da OSUB. Este seria um representante do *Hashomer Hatzair*.²⁹³ Não se analisará o período posterior a Independência de Israel, por uma simples razão: fugiríamos ao propósito deste estudo de caso. Sua função nesta dissertação é a de ilustrar um quadro que teria mais a ver com sua discussão central – a questão do anti-semitismo no Rio de Janeiro –, do que contar uma história do *Hashomer Hatzair* na capital fluminense.

Tomou-se este estudo de caso tão somente como ilustração empírica do argumento aqui defendido. É claro que esta movimentação juvenil só pôde assumir um caráter central na década de 1940, a partir da base construída pelas estratégias que o movimento sionista construiu através de uma opinião pública favorável à idéia nacional judaica no Brasil durante os anos 1940. Ainda que esta imagem pró-sionista não fosse uniforme e unânime,²⁹⁴

²⁹¹ Curso organizado pela Associação Judaica (A. J.) para a formação de jovens treinadores (*madrichim*). O curso consta de 2 períodos. O primeiro, de 6 meses, inclui aulas teóricas e práticas sobre a organização de movimentos juvenis, além da especialização para instrutores de jovens sionistas. O segundo, também de 6 meses, seria um “estágio” num *kibutz*. Ali, o futuro *madrich* – que poderia escolher o *kibutz* de sua preferência – viveria e trabalharia ao longo de seis meses, a fim de ter um contato real com a vida em *Eretz* Israel.

²⁹² Ver: Nota do Editor, “A Voz Sionista”, em 31 de mar. 1948. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 99, p. 15.

²⁹³ Nota do Editor, “A Voz Sionista”, em 16 de maio 1948. Coleção Samuel Malamud, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Folhetos e Boletins” 100, p. 23.

²⁹⁴ Em 26 de agosto de 1948, foi publicada uma nota na Revista “Aonde Vamos?” intitulada: “Crise entre a ‘Unificada’ e o Clube Chaim Weizmann”. Nesta nota, assinada pelo corpo editorial da revista e informava uma enorme briga que teria acontecido em 17 de agosto na Assembléia Geral do Clube Chaim Weizmann do Rio de Janeiro. A “Aonde Vamos?”, mostrou-se enormemente descontente e criticou severamente a posição da

ela foi bem sucedida em muitos aspectos teve enorme influência sobre os jovens judeus, principalmente após a Independência de Israel.

Assim, procurou-se em fontes da própria comunidade judaica na década de 1940 elementos que justificassem a atuação e fundação de centros sionistas no Rio de Janeiro à época. Contudo, as razões que levaram a mobilização das organizações sionistas no Rio, tal como o *Hashomer Hatzair*, ao contrário de parte da trajetória do sionismo como se conheceu na Europa, não foi reflexo do “ferrenho anti-semitismo” que supostamente constituiria a sociedade carioca. Elas faziam parte de estratégias de inserção social que por um lado buscavam canalizar o diálogo entre o *Yishuv* e as autoridades brasileiras e por outro centralizar a comunidade em torno de um ideal político, que vinha da Europa, mas que clamava pela união dos judeus dispersos pelo mundo.

A fundação do movimento juvenil *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro, em 1946, pode ilustrar um aspecto das relações entre a sociedade brasileira e a comunidade judaica. Este exemplo dá margem para inferir que se a sociedade brasileira durante a Era Vargas (mesmo antes ou depois) fosse eminentemente anti-semita, a partir da análise de documentos que circulavam em alguns dos principais meios políticos no país, ou melhor, na, então, Capital Federal, a construção destas expectativas seria uma ilusão, pois, assim como em vários países da Europa, judeus não poderiam ser funcionários públicos e encontrariam inúmeros empecilhos (tornando quase impossível) para o seu ingresso no ensino superior. Como o caso do *Hashomer Hatzair* ilustra, foi necessário um esforço político dentro do movimento, e não uma proibição externa, para que os jovens não ingressassem nas universidades, o que reflete uma sociedade bastante aberta ao ingresso de jovens de quaisquer descendências no meio universitário brasileiro.

Unificada Sionista (OSUB) e seu secretário geral, Samuel Malamud, pelas divergências que se estabeleciam ntre a “Unificada” e o Clube Chaim Weizmann. Ver: Revista “Aonde Vamos?”, 26 de agosto de 1948.

As teses que afirmam o anti-semitismo nas esferas do poder público brasileiro apontam para determinados posicionamentos oficiais que certamente existiram. A importância destes estudos historiográficos é enorme. Porém, há uma grande distância entre aquilo que os registros policiais ou as circulares do “Itamaraty” afirmavam e o que a sociedade experienciava em seu cotidiano. Por exemplo, os registros da Divisão de Polícia Política e Social (DPS) – que contém, basicamente, as respostas do DPS/DOPS/DGIE sobre informações solicitadas por órgãos da comunidade de informações, que correspondem a levantamentos de dados relativos a pessoas físicas, movimentos e organizações políticas – sobre o *Hashomer Hatzair*, ou ainda sobre a Organização Sionista Unificada do Brasil (OSUB, entidade que congregava todas as movimentações sionistas no Brasil),²⁹⁵ são produtos de investigações que primavam pela “segurança” pública e pela manutenção da “ordem”, e nem sempre buscavam refletir a “realidade dos fatos”, ou deixar transparecer o anti-semitismo “latente” na mentalidade dos brasileiros.²⁹⁶ Sua intenção era manter a impressão para os órgãos de vigilância política de que tudo estava sob controle. As próprias atas de reuniões do movimento juvenil *Hashomer Hatzair*, desde as suas primeiras reuniões no Rio de Janeiro (1946) até o ano de 1952, quando foram apreendidas pela DPS,²⁹⁷ não guardam – em suas mais de 150 laudas – nenhuma menção a qualquer perseguição, restrições ou anti-semitismo que pudesse dirigir seu entusiasmo à causa sionista e/ou socialista.

No que tange às considerações iniciais, acerca de quando o tema do anti-semitismo no Brasil tornou-se uma questão para os historiadores e cientistas sociais, através de pesquisas em arquivos de membros da comunidade judaica pode-se perceber que somente na década de 1990 esse assunto ganha notoriedade e divulgação através dos veículos midiáticos da comunidade judaica. A entrada deste assunto em manuais e livros didáticos

²⁹⁵ Estes registros estão localizados no Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.

²⁹⁶ Cf. TUCCI CARNEIRO, *Anti-semitismo na Era Vargas...*, p. 48 et seq.

²⁹⁷ As atas encontram-se no Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, com cópias registradas na atual sede do movimento Hashomer Hatzair e sob minha responsabilidade.

parece ter disseminado, e em larga medida naturalizado, essa discussão, aparentemente encerrando o caso e construindo uma forte memória para as gerações que não viveram os anos da Era Vargas, mas que conheceram-na através destas representações. Os próximos capítulos tratarão desta discussão, que encerram a presente dissertação.

CAPÍTULO IV

4. 1. Vicária redenção: a escrita da História como viés redentor

Quando, no silêncio da abjeção, nenhum som pode ser ouvido, salvo aqueles das correntes dos escravos e da voz do delator [...] o historiador aparece, encarregado da vingança das nações [...].²⁹⁸

Antes de dar seqüência à análise da historiografia sobre o anti-semitismo no Brasil, no quinto e último capítulo desta dissertação, faz-se necessário analisar aquilo que se entende como o cerne teórico que baliza a produção desta historiografia. Assim, pretende-se criticar alguns dos tácitos pressupostos acionados por esta perspectiva historiográfica, bem como relacionar a mesma a uma discussão fundamental que trata das relações entre a memória e a escrita da História.

O primeiro capítulo desta dissertação apresentou um aspecto fundamental acerca da Modernidade que reaparece aqui: a inaudita ascensão da razão crítica no Oitocentos. O processo crítico levado à frente pelos europeus esclarecidos ao longo dos séculos XVIII e XIX conduziu a uma série de crises políticas e sociais, funcionando como a base que legitimava as mobilizações européias hodiernas, como os Estados modernos e, para fins desta análise, o sionismo político. Esse é precisamente o período no qual a *intelligentsia* européia vinculou-se ao futuro, como forma de garantir aos filósofos e críticos esclarecidos, no seu

²⁹⁸ CHATEAUBRIAND (em 1809) apud BANN, Stephen. *A história e suas irmãs: direito, teologia e medicina*. In: _____. **As invenções da História**: ensaios sobre a representação do passado. São Paulo: Editora Unesp, 1994, p. 27.

“presente”, a emancipação necessária para seus juízos contemporâneos.²⁹⁹ Como já foi visto, eles acreditavam que somente pelo exercício da crítica encontrar-se-ia a verdade. A filosofia da história, inaugurada ainda no Setecentos, foi uma produção que estabeleceu a verdade como meta que só se poderia alcançar no futuro, e somente a partir da crítica e do juízo racionais. Assim, seus teóricos eximiram o presente – pois toda crítica para eles seria necessariamente moral e, portanto, imparcial e apolítica, estando desvinculada de interesses particulares – de toda e qualquer responsabilidade pelos adventos, crises sociais, guerras religiosas e toda sorte de desordens de seu tempo, pois através da “observação” do processo histórico, poderiam, em primeiro lugar, delegar responsabilidades ao passado – pois o presente seria uma conseqüência lógica do passado –, e simultaneamente esperar por um futuro melhor, graças à idéia de progresso que passou a fazer parte do pensamento europeu desde Kant, considerado o precursor da filosofia da história.³⁰⁰

Desde então, a história, inicialmente através dos filósofos da história e posteriormente através de seus herdeiros, os historiadores profissionais, passou a ser identificada e concebida como “o processo” de contínuo e sempre crescente aperfeiçoamento da humanidade.

Do ponto de vista da terminologia, o “*profectus*” espiritual foi substituído por um “*progressus*” mundano. O objetivo de uma perfeição possível, que antes só podia ser alcançado no além, foi posto a serviço de um

²⁹⁹ Ver: KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. UERJ, 1999.

³⁰⁰ A idéia de progresso, tal como conhecida a partir de Kant, estava voltada para a transformação ativa deste mundo em crise, e não do além, resultado de uma tradução secularizada da expectativa cristã do retorno de seu messias. Além do mais, tornou-se uma lei a defesa da idéia de que seria impensável a estagnação das “coisas como estão”, um regresso a condições passadas ou ainda que o passado fosse visto como melhor do que o que o futuro guardava. Isso seria, para Kant, ilógico. “Todo o esforço de Kant como filósofo da história esteve voltado para ordenar as objeções da experiência contra isso, de forma a confirmar a expectativa do progresso. [...] Kant, que criou a expressão ‘progresso’, aponta a mudança de que se trata aqui. Uma predição que espere fundamentalmente o mesmo não é para ele um prognóstico. Pois contradiz sua expectativa de que o futuro seria melhor porque deve ser melhor”. Ver: KOSELLECK, , Reinhart. “*Espaço de experiência*” e *horizonte de expectativa*”: duas categorias históricas. In: _____. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006, p. 318. Ver também: KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

melhoramento da existência terrena, que permitiu que a doutrina dos últimos fins fosse ultrapassada, assumindo-se o risco de um futuro aberto. [...] O progresso reunia, pois, experiências e expectativas afetadas por um coeficiente de variação temporal. Um grupo, um país, uma classe social tinham consciência de estar à frente dos outros, ou então procuravam alcançar os outros ou ultrapassá-los. Aqueles dotados de uma superioridade técnica olhavam de cima para baixo o grau de desenvolvimento dos outros povos, e quem possuísse um nível superior de civilização julgava-se no direito de dirigir esses povos. Na hierarquia dos estamentos via-se uma classificação estática, que o impulso das classes progressistas deveria ultrapassar.³⁰¹

O “espaço de experiência” moderno traduziu o “horizonte de expectativas” escatológico cristão para uma versão progressista que lhe permitiria lidar com seu passado,³⁰² compreendendo seu presente como algo transitório, uma “brecha” ou “lacuna” entre o que foi e o que está por vir. Isto é, o presente seria algo como um vazio situado entre a “crise” que seus antecessores lhes legaram e a “esperança” no futuro, o tempo da redenção. É por isso que

³⁰¹ KOSELLECK, Reinhart. “*Espaço de experiência*” e “*horizonte de expectativa*”..., p. 316-317.

³⁰² As categorias “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas” são analisadas e teorizadas por historiadores alemães como Reinhart Koselleck e Hans-Robert Jauss. Por “experiência”, Koselleck entende “o passado atual” (ou “passado-presente”), ou seja, como uma determinada sociedade se relaciona com seu passado a partir de seu presente. A experiência encontra sua morada num “espaço” no qual eventos passados foram e são lembrados, estando, portanto, presentes de alguma forma. É da fusão entre a elaboração racional e as formas inconscientes de comportamento que se pode mapear o campo de “experiência”, transmitida através de gerações e instituições. Já a categoria de “expectativa”, que reside também no presente, pois “futuro-presente”, volta-se para o que ainda não é, para aquilo que se deseja, ou aquilo que se prevê, ou supõe-se a previsão. “Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem” (p. 310). Essas categorias de análise não ilustram, contudo, momentos “fixos”. Elas não demarcam pontos estanques no tempo histórico. “Experiências e expectativas são categorias que permitem, pois, rastrear determinadas formas das sociedades se relacionarem com seus tempos históricos. As experiências se modificam, se superpõem, se impregnam umas das outras e com isso novas esperanças ou decepções podem retroagir ou desabrochar”. Não se trata também de categorias opostas, mas de formas desiguais de ser, e é precisamente das tensões entre uma e outra que a modernidade se estruturou e consolidou sua relação com o tempo histórico. Ver: KOSELLECK, “*Espaço de experiência*” e “*horizonte de expectativa*”..., p. 305-327. “Horizonte de expectativa” (Erwartungshorizont) provém da fenomenologia de Edmund Husserl e da hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. Nesta perspectiva, o “horizonte” é, basicamente, o modo como se situa e apreende o mundo; o horizonte de expectativas é, portanto, uma característica fundamental de todas as situações interpretativas. Quando se interpreta, possui-se já um conjunto de crenças, de princípios assimilados e idéias aprendidas que limitam a suposta liberdade total do ato interpretativo. Em outras palavras, há memórias envolvidas no próprio ato de compreender, por exemplo, uma determinada situação histórica. O “horizonte de expectativas” atua, dentre outras, como a nossa “memória histórica” feita de todas as aquisições culturais a partir das quais nos constituímos e a partir das quais buscamos a compreensão do e no presente a partir do passado. Ver: JAUSS, Hans-Robert. **A história da literatura como provocação à teoria literária**. São Paulo: Ática, 1994.

a Modernidade na Alemanha foi conhecida como “*Neuzeit*”, isto é, como sinal de um “novo tempo” (*neue Zeit*).

Hannah Arendt identificou este “novo tempo” como o período em que os homens europeus se instalaram numa espécie de “lacuna” entre o passado e o futuro.³⁰³ Lembrando a parábola de Franz Kafka em “Ele” (“*He*”), Arendt utiliza sua imagem, a de um homem (“Ele”) vivendo sob a experiência de lutas simultâneas contra seus inimigos: “um acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente”.³⁰⁴ Assim, a experiência de lutas, ou o “campo de batalhas no qual se digladiam as forças do passado e do futuro”,³⁰⁵ é o cenário da modernidade onde “Ele” (o homem moderno de Kafka) se encontraria. A filósofa alemã analisa a parábola de Kafka de maneira brilhante. Nela, encontrou elementos que permitiram-na mapear a relação do homem moderno com o passado e o futuro – “a onda do futuro”. Entendendo como “forças” antagônicas e inimigas num combate, no ponto de vista do homem de Kafka, segundo Arendt,

que vive sempre no intervalo entre o passado e o futuro, o tempo não é um contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão; é partido ao meio, no ponto onde “ele” está; e a posição “dele” não é o presente, na sua aceção usual, mas, antes, uma lacuna no tempo, cuja existência é conservadora graças à “sua” luta constante, à “sua” tomada de posição contra o passado e o futuro. Apenas porque o homem se insere no tempo, e apenas na medida em que defende seu território, o fluxo indiferente do tempo parte-se em passado, presente e futuro; é essa inserção – o princípio de um princípio, para colocá-lo em termos agostinianos – que cinde o contínuo temporal em forças que, então, por se focalizarem sobre a partícula ou corpo que lhes dá direção,

³⁰³ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

³⁰⁴ A parábola de Kafka é a seguinte: “Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite –, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si”. KAFKA apud ARENDT, **Entre o passado e o futuro...**, p. 33.

³⁰⁵ Idem, p. 36.

começam a lutar entre si e a agir sobre o homem da maneira que Kafka descreve.³⁰⁶

Obviamente Hannah Arendt não faz uma apologia da perspectiva retilínea do tempo, como bem explicitou em seu ensaio.³⁰⁷ O ponto importante para nossa atual discussão reside precisamente na identificação desta forma idealizada pelo homem moderno de um tempo linear e retilíneo, magistralmente representada na parábola de Kafka. Foi pautada sobre essa noção de tempo que a filosofia da história e sua herdeira, a História como ciência, no século XIX, emergiram.

O processo de secularização pelo qual a Europa passou foi uma das conseqüências desta filosofia da história, crítica e racional. *Mutatis mutandis*, o reverso desta medalha também é verdadeiro, pois a base do pensamento na filosofia da história pode ser lida como uma tradução laica e secular da escatologia cristã outrora hegemônica. Portanto, assevera Koselleck,

[...] os elementos do juízo divino e do juízo final também passam a ser aplicados, consciente e deliberadamente, à própria história, sobretudo no momento em que a crise se agrava. Desta forma, o fermento da crítica muda o curso dos eventos políticos. A justiça subjetiva, voltada rigorosamente para si mesma, não conta mais com grandezas dadas, mas transforma tudo o que está dado historicamente (e a própria história) em um processo, cujo desenlace, é claro, permanece em aberto, uma vez que as categorias do juízo privado não podem alcançar os acontecimentos que ajudaram a provocar. Finalmente, para ainda assim alcançá-los, transforma-se o próprio plano divino de salvação, até então insondável: ele também é esclarecido, torna-se o planejamento do futuro, feito por uma nova elite moralmente justa e conforme a razão. [...] Para fazer valer seus direitos, a crítica do século XVIII teve de se tornar utópica.³⁰⁸

³⁰⁶ KAFKA apud ARENDT, **Entre o passado e o futuro...**, p. 37.

³⁰⁷ Idem, p. 37-38.

Se se quiser pensar a disciplina histórica oitocentista como herdeira das filosofias da história, há de se levar em consideração não apenas as rupturas com as quais esta disciplina procurou garantir sua legitimidade diante da comunidade científica européia, como também algumas continuidades importantes. A evasão pela utopia é uma delas. Contudo, para fins de nossa análise, é importante ter em mente que a determinação de um campo científico profissional para a História estabeleceu a derrota dos modelos de representação do passado anteriores. Isso se deu, pois a autoridade dos historiadores passou a ser supervisionada por meio de seus pares. Assim sendo, as sociedades modernas passaram a depositar na História suas crenças identitárias e a constituição e escrita de sua experiência temporal. A disciplina histórica tornou-se, pois, a única instituição a partir da qual poder-se-ia produzir sentido para o presente, narrando o passado. Novamente, o caso dos judeus fazia-se *sui generis*.

Seguindo a trilha aberta no primeiro capítulo, percebe-se que os judeus europeus ao longo dos séculos XVIII e XIX foram aos poucos se modernizando, adequando-se ao “novo tempo” imposto pela Modernidade. Além da questão nacional, um outro dilema diante da Modernidade foi precisamente a confecção de uma “história”, para os judeus, um povo sem nação. O conceito de “história” a que se refere aqui é profundamente moderno. Até meados do século XVIII, o conceito de “história” possuía duas formas na tradição de língua alemã: *Historie* e *Geschichte*. Segundo Koselleck,

o conceito surge depois de dois grandes processos que terminam convergindo para revelar um campo de experiências que não poderia ter sido formulado anteriormente. O primeiro dos processos consiste na formação do coletivo singular que aglutina em um conceito comum o somatório das histórias individuais. O segundo, na fusão de “história” (*Geschichte*) como conexão de acontecimentos e de “História” (*Historie*) no sentido de indagação histórica, ciência ou relato da história.³⁰⁹

³⁰⁸ KOSELLECK, *Crítica e crise...*, p. 16.

³⁰⁹ KOSELLECK, Reinhart. *historia/ Historia*. Madrid: Minima Trotta, 2004, p. 27. A diferença e posterior convergência a partir do século XVIII entre *Historie* e *Geschichte* são também trabalhadas por Koselleck no

Se até então seria impensável o emprego do termo “história” sem a sua imediata associação a algum “sujeito” particular, por exemplo, um famoso Papa, um César, Carlos Magno, a França etc., a partir deste momento, houve o que Koselleck chamou de uma guinada (ou “giro”), conduzida pelas respostas que os filósofos do Esclarecimento produziram para suas questões acerca da modernidade. Parte destas respostas consistia na utilização do termo “história” como “tópico ou nova expressão da moda”, à qual passaria a ser indício de um “grau superior de abstração capaz de caracterizar unidades do movimento histórico que se solapavam entre si”.³¹⁰ Os filósofos esclarecidos encontraram na “história” mais do que apenas o somatório dos eventos passados. Reivindicavam para ela uma “genuína realidade efetiva, [...], sendo a permanente censura dos esclarecidos a seus predecessores os quais se limitavam a enumerar estes fatos”.³¹¹ A história tornava-se, pois, “autônoma”, isto é, o seu próprio sujeito. Ela conduziria em sua complexidade toda a experiência humana, entendida do ponto de vista cosmopolita. A história seria, portanto, considerada “o agente [sujeito] do destino humano ou do progresso social”.³¹²

ensaio *Historia Magistra Vitae*. “Em primeiro lugar, realiza-se no espaço da língua alemã (para começarmos com ele), um deslocamento lexical que esvazia o sentido do velho *topos*, ou que, ao menos, acelera o esvaziamento de seu sentido. A palavra estrangeira que o léxico nacional tomou de empréstimo, ‘*Historie*’, que significava predominantemente o relato, a narrativa de algo acontecido, designando especialmente as ciências históricas, foi sendo visivelmente preterida em favor da palavra ‘*Geschichte*’. O abandono do termo ‘*Historie*’ e o subsequente emprego de ‘*Geschichte*’ completou-se por volta de 1750 com uma veemência que pode ser estatisticamente comprovada. ‘*Geschichte*’ significou originalmente o acontecimento em si ou, respectivamente, uma série de ações cometidas ou sofridas. A expressão alude antes ao acontecimento [*Geschehen*] em si do que a seu relato. Um empresta seu colorido ao outro. Porém, por meio dessa delimitação recíproca – que Niebuhr, sem sucesso quis recuperar – construiu-se, no espaço da língua alemã, um problema peculiar. O termo ‘*Geschichte*’ fortaleceu-se, ao passo que ‘*Historie*’ foi excluído do uso geral. Enquanto o sentido do acontecimento [*Ereignis*] e da representação confluíam no termo ‘*Geschichte*’, preparava-se, no âmbito lingüístico, a revolução transcendental, que conduziu à filosofia da história própria do Idealismo. A compreensão da ‘*Geschichte*’ como um conjunto de ações coincidentes remete a essa revolução. A fórmula de Droysen, segundo a qual a história [*Geschichte*] nada mais é senão o conhecimento de si própria, é o resultado desse desenvolvimento. A convergência desse duplo significado alterou por sua vez o significado de uma história como *vitae magistra*”. Para maiores detalhes e as notas do autor ver: KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006, p. 48.

³¹⁰ KOSELLECK, **historia/ Historia**, p. 30.

³¹¹ Idem, p. 31.

³¹² Idem, p. 33.

Assim, apesar da muito difundida idéia de que os judeus seriam genuinamente “um povo histórico” – que a história lhes seria inerente, ou algo como uma “natureza” – é importante diferenciar o tipo de relação que os judeus tinham com seu passado então, daquela experimentada nas sociedades hodiernas, pois, nos termos das últimas, não possuíam uma “história” no sentido moderno do termo, isto é, uma narrativa única, singular e universal através da diáspora. Somente a partir da Modernidade que suas diferentes tradições tornaram-se foco de pesquisas de historiadores, cujas conclusões passaram a ser identificadas com uma verdade efetiva, ou seja, a forma dos eventos “tais como realmente aconteceram” (*wie es eigentlich gewesen*), na famosa (ou quase “infame”) frase de Leopold von Ranke – um dos principais responsáveis pela formação de grande parte dos historiadores na Europa oitocentista.

Os judeus estavam dispersos pela Europa, movimento contrário, portanto, àquele dos Estados modernos em processo de unificação, que demandavam através de uma História a unidade que remetesse à centralização política e geográfica almejada. As histórias nacionais (particulares) que passavam a fazer parte do universo intelectual europeu partiam dos “mitos” fundadores passados que, traduzidos através da linguagem lógica e racional da filosofia da história, posicionava os Estados em um processo de evolução moral e política. Construindo sentido para seu presente, dotando o passado de significado e organizando presente de acordo com uma suposta “direção” (*télos*), suas narrativas passavam a representar as nações como reflexos da evolução e do progresso social daquelas culturas, contribuindo à evolução da humanidade “como um todo”.

Ainda que se possa traçar algum paralelo entre a forma de relação dos judeus com seu passado e tradições e o que veio a se tornar a hegemônica instância narrativa sobre o passado na Modernidade – a História –, estas eram formas diferentes de narrativa. Assim, segundo Yosef Hayim Yerushalmi,

embora o judaísmo, ao longo dos tempos, tenha sido absorvido pelo significado da história, a historiografia enquanto tal teve, na melhor das hipóteses, um papel secundário entre os judeus; na maioria das vezes, porém, não teve qualquer papel; e, ao mesmo tempo em que a memória do passado foi sempre um componente central da experiência judaica, o historiador não foi seu principal guardião.³¹³

O dilema central dentro dos judaísmos foi como traduzir os elementos de suas culturas para a modernidade universalizante que o mundo conheceu a partir dos séculos XVIII e XIX. Aqueles que tomaram este desafio como meta a ser realizada acreditavam que se poderia fazer dos judeus dispersos pelo mundo um povo unido, livre, autônomo e, principalmente, legítima e reconhecidamente dono de uma das principais aspirações modernas: a soberania nacional. A História, como se sabe, tornou-se um dos elementos mais importantes nesta busca. Portanto, se a memória foi, e é, para os judeus a condição *sine qua non* para sua permanência através da dispersão de séculos, sendo por isso reconhecidamente “o povo da memória”,³¹⁴ resta, portanto, indagar quando estas memórias (sempre plurais e atadas às diferentes culturas das regiões onde os judeus habitassem) se tornaram uma: “A” História dos judeus. Ou ainda, resta saber que tipo de História os judeus valorizaram, o que do passado foi preservado e transmitido, ou ainda, e no limite, o que escolheram recordar através da escrita da sua História.

A memória é sempre problemática, normalmente enganosa, algumas vezes traiçoeira. Proust sabia disto, [...], nós mesmos periodicamente tornamo-nos cientes de que a memória é uma das nossas faculdades mais frágeis e caprichosas. Ainda assim, a Bíblia hebraica não parece conter hesitações em dominar a memória. As injunções a lembrar são incondicionais, e mesmo quando não dominada, a lembrança é sempre fundamental. Do mesmo modo,

³¹³ YERUSHALMI, Y. H. **Zakhor**: história judaica e memória judaica. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1992, p. 18.

³¹⁴ NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. **Projeto História**, São Paulo, nº 10, Dezembro 1993, p. 7.

o verbo *zakhar* [recordar, lembrar] aparece na Bíblia, em suas várias declinações nada menos do que 169 vezes, geralmente tendo como tema Israel ou Deus, uma vez que a memória está a serviço de ambos. O verbo é complementado pela sua contrapartida – esquecer. Assim como Israel é ordenado a lembrar, também é intimado a não esquecer.³¹⁵

Da asserção de Y. H. Yerushalmi pode-se inferir que a Modernidade rendeu mais uma contradição que cerca a produção de conhecimento sobre o passado judaico. Com a modernização das “sociedades-memória” (o termo é de Pierre Nora), a prática da escrita de uma História se tornou parte marcante das “novas” tradições instauradas com a Modernidade. A História logo tomou o lugar da memória na construção de suas tradições. Laicizando as narrativas memorialistas, passou a ditar tom e diapasão dentro da sociedade secular, os Estados modernos.

A História tornou-se o agente constitutivo mais importante de “tradições seculares” ou de uma espécie de “religião civil”, para usar o termo trabalhado por Fernando Catroga.³¹⁶ Os judaísmos também se tornaram parte desta “cultura histórica”.³¹⁷ Suas tradições foram transformadas em narrativas históricas, mesmo que só aparentemente “dessacralizadas”. Somente no espaço de experiência moderno que os judaísmos se inseriram no movimento da cultura histórica ocidental, reinterpretando passado, presente e futuro, reordenando suas tradições e fazendo delas uma História.

³¹⁵ YERUSHALMI, Y. H. *Zakhor...*, p. 25.

³¹⁶ CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores**: secularização, laicidade e religião civil. Coimbra: Edições Almedina S.A., 2006.

³¹⁷ Da associação das aspirações nacionais e dos projetos científicos para a História, veio a lume uma vigorosa “cultura histórica”. Esta cultura se desenvolveu desde as experiências revolucionárias setecentistas, mormente em França, e pode-se encontrar vestígios que permitem perceber o quanto ela está “ainda a nos marcar coletivamente” na contemporaneidade. Problematizando cada vez mais intensamente as relações entre o passado e o presente, separados pela idéia de ruptura, a cultura histórica é o produto de um tempo no qual se consolidaram e foram naturalizadas as relações entre passado, presente e futuro: “remetendo-nos para o passado como lugar por excelência de definição de um sentido original, razão explicativa da própria existência do presente. Por este procedimento que veio a se consagrar após longa e acirrada disputa pela significação do passado, o presente estaria de certa maneira contido no passado de forma prefigurada” (p. 11). Ver: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *A cultura histórica oitocentista: a construção de uma memória disciplinar*. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). **História cultural**. Experiências de pesquisa. Porto Alegre, RS: Editora da UFRGS, 2003, p. 9-24.

Excluído: da própria

Porém, assevera Pierre Nora, “o arsenal científico do qual a História foi dotada no século passado [século XIX] só serviu para reforçar poderosamente o estabelecimento crítico de uma memória verdadeira”.³¹⁸ Isso quer dizer que se a memória era considerada um dever para os judeus, um dever que redime, a História, por sua vez, diante de sua prerrogativa crítica, objetiva e “imparcial”, tornou-se o “agente redentor” ou “tribunal redentor” da Modernidade, pois sinônimo de verdade. Isso significa também que em algum momento desta transição para a cultura histórica, memória e história se amalgamaram, tornando-se uma só instância. O conceito que saiu vencedor nesta associação foi o de História. No entanto, este conceito possui dois acentos diferentes: de um lado, a força da memória, da sacralização de suas narrativas, da elaboração identitária e a expectativa de ser o caminho da redenção. De outro, a força da ciência como esforço crítico, objetivo e universalizante. Através da sua dimensão de arquivo, uma outra característica de memória, a História garantiria a manutenção da lembrança de, por exemplo, traumas, erros e crimes do passado para a posteridade. Assim, ao recordar (a partir da História) e, não se deixando esquecer os crimes do passado, a história poderia redimir o passado ao impedir a repetição dos crimes no futuro. A Modernidade garantiu, assim, mais um paradoxo à “História”: ser a memória (preventiva) da Modernidade.

Se a memória seria o caminho para a redenção, a História, como disciplina “objetiva”, sinônimo de verdade e de passado (tal como aconteceu), assim se supunha, é o viés moderno da redenção. Trata-se, pois, da idéia de uma *vicária redenção*. Vicária, pois seria uma “redenção” de crimes realizados por pessoas no passado. Seria através da lembrança (mediada) de um passado remoto que se poderia impedir a repetição destes “crimes” do passado. Isto é, a memória das experiências não vividas pessoalmente, herdadas através da mediação da narrativa da História, garantiria o sentido vicário desta “redenção”. Assim, a História, através de seus agentes, “os anjos vingadores” de Chateaubriand (os

³¹⁸ NORA, Pierre. *Entre memória e história...*, p. 10.

historiadores),³¹⁹ poderiam “fazer justiça” *a posteriori*. As gerações que vivem em períodos posteriores aos eventos traumáticos vivem sob as sombras da lembrança dos atos das gerações que as precederam, buscando a “experiência” vicária da redenção através da História. E, na Modernidade, uma cultura histórica por excelência, parece que ainda reina soberana a idéia de que somente através da lembrança e das “provas irrefutáveis” da História sobre o passado que uma espécie de “tribunal da história” poderá “fazer justiça”.³²⁰

Contudo, é preciso ter em mente que não se trata aqui de uma diferenciação entre qual seria a forma mais verossimilhante, ou mais “verdadeira”, de se recordar o passado. Tampouco se está querendo deslegitimar o caráter *vicário* da experiência do passado, que, no limite, é a sua própria e única condição de possibilidade, seja só pelo viés da memória individual e coletiva, seja através da escrita e leitura da História. Quer dizer, toda a experiência que se tem do passado é vicária, pois não há como “viajar no tempo” ou resgatar os eventos já passados e, portanto, mortos. Se o passado não foi vivido, seu relato só pode ser conhecido através de mediações de um historiador ou de um narrador. E, mesmo quando vivido, a mediação (de alguém que viveu) é parte desta experiência de passado. Assim, é vicária toda a experiência do passado, “pois implica sujeitos que procuram entender alguma coisa colocando-se, pela imaginação ou pelo conhecimento, no lugar dos que a viveram de fato. Toda narração do passado é uma representação, algo dito *no lugar* de um fato”.³²¹

O que se pretende aqui é, precisamente, sugerir como a escrita da História, esta experiência vicária de passado, ao contrário das posições científicas e assépticas, possui, também, uma dimensão de memória, e como esta condição permitiu que esta disciplina se

³¹⁹ Este é o sentido da epígrafe escolhida para este subitem.

³²⁰ “A história, experimentada como um tribunal, podia exonerar o historiador da subjetividade com a qual formava seu juízo. Por esta razão, Hegel se defendia com boa consciência frente à censura de ter-se rogado o comportamento de um ‘juiz mundial’ ao desenvolver toda a história como um processo. Os sucessos da história geral mundial representavam para Hegel a ‘dialética dos espíritos particulares dos povos, o tribunal universal’. Como rótulo da formação do juízo moral dos historiadores sobre o processo enquanto história universal, a consideração filosófica da história própria do Esclarecimento havia se consolidado como filosofia da história da Era Moderna”. Tradução livre. Ver: KOSELLECK, **historia/ Historia**, p. 64.

Excluído: ia

Excluído: va

tornasse um viés através do qual a recordação, que se faz necessária para a vida social em sua relação com o passado, se perpetuasse. A busca por uma redenção dos crimes do passado através da dimensão mnemônica da História passou a utilizar o discurso historiador (considerado verdadeiro e definitivo, pois científico) como forma de apaziguamento para sociedades em crise com seu passado ou, mais precisamente, sua identidade no presente. Através da utilização do discurso da disciplina histórica foi-se capaz de delegar responsabilidades ao passado, que por razões óbvias não pode responder pelas mesmas.

A utilização de termos como “tribunal da história” ou a naturalização da História como algo em si fizeram parte dos discursos de grupos ou partidos políticos ao longo do século XX e, obviamente, não se restringem aos judeus somente – a idéia de uma redenção pela História manifestou-se inúmeras vezes através, por exemplo, de discursos de estadistas tão diferentes quanto Fidel Castro e Getúlio Vargas ou até Adolf Hitler –,³²² e é um indício da Modernidade intrínseca à cultura histórica que se tornou uma parte da cultura ocidental no século XX. Não se trata aqui, obviamente, de traçar paralelos superficiais entre tais líderes e seus discursos, como forma de estabelecer posições políticas ou ideológicas. Ao contrário, o que se tem em mente, a partir destes discursos, é exatamente indicar o quão disseminado foi o pensamento que associa imediatamente a História a um tribunal. A História ganhou contornos de entidade em si mesma, sendo compreendida independente de sua escrita e, portanto, detentora de lisura total para tecer julgamentos e juízos de valor, discernindo o certo e o errado, estabelecendo o bem e o mal. Esta noção de História parece possuir ainda uma força

³²¹ SARLO, Beatriz. Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 93.

³²² Getúlio Vargas afirmou: “[...] a História e o tempo falarão por mim, discriminando responsabilidades”. Ver: **Manifesto à Nação**, em 29 de outubro de 1945. VARGAS, Getúlio. **A nova política do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938-1945, v. XI, p. 205-206; Fidel Castro, de dentro da prisão, escreveu, por conta de sua frustrada tentativa de golpe em 1953: “não receio a prisão, como não receio a fúria do tirano miserável que roubou a vida a 70 dos meus camaradas. Condenem-me, não interessa. A história absolver-me-á”. Ver: Castro, Fidel. **Discurso**. s/l, 1953; Adolf Hitler disse: “por mais que vocês nos declarem mil vezes culpados, a deusa do eterno tribunal da história partirá em pedaços sorrindo a solicitação do fiscal e a sentença deste tribunal; pois ela nos absolve”. Tradução livre. Ver: HITLER, Adolf. *Schlusswort vor der Urteilsverkündung* [Conclusão perante a denúncia no julgamento], 24-3-1924 apud KOSELLECK, **historia/ Historia**, p. 65.

Formatado

Formatado

enorme, inclusive, no âmbito da disciplina histórica contemporânea e é com ela que dialogamos aqui, como se verá no próximo capítulo.

Conforme o apresentado, este estudo aponta exatamente para uma discussão acerca da proposta de uma História como viés de “redenção”. Parece haver uma forte tendência na canônica historiográfica sobre o anti-semitismo no Brasil a naturalizar esta questão. Ou seja, que o mito redentor da memória, seria parte de uma espécie de “dever moral” do historiador. O dever de lembrar o evento terrível – o “pecado original”, o trauma –, mantê-lo sempre presente, supostamente impediria a repetição de alguma violência. A tarefa dos historiadores seria, para esta corrente historiográfica, através da recordação destes eventos, a de expurgar os crimes do passado, exercendo um trabalho semelhante ao de um tribunal, fazendo justiça para com a memória das vítimas que o “nosso” passado nos legou; *vicária redenção*, portanto.³²³

Walter Benjamin parecia ter uma compreensão bastante aguçada do problema da História. Indagava acerca da Modernidade, que a tudo tentaria englobar em seu monumental projeto, em sua relação com aquilo que descrevera como seguro, inalienável e quase banal: a narrativa como forma de intercambiar experiências.³²⁴ Em seu exame, identifica a “verdadeira narrativa” como dotada de uma capacidade única, uma dimensão que chama “utilitária”. Com isso queria dizer que a narrativa “artesanal” era capaz de conter ensinamentos morais, “seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida”.³²⁵ Contudo, sua crítica trazia a tona o que pode ser identificado como um indício da “aceleração” imposta pela Modernidade, algo que Benjamin parecia sentir cotidianamente e que o fez afirmar que o declínio da narrativa se dava, pois as experiências teriam se tornado

³²³ O livro que tem como tema central discutir esta utilização da História, os discursos dos historiadores ou ainda o testemunho dos historiadores em tribunais reais é ROUSSO, Henry. *Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire*. Paris: Gallimard, 2001.

³²⁴ BENJAMIN, Walter. *O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: **Obras escolhidas**. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

³²⁵ Idem, p. 200.

incomunicáveis. O filósofo frankfurtiano referia-se àquilo que os intelectuais de seu tempo (escreveu “O narrador...” em 1936) experienciavam como a “outra face” do projeto da *Aufklärung*: as ruínas da Europa depois da Primeira Guerra Mundial às portas de um novo conflito de proporções mundiais e ascensão do nazi-fascismo na Europa.

No final da [Primeira] Guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha, não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável. E o que se difundiu dez anos depois, na enxurrada de livros sobre a guerra, nada tinha em comum com a experiência transmitida de boca em boca. Não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra de material e a experiência ética pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos se encontrou ao ar livre numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano.³²⁶

Ainda que seja um pouco arriscado atribuir conclusões peremptórias acerca do pensamento de Benjamin,³²⁷ ousa-se dizer que o filósofo, diagnosticou uma perda dos elos comunitários e das tradições morais que por milênios fizeram parte das culturas européias. A crítica partia também de sua observação do crescimento desmedido das cidades, do processo de industrialização e das relações capitalistas de produção. Indagava, pois, sobre o que poderia acontecer quando a capacidade de escutar, tanto do “narrador” quanto da comunidade de ouvintes, desaparecesse. Assim, publicou seu ensaio sobre o declínio da tradição narrativa em função do surgimento e ascensão do romance no início da Era Moderna.

Para Benjamin, a transmissão de valores éticos e morais que se efetuaría através das narrativas perdeu espaço para o individualismo capitaneado pelo mercado

³²⁶ BENJAMIN, *O narrador...*, p. 198.

editorial, uma vez que as narrativas “morreriam” ao se tornarem livros. Ao irem para o mercado, empobreciam a tradição de uma experiência coletiva de transmissão, pois tornavam-na algo particular, uma “história” que não mais seria contada, porém lida, e, portanto, não ganharia as cores que Benjamin lhes creditava, tampouco sua utilidade moral seria adaptada às circunstâncias da comunidade de ouvintes a cada vez que fosse relatada. Narrativas seriam congeladas no tempo. Não haveria mais tempo nas cidades para se sentar ao redor de um narrador e ouvir suas histórias. A “história” ganhara sua versão definitiva e seu formato seria o livro, assim como os romances ganharam o espaço dos mitos e narrativas orais. O tempo parecia “voar” nas cidades cada vez maiores. Ouvir e aprender se perdiam ante a aceleração que a Modernidade inaugurou.

O que Benjamin parecia reivindicar era a própria experiência como um fato compreensível. O emudecimento ao qual se referia a partir do choque dos soldados ao retornarem da Primeira Guerra Mundial aliado à aceleração técnica que substituiu as “formas artesanais” de narrativa por suas versões livrescas, clamava por uma certa época de ouro. Há ecos de uma utopia em suas palavras, fruto, talvez, de sua melancolia. Porém, uma “utopia retrospectiva”. Isso faz de seu ensaio uma espécie de ode a uma época passada “plena de sentido”, onde a partir das tradições orais haveria uma relação completa, uma comunidade de entendimento entre narrador(es) e ouvinte(s). Este último ouviria sempre, mas jamais desconfiaria, jamais duvidaria, pois aquilo que ouvia por vezes com espanto, outras fascínio e exaltação, seria “o real” ali, a verdade naquele momento em que se fazia verdade. Algo que teria se perdido na Modernidade, ao criarem as “verdadeiras narrativas”, aquelas apresentadas pela prova científica e racional de algo passado “assim como aconteceu”.

Fascinante, ainda que melancólico, o pensamento de Benjamin é central para nossa discussão. Seu ensaio “é uma reivindicação da memória como instância reconstituidora

³²⁷ Sobre essa questão acerca do pensamento de Walter Benjamin, ver as considerações de SANTOS, Myriam Sepúlveda dos. **Memória coletiva e teoria social**. São Paulo: Annablume, 2003, p. 113 et seq.

do passado”.³²⁸ Com isso, Benjamin estabelece uma severa crítica à cultura histórica moderna. Para ele, o historiador não teria nem mais nem menos verdade que qualquer “antigo” narrador. Benjamin rompeu com o positivismo científico para reafirmar a positividade da experiência da memória, legada pela cultura histórica ao ostracismo ou, no melhor dos cenários, ao fictício. Beatriz Sarlo afirma que, assim, ele situa os chamados “fatos” da história como “mitos epistemológicos”, o que reificaria e anularia a posição da História como “verdade” científica. Segundo Benjamin, esses “fatos” estariam já encadeados num relato dirigido por alguma teleologia. “No rastro de Nietzsche, Benjamin denuncia o causalismo; no rastro de Bergson, reivindica a qualidade psíquica e temporal dos fatos da memória”.³²⁹

Ao fazê-lo, assevera Beatriz Sarlo, Benjamin incorreria numa contradição teórica. Pois, de um lado ele afirma que as experiências não podem mais ser compreendidas efetivamente na Modernidade, sequer seu relato apresenta condições (isto é, ouvintes que compartilhem e se identifiquem com estas narrativas) para o estabelecimento de uma verdade qualquer, papel assumido pela História “científica”. Por outro lado, ele deslegitima o positivismo histórico que rege as relações com o passado na sociedade hodierna e a noção de “fato histórico” que possibilita uma identificação da história com “a verdade”, ou “o passado” tal como ele aconteceu. A contradição reside, pois,

através do gesto romântico-messiânico de redenção do passado pela memória, que devolveria ao passado a subjetividade: a história como memória da história, isto é, como dimensão temporal subjetiva. Seja como for, se a memória da história possibilitaria uma restauração moral da experiência passada, subsiste o problema de construir experiência numa época, a modernidade, que erodiu sua possibilidade e que, ao fazê-lo, também tornou frágeis as forças do relato.³³

³²⁸ SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 28.

³²⁹ Ibidem.

Talvez esta pudesse ter sido uma das razões da melancolia de Benjamin. Contudo, apesar da contradição, que, no limite, reside na já extensa lista de contradições da Modernidade, seu ensaio ilustra, ao lado de Nietzsche,³³⁰ uma das mais fortes reações ante a crise que se instalava na Modernidade: a crise de identidade. Uma crise advinda da reação à autoridade do passado monumental e determinante sobre o presente. Crise que era indício de um presente que se expandia, se dilatava e começava a reivindicar o espaço que o passado e o futuro ocupava em suas vidas.

Esta alteração nas relações com o tempo marca uma mudança central na experiência do tempo no mundo ocidental. Marca, pois, a ascensão daquilo que François Hartog identificou como “regime de historicidade” moderno.³³¹ Um regime de historicidade é, para o autor, uma “ordem do tempo”,³³² pois permite e proíbe certas idéias. A “ordem do tempo”, na perspectiva de Hartog, seria o produto de um tipo de experiência do tempo pelas sociedades que modelam os seus modos de dizer e de viver seus próprios tempos e que por eles são, por outro lado, também modelados. Na esteira de “A ordem do discurso”, de Michel Foucault, Hartog identifica que não se pode falar de tudo em qualquer lugar, tempo, ou situação, tampouco se poderia fazê-lo de qualquer maneira. Tabu de um tempo, ritual das circunstâncias. Isso determina uma certa ordenação das sociedades em relação àquilo que entendem como sendo “seu tempo”. Tais experiências seriam os regimes de historicidade, que se abriam e circunscrever-se-iam em espaços de trabalho e de pensamento. O regime de historicidade moderno seria, portanto, o responsável pela rítmica à escritura da História científica e pela sua ordenação, sua própria condição de possibilidade.

³³⁰ NIETZSCHE, F. W. *Segunda consideração intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*. In: **Escritos sobre história**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, Edições Loyola, 2005, p. 67-178.

³³¹ HARTOG, François. **Régimes d'historicité**: présentisme et expérience du temps. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

³³² A *ordre du temps*, para Hartog, remete à Ordem do Discurso de Foucault. Seria, pois, produto de um tipo de experiência do tempo pelas sociedades que modelam seus modos de dizer e de viver seus próprios tempos. Tal experiência seria um *régime d'historicité*, que abre e circunscreve um espaço de trabalho e de pensamento, dando ritmo à “escritura” do tempo, pondo em ordem o tempo. Neste sentido, um “regime de historicidade” é,

O trabalho de Paul Ricoeur, iniciado com “*Temps et Récit*”, em 1983, e concluído com “*La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*”, em 2000, pode ilustrar bem este debate, mostrando um filósofo, primeiramente, conduzido a meditar sobre as aporias da experiência do tempo, antes de mostrar-se preocupado por “uma política da justa memória”.³³³ Correlacionando a experiência temporal e a operação narrativa, em “*Temps et Récit*”, Ricoeur destaca um impasse que se cria sobre a memória.³³⁴ É justamente essa lacuna que ele entendia preencher com seu livro “*La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*”, explorando “os níveis medianos” entre tempo e relato, desde a questão da “verdade” da história à da fidelidade da memória, sem renunciar nem a uma nem a outra.

Qualquer que seja a medida da inversão da memória individual pela memória coletiva, no sentido de Maurice Halbwachs [lhes assegurava], a competição entre as memórias não teria lugar se cada uma não fosse capaz desta apropriação. O problema da relação entre memória e História começa com esta apropriação, quando as coletividades, que se designam como um “nós”, sujeito coletivo de atribuição do fenômeno mnemotécnico, vêm a presumida fidelidade de sua rememoração confrontada com a veracidade, também presumida, mas sobre uma base crítica, do discurso histórico.³³⁵

Benjamin clamava pelo retorno às narrativas memorialísticas das “sociedades-memória”, estabelecendo sua insatisfação frente à exclusão que a cultura histórica moderna legou à memória. Já Ricoeur, décadas mais tarde, tentava estabelecer uma conexão dialética e sem prejuízo para nenhum “dos lados” entre a memória e a História. Frente aos defensores da

pois, uma ordem do tempo, na medida em que permite e proíbe pensar, escrever e articular certas coisas. Ver: HARTOG, François. **Régimes d’historicité**...., p. 11-12.

³³³ RICOEUR, Paul. **Temps et récit I. L’intrigue et le récit historique**. Paris: Seuil, 1983. Ver também: RICOEUR, Paul. **La memória, la historia, el olvido**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

³³⁴ Em seu livro *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Ricoeur tenta alcançar uma resposta alternativa para a discussão entre aqueles que dão mais importância à História do que à memória, e àqueles que têm a posição oposta. Sua consideração é que ambas as instâncias são fundamentais nas relações com o passado. Sua conclusão se pauta sobre sua análise fenomenológica que demonstra a direta relação da memória com o passado, ainda que questionado o seu valor referencial.

³³⁵ Tradução livre. RICOEUR, Paul. *Mémoire: approches historiennes, approche philosophique*. **Le débat**, 122: 41-61, 2002, p. 57.

memória, Ricoeur prefere distinguir uma narrativa de primeira ordem, própria dos testemunhos, e uma de segunda ordem, que seria própria dos historiadores. Esta última teria um caráter crítico e estaria em condições de desmascarar os “falsos testemunhos”. A História, por sua vez, cumpriria, ao nível social, um papel análogo ao que o psicólogo exerce ao nível individual: permite superar as patologias que se apresentam através do trabalho de rememoração e nas disputas pela memória. “Hoje em dia”, ressaltou Ricoeur, “sinto falta, em meu livro, de um capítulo que se teria consagrado ao *status* da memória instruída pela História”.³³⁶ Em relação à memória de eventos “limite”, como Ricoeur identifica “Auschwitz”, o dever de “uma justa memória” parte da “consciência coletiva”, para daí surgir como tema ou discurso historiográfico. Ricoeur utiliza o conceito de memória coletiva para identificar na escrita da História, especialmente as histórias que se posicionam como “oficiais”, uma “memória coletiva oficializada”, ou o que o autor chama de uma “memória ideológica”, que merece redobrada atenção e a permanente observação crítica de seus discursos.

Contudo, o projeto científico da História prevaleceu. Seu discurso foi hegemônico ao longo do século XX, e foi o responsável pela manutenção e reinvenção das identidades nacionais como disciplina obrigatória nas escolas e recurso retórico nas mãos de políticos e estadistas. Sua dimensão mnemônica, no entanto, foi silenciada diante das prerrogativas científicas que prevaleceram como condutoras do seu discurso. A força desta abordagem constituiu uma forte tradição na cultura histórica ocidental e ainda prevalece. E é com ela que se pretende dialogar na atual dissertação.

Nas décadas de 1930 e 1940, no Rio de Janeiro, as relações entre a comunidade judaica e o governo Vargas se pautaram por negociações e diálogos. Contudo, a identificação do anti-semitismo como parte da trajetória dos judeus no Brasil somente foi possível em um momento bastante posterior, no qual este fenômeno era possível ser pensado. Seguindo o

³³⁶ Tradução livre. RICOEUR, Paul. *Mémoire: approches historiennes, approche philosophique*. *Le débat*, 122: 41–61, 2002, p. 44.

exame de François Hartog, entende-se que o mundo ocidental vive, desde fins da Segunda Guerra Mundial, um processo gradual de mutação em suas relações com o tempo. A simbólica derrubada do Muro de Berlim agravou esta mutação. A partir da década de 1990, o mundo ocidental se viu globalizado e “unificado” em torno da bandeira “democrática” capitaneada pelos Estados Unidos da América, o que levou ao sepultamento de ideais e utopias e deu início a uma crise que François Hartog chamou de uma crise no *régime d’historicité* moderno. Nela, as relações entre experiências e projetos, entre passado e futuro – que organizavam as sociedades ocidentais desde aproximadamente fins do XVIII – passaram a ceder lugar a um constante e cada vez mais alargado presente, fenômeno que o historiador francês identificou como *présentisme*.³³⁷

O boom memorialístico, arquivístico, patrimonialista, biográfico, comemorativo e museológico que parece ter tomado de assalto o mundo ocidental desde então apontaria para uma nova “economia” do tempo: um presente cada vez mais “omni-presente” tornar-se-ia, pois, simultaneamente “experiência” e “expectativa”, conduzindo ao agravamento da crise, já citada, que as sociedades passaram a ter de enfrentar: sua crise de identidade.³³⁸ Em tempos nos quais as identidades nacionais foram se fraturando, a unidade da memória nacional cedeu lugar a memórias de grupos cada vez mais plurais – mormente grupos sob a bandeira das minorias étnicas, políticas ou de gênero, por exemplo, que não se sentiam representadas pela memória de “nação” –, e que passam a reconstruir suas identidades a partir de traços e recordações mais particulares, que os mantêm em comunhão,

³³⁷ HARTOG, François. *Régimes d’historicité: présentisme et expérience du temps*. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

³³⁸ O argumento aqui segue as conclusões de Stuart Hall, onde este afirma: “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada ‘crise de identidade’ é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social”. Ver: HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 7.

estes grupos buscaram na escrita da História os subsídios para balizar as demandas de suas memórias.

A dimensão mnemônica responsável por construir identidades a partir dos escritos históricos passou a se tornar cada vez mais evidente após este momento diagnosticado, dentre outros, por Hartog. A busca por uma narrativa acerca do passado que garantisse certezas para as identidades sociais presentes – centrada nas demandas e reconstituições das memórias no presente –, passou a encontrar no discurso histórico elementos de “prova” e “cientificidade” que “atestavam” suas demandas presentes,³³⁹ tornando, portanto, a escrita da História em uma instância que possibilitava a elaboração de certezas ao mesmo tempo científicas, “verdadeiras”, porém “sagradas”, intocáveis. Por um lado, a História – até então detentora de uma espécie de monopólio acerca do “passado” – permitia restabelecer vínculos com o que passou, e por outro, diante das incertezas de um futuro cada vez menos “previsível”, possibilitaria a preservação daquilo que se julgava importante para as gerações que ainda não vieram a ser.

Diante das plurais e cada vez mais complexas e particularizantes exigências deste presente, nessa nova economia do tempo, e da expansão das demandas de memória para dentro do campo historiográfico, indaga-se, como ficam os historiadores? Seria a História – uma disciplina eminentemente histórica –, uma instância promotora de verdades intocáveis? Cingir-se-ia o discurso historiográfico à garantia de segurança para as memórias e identidades de determinados grupos, políticos, étnicos ou nacionais? Seria a responsabilidade dos historiadores a “cura” das fraturas nas memórias e heranças que se querem preservar?

No universo judaico em especial, a ascensão da memória do Holocausto, nos anos 1970 e 1980, principalmente, foi de grande influência na produção da corrente

³³⁹ POLLAK, Michael. *Memória e Identidade social*. **Estudos Históricos**, vol. 5, n. 10, p. 203. Ver também: VELHO, Gilberto. *Memória, Identidade e Projeto*. In: VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 97-105; e HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade...**, 2005.

historiográfica com a qual se tenta dialogar aqui – isto é, aquela que tratou da presença judaica no Brasil a partir do foco dominante do anti-semitismo no Brasil, na década de 1930 e 1940. Esta buscou elementos que possibilitaram a inserção dos judeus no Brasil no grande “processo”, ou movimento, de uma “História do Povo Judeu”. O fio condutor para esta narrativa particular foi o anti-semitismo, que, por um lado, insere os judeus na História do Brasil e, por outro, liga a sua trajetória ao movimento universalizante de uma “História do Povo Judeu”.

Assim, as demandas pela memória que se busca construir para “o judaísmo” no Brasil após a década de 1970 podem ser encontradas através da análise da produção historiográfica que será feita no próximo capítulo. Esta historiografia, balizada por pressupostos tácitos que garantiriam à tarefa historiadora a promoção da justiça através da memória e, portanto, a redenção para os crimes de outrora através de sua representação historiográfica do passado, utiliza a idéia de ciência como “verdade” para garantir que a preservação desta memória venha a lume. A memória e a identidade formam a base a partir da qual tais estudos historiográficos se pautam para suas “descobertas” e denúncias, e em nome da memória, o viés da redenção, esta operação historiográfica foi acionada. Esta produção de conhecimento sobre o passado, por outro lado, encontra seu sentido e *raison d’etre*, também, na memória, que passa a ser instruída, como supunha Ricoeur, pela História, (re) produzindo e confirmando, a partir da lisura que se supõe para o discurso “científico”, a memória que se quer validar.

Aqui reside a maior crítica desta dissertação: ao produzir uma História que garanta a preservação da memória e a redenção do passado, produz-se também esquecimento. O esquecimento, primeiramente, da própria historicidade que é parte destes esforços, dotando-lhes de uma aura sacra que, no limite, não deveria caber ao exercício dos historiadores. E, por fim, o esquecimento de quaisquer outras relações que se possa estabelecer com o passado,

pois a memória, através da História, ganha contornos de “verdade” inequívoca e perene. Os “fatos da memória”, traduzidos para a linguagem dos historiadores, tornam-se os “fatos históricos” contra os quais não haveria argumentos. É disso que discordamos.

4. 2. A memória do Holocausto e os “limites” da escrita da História

[...] compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que se tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar a existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido.³⁴⁰

Faz-se imprescindível ao atual estudo uma pequena análise acerca do fenômeno identificado anteriormente como a “memória do Holocausto”,³⁴¹ e sua centralidade não apenas na constituição das identidades contemporâneas como também para o estudo da relação entre a memória e a escrita da História.

³⁴⁰ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 21.

³⁴¹ Sobre o tema da “memória do Holocausto”, ver a brilhante tese de LERNER, Kátia. **Holocausto, memória e identidade social**: a experiência da Fundação Shoah. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

Algumas teses foram de relevância ímpar nos estágios iniciais da presente pesquisa. Enquanto buscava-se compor um levantamento historiográfico ao tema atinente a esta dissertação, dois pontos foram centrais para a composição de nossa problemática central: a centralidade do “Holocausto” e da temática do anti-semitismo para as narrativas acerca do passado dos judeus no Brasil.

Nesse sentido, pôde-se encontrar no livro “Pássaros da Liberdade” e em “Anti-semitismo na Era Vargas” duas referências centrais.³⁴² O primeiro trabalho construiu uma história para o *Dror* (um movimento juvenil sionista e socialista muito semelhante ao *Hashomer Hatzair* em todos os aspectos) no Brasil, e se utilizou depoimentos orais dos fundadores e ex-membros *droristas* em conjunto com documentos internos e atas de fundação deste movimento (no Rio de Janeiro, e, principalmente, em São Paulo). Este trabalho construiu uma história para o movimento juvenil no Brasil passando desde sua fundação (no ano de 1946) aos grupos de *aliyah* de 1959, através de estudos que permearam muitas nuances dos ideários defendidos pelos militantes *droristas* e *shômricos* (mencionados ao longo de sua análise). As bases do ideário eram comuns a ambos os movimentos juvenis, herança de intelectuais iluministas judeus (*maskilim*) da Europa, e de seus primeiros heróis: os *olim chaltzim* (“imigrantes pioneiros”). Contudo, o estudo inicia sua reflexão com a seguinte afirmação:

motivados pelo dramático episódio do Holocausto Judeu na II Guerra Mundial, pelas oportunidades vislumbradas com a criação do Estado de Israel e pela possibilidade de convivência com “iguais”, centenas de rapazes

³⁴² Obviamente esta lista é imensa e não caberia aqui. Inúmeras publicações com o judaísmo como tema, a partir de meados da década de 1980 no Brasil, mencionam o Holocausto, ou recorrem à sua recordação se utilizando dos termos história e memória de maneira confusa. O foco dirige-se aqui, pois, para estes dois trabalhos que são trabalhos acadêmicos em História e permitem visualizar de forma bastante clara a relação entre a memória e a escrita História que se propõe examinar. Ver: PINSKY, Carla Bassanezi. **Pássaros da liberdade**: jovens, judeus e revolucionários no Brasil. São Paulo: Contexto, 2000; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O anti-semitismo na Era Vargas**: fantasmas de uma geração (1937-1945). 3ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.

e moças, meninos e meninas, constituíram no Brasil, um grupo juvenil, sionista, socialista, kibutziano chamado *Dror*, pássaro da Liberdade.³⁴³

As fundações dos movimentos *Dror* e *Hashomer Hatzair* no Brasil se dão, respectivamente, em 1945 e 1946. A expressão “Holocausto”, em referência ao conjunto de eventos que dizimou seis milhões de judeus ao longo da Segunda Guerra, contudo, só irá se configurar como uma “memória” posteriormente. Tal expressão, “o Holocausto”, ao longo das últimas quatro décadas, tem mobilizado diferentes camadas de representações e traduções (fílmicas, literárias, estéticas, psicanalíticas, históricas, sociológicas e filosóficas), capitaneadas, mormente, pela comunidade judaica norte-americana e, principalmente, pelos governos do Estado de Israel.³⁴⁴

No caso da historiografia que lidou com as décadas de 1930 e 1940, mormente a Era Vargas, é possível encontrar traços vivos desta memória através de alguns livros. Por exemplo, ao referir-se aos depoimentos orais que serviram aos propósitos de sua tese Tucci Carneiro diz que foram “espontâneos” e partiram de pessoas “conscientes da importância de se recuperar parte desta história omitida” e que “o Holocausto deixou marcas profundas, mas as idéias e práticas anti-semitas do governo Vargas também fizeram suas vítimas”.³⁴⁵

A crítica que se levanta aqui reside precisamente sobre a prática historiográfica que organiza, através de uma “lógica” determinante, um conjunto de eventos que conduziram à morte de milhões de judeus na Europa sob o regime nazista, agora descrito sob o conceito singular de “o Holocausto”. Uma história reduzida a um denominador comum, portanto, que para o caso da “história-memória” do povo judeu teria o eterno anti-semitismo como fio

³⁴³ Na realidade *Dror* pode significar “andorinha”, que entendida como o pássaro da liberdade. Ver: PINSKY, **Pássaros da liberdade**..., p. 09.

³⁴⁴ Sobre o fenômeno da memória do Holocausto ver: LERNER, Kátia. **Holocausto, memória e identidade social**: a experiência da Fundação *Shoah*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004. Ver também: NOVICK, Peter. **The Holocaust in american life**. Boston/New York: Houghton Mifflin Company, 1999; LA CAPRA, Dominick. **Representing the Holocaust**. History, Theory, Trauma. Londres, Ithaca: Cornell UP, 1994;

³⁴⁵ CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O anti-semitismo na Era Vargas**..., p. XXXIV.

condutor, e o “Holocausto” como exemplo pungente, irrevogável, imprescritível e sempre lembrado como marca da eterna perseguição. Já se esboçou, no capítulo anterior, uma crítica neste sentido.

Enquanto representação simbólica para a catástrofe judaica executada pelo Nacional-Socialismo alemão nos estertores da Segunda Guerra Mundial, o termo “Holocausto”, tal como o concebemos hoje é um complexo conceito que passou a ser reconhecido internacionalmente através de seu significado atual somente na década de 1970.³⁴⁶ Contudo, o “Holocausto”, como uma narrativa absoluta que reorganiza de forma contundente as memórias sobre os anos que se seguem ao fim da Segunda Guerra Mundial, se tornou um elemento central na constituição identitária não apenas do Estado de Israel, mas também na globalização de uma representação simbólica para o genocídio dos judeus ao fim da Segunda Guerra Mundial, como símbolo máximo da eterna perseguição.⁵¹

Peter Novick baliza estas observações ao dizer que “houve surpreendentemente poucas referências explícitas ao Holocausto na mobilização judaica americana antes da guerra em benefício de Israel”.³⁴⁷ Isso significa que não são lineares as relações entre holocausto nazista, “O Holocausto”, Israel, a memória e a identidade judaica, principalmente a partir das diferentes representações historiográficas ao longo das décadas.

Nos anos 1950, e até os anos imediatamente anteriores a 1967, a comunidade judaica norte-americana diminui o seu apoio a Israel, o que se refletia no número cada vez

³⁴⁶ Um variado leque de autores tratou dos problemas que cercam uma construção para uma memória do “Holocausto Judeu”, a partir da década de 1970. Inclusive, atualmente, este tema concentra cátedras em universidades nos EUA, Israel e Europa como objeto de estudo de profissionais dedicados exclusivamente a ele. Arrolarei apenas os mais sérios (portanto, livros de tendência “negacionista” são descartados) e mais significativos estudos que trataram a questão do Holocausto sob o prisma da memória: NOVICK, Peter. **The Holocaust in american life**. Boston/New York: Houghton Mifflin Company, 1999; LA CAPRA, Dominick. **Representing the Holocaust**. History, Theory, Trauma. Londres, Ithaca: Cornell UP, 1994; FINKELSTEIN, Norman G. **A indústria do Holocausto**: reflexões sobre a exploração do sofrimento dos judeus. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001; SELIGMANN-SILVA, Márcio; NESTROVSKI, A. (Orgs.). **Catástrofe e representação**. São Paulo: Escuta, 2000; CYTRYNOWICZ, Roney. **Memória da barbárie**. São Paulo: Nova Estella, Edusp, 1990; TRAVERSO, Enzo. *La Memoria de Aushwitz y del comunismo. El “uso público” de la História*. **Puentes**, n. 5, oct. 2001; HUYSSSEN, Andreas. *En busca del tiempo futuro*. In: **Puentes**, n. 2, Dec. 2000; GIESEN, Bernhard. *Sobre héroes, víctimas y perpetradores*. **Puentes**, n. 5, oct. 2001; HUBERMAN, Abraham. *“Y le contarás a tu hijo...”*. **Puentes**, n. 1, aug. 2000.

menor de doações financeiras. Inclusive, como Novick afirma, muitos destes judeus preferiam conhecer Paris, Inglaterra ou o Japão antes de conhecer Israel, Estado com o qual não se identificavam.³⁴⁸ Isso significa também que, ainda que Israel defendesse uma política de lembrança do extermínio, as lideranças judaicas nos Estados Unidos nem sempre se relacionavam com a lembrança estes eventos, ou, se o faziam, não o realizavam de maneira “ritualizada” (em feriados ou museus), mas de maneira particular.

Em torno do conceito de “Holocausto” as identidades de milhões de judeus no mundo inteiro ganharam uma nova configuração, a questão que se levanta é: até que ponto a historiografia que se produz no Brasil reflete essa configuração de memória, levando as suas investigações históricas sobre a presença dos judeus no Brasil a um vício de interpretação?

Quando Bassanezi Pinsky afirma que “uma das conseqüências do Holocausto foi contribuir para o fortalecimento da identificação de interesses comuns entre os judeus e da vontade de colaborar com o coletivo judaico”,³⁴⁹ ela quer dizer que, movida por um “sentimento de revolta contra o Holocausto”,³⁵⁰ uma juventude judaica brasileira em 1945 buscou (através da mobilização juvenil sionista e socialista) uma aproximação de valores judaicos praticamente desconhecidos por estes jovens, que já estariam integrados à sociedade brasileira de então.³⁵¹

Assim, a utilização do conceito “Holocausto” indica uma “presença”: a da própria “memória do Holocausto” nos escritos de História. Esta “memória” permeia as análises de muitos historiadores, inserindo a história dos judeus brasileiros no “processo” (ou movimento) da “História do Povo Judeu”. Contudo, é complexo afirmar que, por exemplo, as mobilizações sionistas no Brasil foram resultado direto do Holocausto.

³⁴⁷ NOVICK, *The Holocaust in american life*, p. 148.

³⁴⁸ NOVICK, *The Holocaust in american life*, p. 147.

³⁴⁹ PINSKY, *Pássaros da liberdade...*, p. 16.

³⁵⁰ Idem. p. 19.

³⁵¹ Ibidem.

No capítulo anterior buscou-se apresentar como a pesquisa sobre um movimento sionista no Rio de Janeiro permite inferir que o anti-semitismo no Brasil foi uma faceta dentre as diferentes vertentes intelectuais que constituíram o governo de Getúlio Vargas, mas que seria muito complexo lançá-lo como traço eminentemente representativo da sociedade brasileira de então. As interpretações que atribuem ao anti-semitismo uma centralidade irrefutável para a História dos judeus no Brasil permitem que se ilustre aqui a presença desta memória que institui a perseguição e, levado ao seu extremo, o Holocausto, como denominadores comuns para a história dos judeus no Brasil.

Contudo, é importante lembrar, essa relação não se deu de maneira linear. Durante as duas primeiras décadas após o fim da Segunda Guerra, houve diferentes aportes historiográficos que trataram da história dos conflitos e muito pouco se escreveu acerca do destino dos judeus europeus. A história que se produziu na França, na Inglaterra, Estados Unidos da América, que lidou com a produção de uma história para a guerra, focou suas perspectivas na divulgação do papel que os Estados Unidos da América e os demais países aliados tiveram na vitória contra o Eixo. Poucos trabalhos abordaram o conflito segundo perspectivas que divergissem daquilo que posteriormente seria a criticada “História dos vencedores”. Nas décadas de 1950 e 60, foram publicados os livros de Raul Hilberg, Léon Poliakov e Gerald Reitlinger. Estes autores trouxeram uma preocupação, até então inédita, para a historiografia da Segunda Guerra. Segundo Kátia Lerner, eles analisaram o “processo de extermínio dos judeus, trazendo as principais etapas da chamada Solução Final, como a implementação de leis restritivas, o fechamento dos guetos, a criação das unidades móveis de extermínio, as deportações, os campos de concentração e assim por diante”.³⁵² Raul Hilberg foi um dos mais importantes estudiosos do tema. Hilberg enfocou, dentre outras, aquilo que

³⁵² Ver: POLIAKOV, Leon. **Bréviare de la haine**. Paris: Gallimard, 1951; REITLINGER, Gerald. **The final solution: the attempt to exterminate the jews of Europe 1933-1945**. London: Beechhurst Press, 1953; e o de HILBERG, Raul. **The destruction of the european jews**. 3 vol. New York: Holmes & Meier, 1983 [1947]. Maiores detalhes ver: LERNER, Kátia. **Holocausto, memória e identidade social...**, p. 7.

Hannah Arendt anos mais tarde chamaria de a “banalização do mal”. “Deve-se ter em mente que a maioria dos participantes” no extermínio, diz Hilberg, “não atirou em crianças nem despejou gás em câmaras de gás [...]. A maioria dos burocratas compôs memorandos, redigiu planos, falou ao telefone e participou de conferências. Podiam destruir todo um povo sentados em suas escrivaninhas”.³⁵³

Em 1961, com o julgamento de Adolf Eichmann,³⁵⁴ foram publicados os artigos que iriam compor o livro de Hannah Arendt, “Eichmann em Jerusalém”, publicado em 1963. Neste, Arendt chocou enormemente o mundo ao apresentar um Eichmann diferente do monstro inumano esperado por todos. Ela focou suas questões acerca da burocratização do Estado, e como a sua estrutura hierarquizada levava funcionários como Eichmann a cumprir a risca suas ordens, pois, na disciplina da organização do Terceiro Reich, “a exigência para obedecer ordens superiores acima de quaisquer outros estímulos à ação, para colocar a devoção ao bem-estar da organização, [...] esse tipo extremo de auto-sacrifício é enunciada como uma virtude moral; na verdade, como virtude moral destinada a pôr fim a todas as demais exigências morais”.³⁵⁵ Segundo Arendt, durante o seu julgamento, Eichmann (assim como, provavelmente, toda a máquina burocrática por trás do extermínio) insistiu que ele não somente cumpria ordens, como cumpria a Lei. Como oficial subordinado a parte da estrutura que acreditava manter a ordem, ele devia, sob penas da Lei, “agir como se o princípio da sua ação fosse o mesmo que o do legislador ou da lei local”.³⁵⁶

³⁵³ HILBERG, **The destruction of the european jews**, vol. III, p. 1024.

³⁵⁴ Seqüestrado num subúrbio de Buenos Aires por um comando israelense, Adolf Eichmann foi levado para Jerusalém, para o que se esperava ser o maior julgamento de um perpetrador nazista depois do tribunal de Nuremberg. Enviada em 1961 para fazer a cobertura jornalística do “evento”, Hannah Arendt publicou em seus artigos algo que poucos esperavam. No lugar de um monstro inumano ela descreveu o que seria um funcionário medíocre, um arrivista não muito acima do mediano, incapaz de refletir sobre seus atos ou de fugir aos clichês de um típico burocrata. Arendt revela, portanto, o que seria uma ameaça às sociedades democráticas: a associação de uma capacidade destrutiva de ampla magnitude à burocratização da vida pública. Através desta análise ela formulou o conceito de “banalidade do mal”. Ver: ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

³⁵⁵ BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 41.

³⁵⁶ ARENDT, Hannah. **Eichman in Jerusalem: a report on the banality of evil**. New York: Viking Press, 1964, p. 136.

Nas décadas de 1970 e 80, o tema do Holocausto ganhou expressividade e repercussão mundial. Michael Marrus, em seu livro “A assustadora história do Holocausto”,³⁵⁷ tentou fazer um balanço da produção historiográfica que lidou com o tema do Holocausto. Entretanto, a publicação de “The war against the jews (1933-1945)”, de Lucy S. Dawidowicz em 1976, foi um dos trabalhos de maior destaque nos anos 1970, abordando a “destruição” (*Shoah*) dos judeus europeus a partir das comunidades afetadas na Europa Centro-Oriental (inclusive na União Soviética). Dawidowicz inquiriu também as motivações que os alemães poderiam ter para o extermínio. Contudo, somente na década de 1980 houve uma verdadeira explosão editorial sobre o tema Holocausto. Nos anos 1950, como assinala Peter Novick, a atuação de Lucy S. Dawidowicz, membro da American Jewish Committee, era como uma das mais fervorosas críticas do novo Estado judeu. “[ela] contrastava a vontade de Israel de aceitar as reparações alemãs com a falência em assumir a responsabilidade pelos palestinos desapropriados”.³⁵⁸ Anos mais tarde, contudo, Dawidowicz tornou-se defensora de Israel e de uma justa memória do Holocausto. Dawidowicz publicou um livro bastante importante sobre o Holocausto e a sua relação com os historiadores, “The Holocaust and the historians”, que foi publicado em 1981.³⁵⁹ Neste, no entanto, Dawidowicz recusa a hipótese de associação de Holocausto a qualquer outra forma de genocídio senão a perpetrada contra os judeus. Por exemplo, o bombardeio com armas nucleares em Hiroshima e Nagasaki. Segundo a autora,

as extravagâncias que igualam quaisquer posições ofensivas na vida contemporânea ao assassinato em massa de 6 milhões de judeus europeus não são apenas o palavrório de inocentes sem perspectiva ou vulgares

³⁵⁷ MARRUS, Michael. **A assustadora história do Holocausto**. Rio de Janeiro: Prestígio Editorial, 2003. Originalmente o livro foi publicado com o título: **The Holocaust in history**. Toronto: Lester & Orpen Dennys, 1987.

³⁵⁸ Ver DAWIDOWICZ, Lucy. *Review of Joseph B. Schechtman, The arab refugee problem*, **New Leader**, 36 (19 jan. 1953): p. 23-24 apud NOVICK, **The Holocaust in american life**, p. 147.

³⁵⁹ DAWIDOWICZ, Lucy S. **The Holocaust and the historians**. Cambridge: Massachusetts: London: Harvard University Press, 1981.

letrados. [...] Deste modo, Hiroshima, a cidade sobre a qual a América lançou a primeira bomba atômica em agosto de 1945, se torna acusadora máxima contra a América. O quão válida é esta comparação? De acordo com os números, a bomba-A fez 130.000 casualidades, dentre mortos, feridos e desaparecidos. (Em Nagasaki, na qual a segunda bomba-A foi lançada, algo em torno de 75.000 pessoas foram mortas ou feridas.) Mas números não são o único fator. A decisão americana de utilizar as bombas atômicas no Japão não foi motivada pelo desejo de destruir o povo japonês. Seu propósito com o bombardeio era o de demonstrar o poder da superioridade militar da América e, assim, convencer os japoneses que eles teriam de render-se, para que assim a guerra e outras mortes acabassem. Meramente para ilustrar, em termos gerais, aquilo a que Hiroshima tentou cumprir, e de fato cumpriu, é expor a incoerência entre [comparar] o bombardeio atômico de Hiroshima e o assassinato em massa dos judeus, uma incoerência não apenas no que concerne à extensão, porém, e o mais importante, no que tange à intenção.³⁶⁰

Este quadro aponta para a emergência de uma “memória do Holocausto” que passou a constituir um dos mais fortes elementos identitários para muitos judeus. E esta identificação mobiliza um enorme contingente de historiadores a acionar a escrita de textos de História. Como se tenta apresentar aqui, esta “presença” da memória nas conclusões e análises de historiadores se faz, também, presente na historiografia brasileira que lidou com a questão do anti-semitismo no Brasil.

Os trabalhos de Yehuda Bauer,³⁶¹ por outro lado, destacam, dentre outras coisas, o que seriam as duas principais vertentes historiográficas que trabalharam com a temática: a dos “intencionalistas” e a dos “funcionalistas”. A primeira vertente enfatizava o

³⁶⁰ A autora não menciona, porém, que apesar da intenção “ser outra”, os meios para alcançar os fins políticos almejados foram praticamente os mesmos. Os mecanismos de planejamento militar e execução das ordens para os bombardeios também partiram dos altos escalões da política em Washington e foram cumpridos sem questionamento pelos oficiais militares americanos, assim como o extermínio dos judeus o fora sob o nazismo. Tradução livre. Ver: DAWIDOWICZ, **The Holocaust and the historians**, p. 17-18.

³⁶¹ BAUER, Yehuda. **A history of the Holocaust**. New York: Franklin Watts, 1982; BAUER, Yehuda. **Out of the ashes: the impact of american jews on post-Holocaust european jewry**. Oxford: Pergamon Press, 1989; BAUER, Yehuda. **Jewish reactions to the Holocaust**. Tel-Aviv: MOD Books, 1989. BAUER, Yehuda. **The Impact of the Holocaust**. Thousand Oaks, CA: Sage, 1996; BAUER, Yehuda. **Rethinking the Holocaust**. Haven: Yale University, 2001.

papel do anti-semitismo de Hitler desde os seus primórdios estabelecendo uma linha de causalidade direta com a implementação do plano de extermínio dos judeus na Europa; os “funcionalistas” encaravam o genocídio em termos de uma articulação mais ampla entre diferentes segmentos da sociedade, como a burocracia do partido nazista e governo alemão. Depois de alguns anos Bauer passou a se posicionar unindo ambas as vertentes, que para o autor não poderiam estar dissociadas.

Sir Martin Guilbert,³⁶² merece menção, ainda que seja bastante voltado aos depoimentos pessoais de testemunhas e sobreviventes, em entrevistas conduzidas pelo próprio autor, carregadas de emotividade, apesar da extensa pesquisa baseada na documentação alemã e judaica, incluindo materiais coletados para Nuremberg, Eichmann e outros julgamentos de criminosos de guerra. Há também os livros que trataram o papel e da responsabilidade dos alemães no genocídio, como Christopher Browning e Daniel Goldhagen – um jovem professor de Harvard que posiciona os alemães como carrascos cientes e voluntários de seus atos ao longo do extermínio.³⁶³

A década de noventa encontrará o verdadeiro *boom* editorial de livros acerca do fenômeno mundial “Holocausto”. Nesse sentido, tivemos nos livros de James Young,³⁶⁴ Peter Novick,³⁶⁵ e Dominick LaCapra,³⁶⁶ um conjunto fundamental de análises que primam pelo viés da perspectiva do “Holocausto” como uma (ou mais) forma(s) de narrar um evento, como um conceito-memória. A problematização deste conceito quanto a sua utilização

³⁶² GUILBERT, Martin. **The Holocaust: A history of the Jews of Europe during the Second World War.** New York: Holt, Rinehart & Winston, 1985.

³⁶³ Em 1996, Goldhagen refuta a tese sobre a banalidade do mal de Hannah Arendt, que afirma que os alemães durante o genocídio não refletiram sobre as consequências morais de seus atos, ao seguirem as ordens que comandavam o extermínio, pois estariam imersos numa máquina burocrática empobrecedora e que teria tornado a morte e o extermínio coisas banais. Para o professor de Harvard, os alemães teriam sido, voluntariamente, carrascos de judeus por acreditarem que o mundo devia se ver livre dos judeus. Ver: GOLDHAGEN, Daniel Jonah. **Os carrascos voluntários de Hitler.** O povo alemão e o Holocausto. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

³⁶⁴ YOUNG, James Edward. **Writing and rewriting the Holocaust.** Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

³⁶⁵ NOVICK, Peter. **The Holocaust in american life.** Boston/New York: Houghton Mifflin Company, 1999.

³⁶⁶ LA CAPRA, Dominick. **Representing the Holocaust.** History, Theory, Trauma. Londres, Ithaca: Cornell UP, 1994.

“ingênua”, muitas vezes lançado ao passado com uma carga simbólica anacrônica que busca dar significado a eventos passados (como, por exemplo, à própria fundação do Estado de Israel), é uma constante nestes estudos, especialmente o de Peter Novick e o de Norman G. Finkelstein.³⁶⁷ Para estes autores o “Holocausto” judeu se tornou parte do vocabulário e da memória coletiva norte-americana (e, eu acrescentaria, ocidental) há poucos anos. Até então, diz Novick, este tema havia sido deixado de lado, ou então era tratado de maneira distante, como um evento que aconteceu na Europa, com judeus europeus.

Ao mesmo tempo [após 1945], a resposta americana ao Holocausto durante a guerra foi a mesma à dos muitos discursos posteriores sobre o Holocausto nos Estados Unidos da América [...]. Em fins da década de 1970 e 1980 o Holocausto se tornou uma coisa chocante, massificada, e distintiva: claramente separada, qualitativa e quantitativamente, de outras atrocidades Nazistas e das perseguições judaicas anteriores, singular no seu escopo, seu simbolismo, e em sua significância à história mundial.³⁶⁸

Afirma também que, por si só, não havia um consenso acerca de nenhuma definição ou conceito para definir o extermínio dos judeus europeus nos anos que se seguiram ao término da guerra. O termo “*holocaust*” fora empregado em outras circunstâncias durante o conflito, mas sempre remetendo ao total de mortos pelo Eixo durante toda a Segunda Guerra Mundial, onde estariam inclusos, também, mas não exclusivamente, os judeus.³⁶⁹ Não há consenso historiográfico acerca da denominação. Sabe-se, contudo, que “não foi intenção dos

³⁶⁷ FINKELSTEIN, Norman G. **A indústria do Holocausto**: reflexões sobre a exploração do sofrimento dos judeus. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

³⁶⁸ Tradução livre. “At the same time [after 1945], America’s wartime response to the Holocaust is what a great deal of later Holocaust discourse in the United States has been about. [...] By the late 1970 and 1980’s the Holocaust had become a shocking, massive, and distinctive thing: clearly marked off, qualitatively and quantitatively, from other Nazi atrocities and from previous Jewish persecutions, singular in its scope, its symbolism, and its world-historical significance”. Cf.: NOVICK, **The Holocaust in american life**, p. 19.

³⁶⁹ Ver o artigo de PETRIE, Jon. *The secular word HOLOCAUST: scholarly myths, history, and 20th century meanings*. **Journal of Genocide Research**, 2:(1), 2000, 31-63. A versão consultada para esta dissertação foi disponibilizada *on-line* (expandida) do mesmo artigo. O título é, no entanto um pouco diferente: *The secular word HOLOCAUST: scholar sacralization, twentieth century meanings*. Disponível em: <<http://www.berkeleyinternet.com/holocaust/>>. Acessado em: 22 dez. 2007.

nazistas fazer um sacrifício deste tipo, e a posição dos judeus não foi a de uma vítima ritual”.³⁷⁰ A partir da expressão *Holokaustein*, “imolação em chamas, sacrifício em prol de uma causa religiosa maior”, normalmente relacionada a alguma oferenda religiosa. Kátia Lerner assevera que

a origem da palavra “holocausto” é atribuída por vários autores à raiz grega *holokauston*, que significa originalmente “sacrifício consumido em chamas”. Entretanto, as condições de disseminação deste termo nos séculos posteriores situam-se em meio a um debate entre historiadores. Uriel Tal, em apêndice a um artigo para o periódico “*Holocaust and Genocide*”, afirma que a palavra “holocausto” aparece em I Samuel VII: 9, na frase: *Ola Kalil la-Shem* (“oferenda totalmente consumida em chamas sacrificada ao Senhor”); “holocausto” seria a tradução do termo *olah*. Michael Marrus traz uma explicação semelhante, e diz que a palavra *holokaustos* vem de uma tradução grega do Antigo Testamento realizada no século III a. C.. Marrus aponta o mesmo significado: “oferta sacrificial queimada dedicada *exclusivamente* a Deus”. Ambos os autores assinalam que as conotações sacrificiais originais teriam perdurado nos sentidos posteriores deste termo.³⁷¹

No Brasil, a idéia de *holocausto* era muito freqüente em toda a literatura que tratasse da morte em sacrifício (sempre “prematura”) e quisesse honrar a memória de alguém considerado especial. Samuel Malamud, em algumas ocasiões, utilizou-se do termo holocausto, em referência à morte de algum indivíduo. Por ocasião do suicídio de Stefan Zweig, em 1942, por exemplo, Malamud disse que, “sentindo-se, como ele próprio disse, sem forças para recomeçar, resolveu dar o máximo que possuía – a própria vida – num derradeiro sacrifício, em holocausto pela liberdade e pela paz”.³⁷² Ou ainda, sobre o dever dos

³⁷⁰ LAQUEUR, Walter. **O terrível segredo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p. 13.

³⁷¹ Ver: LERNER, **Holocausto, memória e identidade social...**, p. 42.

³⁷² Ver: *O brado derradeiro de Stefan Zweig*. Comentário lido em “O seu programa israelita”, pela Rádio Fluminense, em 23 fev. de 1942, dia em que o escritor foi sepultado em Petrópolis. In: MALAMUD, **Documentário...**, p. 29-30.

brasileiros, que se encontram “longe da catástrofe, onde se goza e usufrui de todas as liberdades”,³⁷³ de auxiliar no salvamento dos sobreviventes do nazi-fascismo:

devidos extirpar de nós qualquer sentimento de pessimismo ou descrença e, convictos da vitória dos princípios elevados pelos quais nos batemos, precisamos prestar todo o nosso auxílio e apoio aos que pagam o seu tributo de sangue e vidas, em holocausto à causa comum. Só assim estaremos cumprindo o nosso dever – que é o mínimo que podemos fazer na presente catástrofe.³⁷⁴

Para Jon Petrie, o termo "holocausto" já era de uso na sociedade secular em períodos anteriores à Segunda Guerra Mundial e, ao longo do século XX, não possuía uma conotação exclusivamente religiosa. Inclusive, este autor assevera que, se não todas, a imensa maioria das principais traduções para a língua inglesa das Bíblias dos protestantes e dos judeus nos dois últimos séculos, traduziram *olah* como “oferendas consumidas em chamas” (ou outra expressão similar), mas não utilizaram o termo “holocausto”. Em sua argumentação, ele apresenta duas listas bastante consideráveis de livros e manchetes jornalísticas: a primeira, sem quaisquer relações com o judaísmo, ou qualquer forma de religiosidade, contendo o termo "holocausto" em seus títulos e que foram publicados entre 1900 – 1959, títulos coletados na base de dados da *WorldCat* e no catálogo *online* da *British Library*.³⁷⁵ A primeira lista segue, apenas um excerto, assim:

³⁷³ Ver: *Salvar os sobreviventes*. Transmitido em “O seu programa israelita”, pela Rádio Fluminense, em 1942, por conta de seu primeiro aniversário no ar. In: MALAMUD, **Documentário**..., p. 37.

³⁷⁴ Ver: *Salvar os sobreviventes*. Transmitido em “O seu programa israelita”, pela Rádio Fluminense, em 1942, por conta de seu primeiro aniversário no ar. In: MALAMUD, **Documentário**..., p. 39.

³⁷⁵ *WorldCat* engloba os catálogos de algumas das maiores bibliotecas para pesquisa. Segundo Petrie, não se encontram na lista alguns textos centrais como, por exemplo “*The great American holocaust by Zionism*”, datado erroneamente de 1929 pelo *WorldCat*, mas muito provavelmente teria sido publicado em 1979, e dois trabalhos católicos “*Little Catechism ... Child Jesus as Victim of Holocaust to the Merciful Love*” (1935) e “*Pride - Thief of the Holocaust*” (1959). Ver: PETRIE, Jon. *The secular word HOLOCAUST*..., Disponível em: <<http://www.berkeleyinternet.com/holocaust/>>. Acessado em: 22 dez. 2007.

The Young Turks and the Truth about the Holocaust at Adna (1913 -- massacre of Armenians in 1909.); *The Holocaust and Other Poems* (1914 -- "Holocaust" in this title refers to the San Francisco earthquake and fire.); *The Holocaust in Minnesota* (1918 -- great forest fire.); *Fire from Holocaust to Beneficence: the Romance of Aryano and Semita* (1918 -- "Holocaust" refers to a volcanic eruption; Aryano tames fire.); *The Holocaust: Italy's Struggle with the Hapsburg* (1919 -- the oppression of Italy in the 1800s, suffering and dying patriots.); *The Last Ditch: ... the Minnesota holocaust ...* (1920 -- drainage and irrigation law, inequalities, the destruction of water resources.); *The Holocaust* (1922 -- poem in memory of the Armenian massacres.); *The Smyrna Holocaust* (1923 -- destruction of Christian neighborhoods by arson; the massacre of Armenians.); *Holocaust Poems* (1944 -- World War II's effects on England and the English.); *Holocaust at the Bar X* (1952 -- potboiler Western.); *Holocaust at Sea* (1956 -- account of a 1942 naval battle, the sinking of the battleship *Scharnhorst*.); *World Law or World Holocaust* (1957 -- address before the Oklahoma Bar Association.); *Jungle Holocaust* (Date uncertain but 1950s -- World War II in New Guinea.); *Holocaust!* (1959 -- account of a 1942 fire [...]).³⁷⁶

A segunda lista possui citações contendo exemplos da utilização do termo "holocaust/um/s" entre 1200 – 1949 d.C., denotando a perseguição e morte associada especificamente aos judeus. Para Jon Petrie, nenhuma das citações ao longo do século XX continha "holocaust" com conotação de um sacrifício religioso, sendo portanto uma expressão secular. A segunda lista contém, dentro inúmeros outros:

"Londonie immolare Iudeos ... potuerit holocaustum." (c. 1200 - *The Chronicle of Richard of Devizes* (ed. J. T. Appelby, 1963), p. 3; "On the very day of the coronation [3 September 1189] ... a sacrifice of the Jews to their father the devil was commenced in the city of London ... the holocaust could

³⁷⁶ No artigo, esta lista é imediatamente seguida por todos os usos de "holocaust" na *American Historical Review* (AHR) 1915-1939, retirados da base de dados *online* da JSTORE. Às citações da AHR, seguem 14 outras citações: *TODOS* os usos de "holocaust" no *Palestine Post* de dezembro de 1937 até dezembro de 1938, e uma amostra pequena, porém significativa, de seus usos posteriores neste mesmo periódico. O *Palestine Post* possui uma estrutura de busca através de CD-ROMs, logo, *TODAS* as vezes que o termo "holocaust" foi utilizado

scarcely be accomplished the ensuring day." (*Chronicles of the Crusades* (1848), p. 3; Per the *Jewish Encyclopedia* (1964): "September 1189 ... a mob ... after vainly attacking throughout the day the strong stone houses of the Jews, set them on fire at night, killing those that attempted to escape. The king was enraged ..."); "Since your Majesty don't like the peas in the shoe ... what say you to burning a Jew or two ... The Saints love a roast ... A Grand *Auto-de-Fe* ... YO EL RE! ... Thank Heaven, 'tis o'er! The tragedy's done! ... The last wretched Hebrew's burnt down in his socket! ... cost ... the whole of the Holocaust." (Richard Barham c. 1840 -- "Holocaust" is the last word in the main section of the parody "The Auto-Da-Fe" in the *Ingoldsby Legends*. This "Holocaust" is probably the most circulated of the 1840 - 1914 period -- circa 40 printings by various publishers, five by Oxford University press. Patriotic Englishman of the 19th century regarded Roman Catholics as vaguely pagan, the Pope was sometimes referred to as the "Whore of Babylon."); "Rabbi Jacob: ... You say the Jews shall burn ... Know ye what burning is ? Hath one of you, Scorched ever his soft flesh ... and raises not his voice To stop this holocaust ? God! 'tis too horrible! Wake me, my friends, from this terrific dream." (Emma Lazarus, "The Dance to Death: A Historical Tragedy" in *Songs of a Semite*, 1882, pp. 37-38 -- In Nordhausen, Germany in the plague year of 1349, Jews have been accused of poisoning the wells. Rabbi Jacob is addressing the Nordhausen town council who have just voted to burn the town's Jews -- Lazarus is best known today for the lines on the base of the Statue of Liberty: "... Give me your tired, your poor ..."); "Wherever one moves in Spain the sickening breath of the auto da fe lingers in the air. In such a square, we read, was once a mighty holocaust of Jews." (*New York Times*, 7 May 1899, p 14:1); "We charge the Russian government with responsibility for the Kishineff massacre. We say it is seeped to the eyes in the guilt of this holocaust." (*New York Times*, 16 May 1903, p 1:1 quoting a *Jewish Chronicle* (London) editorial -- also "this barbaric holocaust" [Kishineff] Oscar Straus in *The New York Times*, 20 May 1903, p 2); "Reports reach us regarding an appalling massacre of our people alleged to have taken place in the Ukraine ... 100,000, a figure which we doubt not is vastly exaggerated ... Even this holocaust does not stand alone, and the country traversed by the troops of KOLTCHAK and DENIKIN is said to be sodden with the blood of 'pogrommed' Jews."

(*Jewish Chronicle* [London], 4 July 1919, editorial, p. 5, col. 2. Uppercasing exactly reproduced; Koltchak and Denikin were White Russian generals.); [...].³⁷⁷

As listas são imensas, indo muito além do que foi destacado aqui. Outras formas comumente associadas à explicação do termo “holocausto” são as traduções de algumas palavras bíblicas *Shoah* e *churban*. Segundo Uriel Tal, o termo *Shoah* originar-se-ia na bíblia judaica.³⁷⁸ Ele identifica sua presença tanto entre os profetas Isaías, Zephania e Jó, e nos provérbios e salmos. Os profetas teriam se utilizado de *shoah* como forma de denúncia de algum tipo de “perigo ameaçador vindo das nações vizinhas”, às vezes associado à humilhação referente à experiência na Babilônia. Nos provérbios e salmos, diz Kátia Lerner, *shoah* “é associado aos sentimentos de angústia, desolação, desastre, destruição, refletindo menos uma situação histórica e mais uma experiência pessoal”.³⁷⁹

Uriel Tal diz que, posteriormente, vários exegetas como Rashi e Radak acrescentaram outras dimensões ao seu sentido, e passaram a utilizar o termo *churban*, que significava “destruição catastrófica”.³⁸⁰ Ele assinala que, a despeito das diferenças, todos os significados bíblicos implicavam na idéia de um “juízo divino e retribuição”, em “relações causais de pecado e punição”, “mandamento e recompensa, revelação divina da história e a providência divina na experiência pessoal”.³⁸¹

Já Petrie, assevera que “um muito citado artigo acadêmico diz que ‘holocaust’ foi utilizado inicialmente em 1957 como referência específica ao assassinato maciço de

³⁷⁷ PETRIE, Jon. *The secular word HOLOCAUST...*, disponível em: <<http://www.berkeleyinternet.com/holocaust/>>. Acessado em: 22 dez. 2007.

³⁷⁸ TAL, Uriel. *Myth and Reason in Contemporary Jewry*. **Modern Judaism**, 1987, 7: 339-342. Disponível online: <<http://mj.oxfordjournals.org/cgi/reprint/7/3/339.pdf>>. Acessado em: 23 dez. 2007.

³⁷⁹ LERNER, **Holocausto, memória e identidade social...**, p. 46.

³⁸⁰ TAL, Op. Cit., p. 340-341.

³⁸¹ LERNER, **Holocausto, memória e identidade social...**, p. 46.

judeus pelos nazistas, [embora] outros acadêmicos afirmem que teria sido [Elie] Wiesel o introdutor da palavra por volta de 1963”.³⁸² O autor afirma:

mas “*holocaust*”, entre 1945-1962, não era apenas uma referência à temida catástrofe nuclear e aos assassinatos em massa dos nazistas. Como no anos 30, e através da Segunda Guerra Mundial, a palavra era uma apelação ocasional à uma vasta gama de massacres e desastres, embora exponencialmente a palavra fosse aplicada apenas à destruição em massa. A base de dados do JSTORE (textos *on line* de mais de uma centena de periódicos acadêmicos) revela dez “holocaustos” em 1950. Quatro fazem referência à Segunda Guerra Mundial ou a um futuro conflito de proporções mundiais, dois são referências ao clímax da cena de morte em Hamlet, uma refere-se a Guerra Civil Americana, e as três últimas são referências a eventos obscuros. Para o ano de 1959, a mesma base de dados revela onze “holocaustos”. Três eventos em Flanders do século XII e em dois casos há o emprego da palavra em “Hitler’s/the Hitler’s holocaust” e se referem à catástrofe dos judeus.³⁸³

Com isso, percebe-se que não há uma linearidade causal ou explicativa quando se debruça sobre um tema como a série de eventos que quase levou a destruição dos judeus europeus. Tampouco há qualquer sombra de um possível consenso historiográfico sobre este “tema-trauma”.

Para fins de nossa análise, a memória do Holocausto é, portanto, central. Seu estudo, nos Estados Unidos da América, já no final dos anos 1990, por Peter Novick redirecionou importantes traços da perspectiva sociológica de Maurice Halbwachs acerca de uma construção coletiva da memória para os judeus estadunidenses. Dessa forma, ele

³⁸² KORMAN, Gerd. *The Holocaust in Historical Writing*. *Societas* 2:3 (1972), 260 and reprinted in ROTH, John; BERENBAUM, Michael (Orgs.). **Holocaust**: religious and philosophical implications. New York: Paragon House, 1989, p. 46. Korman escreveu: “[...] a palavra ‘holocaust’ aparecia de vez em quando. Em 1951 [...], Jacob Shatzky do YIVO falou do ‘the Nazi Holocaust’, mas aparentemente ele não quis aplicar a frase especificamente para a destruição dos judeus europeus. Entre 1957 e 1959, no entanto, ‘Holocaust’ assumiu precisamente este segundo significado”. Ver: PETRIE, Jon. *The secular word HOLOCAUST...*, disponível em: <<http://www.berkeleyinternet.com/holocaust/>>. Acessado em: 22 dez. 2007.

³⁸³ *Ibidem*.

relacionou a memória coletiva aos eventos sociais e políticos correntes naquela sociedade. Ao avaliar historicamente diferentes momentos da sociedade americana e suas diferentes relações com o “Holocausto”, Novick pôde avaliar como tais eventos influenciaram as mutações na memória do Holocausto, de uma memória aparentemente “*inappropriate, useless, or even harmful*” num determinado momento, a outro, que ele irá temporalizar nas décadas de 1970 e 1980, na qual esta memória assume uma forma “*appropriate and desirable*”, pois “*some memories, once functional, become dysfunctional*”, e vice-versa.³⁸⁴

Novick compreendeu, também, que existe uma relação circular entre identidade coletiva e memória coletiva. Numa sociedade cada vez mais segmentada e particularizada como a estadunidense às portas do século XXI, bem como as sociedades ocidentais como em geral, determinados traços identitários de coesão entre grupos sociais e/ou étnicos são reforçados por seus vínculos com o passado. Isso afeta diretamente a escrita da História, como foi o caso destacado por Novick, da historiadora Lucy S. Dawidowicz, por exemplo. Segundo Novick, a memória do Holocausto quando trazida ao proscênio da vida social deste grupo agiria como um denominador comum (“*common denominator*”) para a comunidade judaica estadunidense, a qual engloba parte dos historiadores que reivindicam o seu monopólio sobre “o passado”. Este estudo serviu de impulso inicial para a avaliação da presença e impacto desta memória na historiografia que tratou não apenas da Era Vargas, como também no caso da historiografia que pretende estabelecer como “denominador comum” para a história dos judeus no Brasil um “eterno” anti-semitismo.

Hannah Arendt, em seu livro “As origens do totalitarismo”, soube identificar a complexidade que se nos apresenta à medida que qualquer situação histórica vê-se resumida a “denominadores comuns”. Sua análise também marcou profundamente os rumos desta pesquisa, e constitui uma parte crucial nas presentes argumentações. Ao analisar que após a catástrofe final a tese do anti-semitismo eterno se tornou a forma talvez mais expressiva de

³⁸⁴ NOVICK, *The Holocaust in american life*, p. 5.

lidar com o curso dos eventos que seguiram ao final da Segunda Guerra, o estudo de Arendt sobre o totalitarismo ajuda a identificar o possível equívoco em se conduzir esta questão a partir deste pensamento. Arendt afirma que, mesmo que o anti-semitismo tenha ameaçado a vida dos judeus com o extermínio total, “essa explicação do anti-semitismo, tal como a teoria do bode expiatório – e por motivos semelhantes –, sobreviveu ao confronto da realidade, pois ela acentua a absoluta inocência das vítimas do terror moderno, o que aparentemente é confirmado pelos fatos”.³⁸⁵ Para a filósofa, o historiador tem o dever, antes de qualquer outro, da compreensão.³⁸⁶ Por isso, dá ênfase na importância em se ter cuidado com as “opiniões geralmente aceitas”, ou nas explicações de tendências históricas ou de chaves interpretativas para a história, pois nelas residiria o que pode ser chamado de uma evasão de responsabilidade.³⁸⁷

É deveras notável que as doutrinas que ao menos *tentam* explicar o significado político do movimento anti-semita neguem qualquer responsabilidade específica por parte dos judeus e se recusem a discutir o assunto nestes termos. Ao implicitamente *recusarem* abordar o *significado* da *conduta* humana, assemelham-se às modernas práticas e formas dos governos que, por meio do terror arbitrário, *liquidam* a própria *possibilidade* de *ação* humana. [...] Esses denominadores comuns [a explicação do anti-semitismo através da teoria do eterno bode expiatório] entre a teoria e a prática não indicam, por si sós, a verdade histórica, embora espelhem o caráter oportunista das opiniões popularmente propaladas, revelando e explicando por que elas são tão facilmente aceitáveis pela multidão. O historiador se interessa por elas enquanto são parte da história de que tratam, e na medida em que se interpõem no caminho de sua busca a verdade. Mas,

³⁸⁵ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 28.

³⁸⁶ Acerca deste ponto, Arendt é bastante enfática quanto a sua perspectiva da compreensão: “Repito: compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que se tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar a existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido”. ARENDT, Op. Cit., p. 21.

³⁸⁷ Idem, p. 29.

sendo contemporâneo dos eventos, o historiador é tão sujeito ao poder persuasório dessas opiniões como qualquer outra pessoa.³⁸⁸

A importância do Holocausto na constituição da identidade judaica brasileira (e porque não, mundial) nas últimas décadas é patente. Samuel Malamud é um exemplo de como o Holocausto como conceito foi se enraizando no Brasil. Na década de 1940, utilizava-se de uma interpretação para holocausto diferente da que vai adotar na década de 1980. Aqui, o conceito já assume uma outra conotação, demonstrando que a presença de uma memória “coletiva” do Holocausto já se fazia presente no país. Ao discursar em sua festa de 80 anos, comemorando o “processo de autodeterminação do povo judeu”, Malamud recorda:

lamentavelmente, isso se deu após o trágico e inesquecível holocausto [sic] praticado pelo nazifascismo contra o povo judeu, quando foram barbaramente assassinadas seis milhões de vidas, e destruídos os seus centros vitais de cultura e tradição. [...] Terminada essa guerra [a Guerra de Suez, em 1956], houve uma outra onda imigratória de sobreviventes do Holocausto [...]. A comunidade judaica brasileira, seguindo os exemplos das demais comunidades existentes nos países livres, as quais usufruem de todos os direitos civis, tem sido atuante desde seus primórdios em tudo que diz respeito ao cultivo de nossas tradições e valores culturais.³⁸⁹

Mais ainda, ao expor sua seleção de artigos e discursos publicados em 1992 no seu livro “Documentário”, Malamud os organiza e prefacia a partir de pequenas notas introdutórias aos documentos – todos conferidos com os originais da Coleção Samuel Malamud, no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro –, onde “traduz” para o presente, suas palavras do passado. Em agosto de 1943, publicou o artigo “Ideologia da solidariedade”, na Revista “Aonde Vamos?” no qual clamava pela participação do *Yishuv* brasileiro na

³⁸⁸ ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 28.

campanha do Comitê Central Hebreu Brasileiro de Socorro aos Israelitas Vítimas da Guerra para o ano seguinte, de 1944, onde não consta em nenhuma frase a palavra “holocausto”, em quaisquer de suas conotações. Contudo, no cabeçalho, escrito em 1992, o autor delimita a presença da memória à qual tal artigo o remeteu: “Ideologia da solidariedade. Artigo sobre o Holocausto, publicado em *Aonde Vamos?*. Agosto, 1943”.³⁹⁰ O mesmo acontece no seu artigo “500 Vidas”, na mesma revista, em 9 de março de 1944,³⁹¹ e em seu “Discurso em favor do auxílio aos sobreviventes do Holocausto”,³⁹² proferido no automóvel Clube do Brasil, em 1945 em nome do Comitê Hebreu Brasileiro para as Vítimas da Guerra.

Neste mesmo discurso, a voz de Malamud, na década de 1940, torna-se mais eloqüente ainda sobre o tema do “Holocausto” quando ele, sionista da Unificada, palestrando em nome do “movimento brasileiro”, delegava não tanto aos alemães a inteira responsabilidade pelo trágico destino dos judeus, mas ao governo mandatário britânico na região da Palestina.

A manutenção do “Livro Branco” com todas as suas restrições, a prisão dos imigrantes clandestinos que buscam refúgio na terra de seus antepassados e sua internação em campos de concentração guardados por tropas que lutaram em prol da democracia são simplesmente revoltantes. O fechamento das portas para a imigração judaica em massa, levada a cabo, ainda durante a guerra, pelos países livres, concorreu bastante para o aumento do número de nossos mártires. Agora, embora encobertas, continuam impostas as mesmas restrições aos sobreviventes. [...] A tragédia dos últimos tempos ensinou-nos a encarar os nossos problemas por um prisma bem diverso daquele que tínhamos até agora. O sofrimento comum concorreu para fortalecer a nossa união. Durante os penosos seis anos de guerra, os judeus encurralados nos

³⁸⁹ Ver: *Aos oitenta anos*. Discurso proferido no banquete de adesões em homenagem ao 80º aniversário de Samuel Malamud, organizado pelo Comitê Feminino da ORT. Realizou-se no Salão da Hebraica, em 21 de junho de 1988. In: MALAMUD, **Documentário**..., p. 217-219.

³⁹⁰ Ver: *Ideologia da Solidariedade*. In: MALAMUD, **Documentário**..., p. 47-49. Ver também: Revista “Aonde Vamos?”, agosto de 1943.

³⁹¹ Ver: *500 vidas*. In: MALAMUD, **Documentário**..., p. 50-51. Ver também: Revista “Aonde Vamos?”, março de 1944.

³⁹² Ver: *Sobreviver é viver*. In: MALAMUD, **Documentário**..., p. 52-55.

campos de concentração e nos guetos aprenderam a formar uma frente única na defesa dos interesses e direitos comuns. As divergências ideológicas não podem nem devem, em momentos cruciais da vida de um povo, servir de obstáculo à sua sobrevivência. Nenhum judeu pode hoje em dia ignorar ou negar o movimento de restauração nacional que se processa em *Eretz Israel*, contra todos os empecilhos do governo mandatário, apoiado na sua política colonial e imperialista. A solidariedade aos heróicos batalhadores pela nossa independência política é manifestada por todo judeu que tem senso de responsabilidade, e o movimento sionista conta hoje com o apoio da absoluta maioria. Ninguém tampouco irá negar o fato de que algumas centenas de milhares de judeus salvaram a vida por terem refugiado na Rússia soviética.³⁹³

Essa posição se confirma e se intensifica no artigo “Retrospecto e perspectiva”, publicado no primeiro número do periódico “A Voz Sionista”, órgão informativo da Organização Sionista Unificada do Brasil, em 1947, da qual Samuel Malamud fora Secretário Geral:

[...] Os sacrifícios suportados durante a última guerra e a contribuição material e moral prestada pelo povo judeu à causa aliada, justificavam a crença de que tão pronto fossem encerrilhadas as armas, a questão judaica seria imediatamente considerada como expressão de reconhecimento e compreensão para com o povo que há milênios clama pela reparação de uma injustiça histórica. [...] A potência mandatária em *Eretz Israel*, que pretende lançar a seu crédito grande parte das glórias obtidas na luta pela liberdade universal, continua a levar a efeito calma e friamente a sua política imperialista em relação a esta pequena nesga de terra do Oriente Médio [...]. Se antes de deflagrar a catástrofe, o governo britânico, sob a chefia de Chamberlain, de triste memória, não hesitou em decretar o Livro Branco, paralisando a imigração judaica para *Eretz Israel* e proibindo a aquisição de terras por judeus, concorrendo conscientemente para aumentar as proporções da tragédia judaica; se em pleno fragor da batalha, quando fornos crematórios e as câmaras de gás estavam consumindo centenas de milhares

³⁹³ Ver: *Sobreviver é viver*. In: MALAMUD, **Documentário**..., p. 53-54.

de filhos do nosso povo na Europa nazificada, o governo de Sua Magestade [sic] não hesitou em concorrer deliberadamente para o afundamento de navios que transportavam apenas um pequeno número de refugiados judeus para as praias de *Eretz Israel* – assistimos agora, à aplicação da mesma política em relação aos sobreviventes que querem fugir e libertar-se das cercas de arame farpado erguidas pelos nazi-fascistas, e encontrar descanso na almejada terra dos seus antepassados.³⁹⁴

Alguns trabalhos historiográficos, a partir dos quais se pautou esta análise, permitem a identificação do papel decisivo da “memória do Holocausto” na construção da identidade dos judeus somente após a década de 1970.³⁹⁵ Segundo Abraham Huberman, “nunca se poderia imaginar que um dia o Holocausto se constituiria em um campo de estudos por si mesmo. Incluindo que, anos depois, já concluída a Segunda Guerra Mundial, e até 1960 aproximadamente, eram poucos os historiadores que dedicavam um livro inteiro a este tema”.³⁹⁶ Desde finais da década de 1970, porém, o mundo situa-se sob uma “economia midiática” (o termo é de François Hartog), segundo a qual uma exigência de proximidade e o imperativo do “ao vivo” transformam historiadores em testemunhas,³⁹⁷ e sobreviventes e depoimentos em fatos. Este quadro alcançou seu ponto culminante, sobretudo, após a década de 1980.³⁹⁸ Nesse sentido, a “memória do Holocausto” construiu um epicentro a partir do qual a pluralidade das identidades judaicas encontrariam um elo, um “denominador comum”, que as unificasse, lembrando novamente que os judeus, na recordação da catástrofe, seriam “um povo”. Não há nada de errado nisso, nem tampouco se pretende julgar esta memória. Não é

³⁹⁴ Ver: “A Voz Sionista” – Órgão informativo da OSUB – 14 mar. 1947, “Coleção Samuel Malamud”, AGCRJ, SM/ Folhetos e Boletins, 93.

³⁹⁵ Ver FINKELSTEIN, Norman G. **A indústria do Holocausto**: reflexões sobre a exploração do sofrimento dos judeus. Rio de Janeiro: Record, 2001; TRAVERSO, Enzo. *La memoria de Aushwitz y del comunismo. El “uso público” de la História*. **Puentes**, n. 5, oct. 2001, p. 8-15; HUYSSSEN, Andreas. *En busca del tiempo futuro*. **Puentes**, n. 2, Dec. 2000. P. 12-29; GIESEN, Bernhard. *Sobre héroes, víctimas y perpetradores*. **Puentes**, n. 5, oct. 2001, p. 16-23.

³⁹⁶ HUBERMAN, Abraham. “*Y le contarás a tu hijo...*”. **Puentes**, n. 1, aug. 2000, p. 66. Huberman é professor de História dos Judeus, Licenciado na Universidade de Jerusalém e especialista na História do Holocausto.

³⁹⁷ HARTOG, François. *A testemunha e o historiador*. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). **Fronteiras do milênio**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001, p.11-41.

³⁹⁸ Sobre este assunto, ver o brilhante ensaio de SARLO, Beatriz. **Tempo passado...**, 2007.

este o foco aqui. O problema se instaura, contudo, e esta é a questão que se propõe, quando esta memória passa a fazer parte do universo dos historiadores, não como fonte ou matéria prima para suas análises, mas ditando tom e diapasão na produção de conhecimento sobre o passado. Isto é, quando a historiografia passa a determinar os rumos de seu ofício a partir de generalizações ou “denominadores comum”, lançando mão, por vezes, de anacronismos.

Recusam-se aqui, portanto, as pretensas intenções de “objetividade” ou “imparcialidade” para o ofício dos historiadores. Os historiadores não são agentes desinteressados e muitas vezes suas conclusões, como pesquisadores, procuram amparar a identidade pessoal e profissional destes frente ao impacto de temas como, por exemplo, o “Holocausto” ou o anti-semitismo. Temas de tamanha comoção, como os aqui tratados, muitas vezes envolvem relações pessoais destes historiadores com as vítimas (por parentesco ou não), e são, ademais, parte importante do processo de elaboração de um sentido para a comunidade na qual esses profissionais atuam e onde compartilham sentimentos, emoções, memórias e que, portanto, não são e nem podem ser imparciais. A importância desta questão reside, porém, na influência que estes profissionais exercem dentro do campo de debates historiográficos, impondo limites e promovendo verdadeiras “caças as bruxas” àqueles que não reproduzem a “História que se quer lembrar” e acionam aquilo que muitos gostariam de esquecer: que a escrita da história está sempre sujeita a um lugar e um tempo específicos. Assim, as suas “verdades”, não são irrefutáveis “descobertas” sobre o passado e sim o produto de uma escrita, muitas vezes conduzida pelos interesses extra-acadêmicos e não apenas pelo avanço da produção de conhecimento acerca do passado. É claro que não se está aqui defendendo qualquer tipo de imparcialidade, muito pelo contrário. Apenas reitera-se a importância de se manter acesa a chama crítica que a Historiografia (enquanto História da escrita da História) carrega, atentando para a historicidade que é característica ao próprio ato de produção de textos de História. Assim, reconhecendo que há uma efetiva atuação da

memória no seio dos debates historiográficos, pode-se compreender melhor o que pode significar a escrita da História e redimensionar as fronteiras que constituem o campo de atuação dos historiadores.

CAPÍTULO V

Sob as sombras do passado: o anti-semitismo no Brasil e a escrita da História

- “Vossa excelência sabe [disse Weizman] que entre os nossos dois países existe uma grande semelhança. Mas a maior diferença está nos dois rios famosos que possuímos. Dois rios muito ricos – o Amazonas no Brasil e o Jordão em Israel”.
- [S. Malamud] O vice-presidente Café Filho, seus acompanhantes e todos nós presentes, aguardamos ansiosos a conclusão dessa afirmativa.
- “Vocês compreendem – é dispensável descrever para vocês a riqueza do rio Amazonas. O que ele não possui? É rico em peixes, em plantas, em minérios, e principalmente em água. E o nosso rio Jordão, por acaso não é também um rio rico? Naturalmente que é um rio rico. É rico em história”.³⁹⁹

Na primeira parte desta dissertação, buscou-se avaliar as condições que possibilitaram uma consolidação do sionismo na Europa não apenas como referência ideológica para os judeus, mas também como expressão política de suas insatisfações frente ao preconceito xenófobo e racista fortemente estabelecidos pelos nacionalismos na Europa. Estas condições foram marcadas por características muito particulares das relações sociais vigentes entre as principais capitais européias durante a transição do XIX ao XX. Talvez, a mais importante destas particularidades, para os estudos dos judaísmos, tenha sido o

³⁹⁹ Artigo intitulado “O Amazonas e o Jordão: dois rios ricos”, de Samuel Malamud. Foi publicado no periódico “Imprensa Israelita”, em dezembro de 1974. O artigo relata a visita, em 1951, de João Café Filho (então vice-presidente brasileiro) a Israel, e de seu encontro com o então presidente israelense Chaim Weizman, mas, principalmente, o artigo é uma recordação das impressões gravadas na memória de Malamud acerca da figura e personalidade de Weizman. Ver: “Coleção Samuel Malamud”, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ), seção “Jornais”. O artigo foi impresso novamente em MALAMUD, Samuel. *O Amazonas e o Jordão:*

surgimento e ascensão do anti-semitismo na Europa, não somente como traço sócio-cultural, mas também um fenômeno de massas e instrumento de ação política no final do século XIX. O anti-semitismo marcou profundamente as relações sociais, políticas e culturais dos judeus na Europa *fin-de-siècle*.

Na perspectiva historiográfica brasileira contemporânea, na qual a presença dos judeus e sua trajetória no Brasil ainda são objetos de pouca investigação, o tema do “anti-semitismo no Brasil” possui notória expressividade. Como um elemento central e quase indissociável dos debates historiográficos que tratam da presença judaica no Brasil, a questão do anti-semitismo brasileiro aparece em grande parte dos estudos contemporâneos acerca desta trajetória, seja de forma explícita (como tema ou assunto de teses e dissertações) ou de maneira discreta (constituindo um dado ou um fato irrevogável da história dos judeus no Brasil).⁴⁰⁰ Manter aberto este diálogo constitui um esforço na direção de identificá-lo entre discussões muito localizadas e com fronteiras bastante claras dentro dos domínios da historiografia.

O presente capítulo examina a perspectiva historiográfica que foca exclusivamente o anti-semitismo quando trata da história dos judeus ao longo da década de 1930/ 1940, problematizando tal visada a partir das análises feitas nos capítulos anteriores

dois rios ricos. In: MALAMUD, Samuel. **Documentário**. Contribuição à memória da comunidade judaica brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992, p. 331-333.

⁴⁰⁰ LEVINE, Robert. **O Regime Vargas: os anos críticos (1934-1938)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. Ver também, do mesmo autor, *Brazil's jews during the Vargas Era and after*. **Luso-Brazilian Review**, vol. V, n. 1, june 1968, p. 45-58, e LARGMAN, E. R. & LEVINE, R. R. Jews in the tropics. Bahian jews in the early twentieth century. **The Américas**, Washington, Academy of American Franciscan History, vol. XLIII (2), october 1986, p. 159-170. Na esteira destes estudos, inúmeros outros vieram a lume, como, por exemplo, a dissertação de mestrado de LUIZETTO, F. **O racismo na constituição de 1934**, apresentada ao Departamento de História da FFLCH da USP em 1982, e LENHARO, A. **Corpo e alma: mutações sombrias do poder no Brasil dos anos 30 e 40**, tese de doutoramento apresentada ao mesmo Departamento, em 1985. Outros livros foram publicados tratando deste assunto, como o do jornalista CHIAVENATO, Júlio José. **O inimigo eleito: os judeus, poder e anti-semitismo**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985. Contudo, o mais expressivo estudo acerca deste tema e verdadeiro construtor de uma tendência historiográfica no Brasil foi o de CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O anti-semitismo na Era Vargas: fantasmas de uma geração (1937-1945)**, sua tese de doutoramento pela USP, publicada em 1987. A partir deste estudo, inúmeros outros foram construídos seguindo esta linha de pensamento, inclusive, os da mesma autora, **Brasil, um refúgio nos trópicos: a trajetória dos refugiados do nazi-fascismo**. São Paulo: Estação Liberdade/ Instituto Goethe, 1996; e **O veneno da serpente**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

acerca das relações que o movimento sionista no Rio de Janeiro e a sociedade carioca estabeleceram, especialmente a partir da fundação e das atividades dos jovens sionistas de extrema esquerda do *Hashomer Hatzair*. Busca-se avaliar alguns dos pressupostos essenciais, porém tácitos, deste discurso historiográfico, quais sejam: conceber o anti-semitismo no Brasil como produto de uma concatenação de fatores sociais, psicológicos e históricos, buscando estabelecer uma linearidade desde as “origens” do anti-semitismo (os séculos de separação física dos judeus nos guetos, a discriminação legal, *pogroms*, a perseguição pelos cristãos etc.) até, finalmente, o Holocausto – numa história que se compõe a partir de uma “escalada do horror” ou metafísica do horror. Portanto, pretende-se aqui não apenas sugerir e compreender um outro quadro acerca das relações entre o Brasil e os judeus na década de 1940 no Brasil, mas entender também como o “anti-semitismo no Brasil”, ou melhor, sua representação historiográfica, pode dizer algo de muito significativo acerca mesmo do ofício dos historiadores. Esses são os objetivos da presente dissertação.

Se na Europa o movimento sionista foi fundado diante das condições que o anti-semitismo legou aos judeus europeus, levando muitos deles a deixar seus países, suas vidas e lares em busca de terras mais tolerantes, no Brasil parece ter ocorrido o oposto. Os imigrantes recém chegados buscaram no Brasil um porto seguro para suas vidas, e somente durante o hiato que se estendeu entre 1938 e 1945 os imigrantes (a maioria deles, e não exclusivamente um grupo em especial) viram suas atividades políticas de esquerda cercadas pela política ditatorial e nacionalista do Estado Novo. Contudo, suas vidas não corriam risco, nem sua circulação e atuação sociais se viram ao menos sob a ameaça de se tornarem impossibilitadas, como atestam os estudos de Lesser e Cytrynowicz.⁴⁰¹

⁴⁰¹ Para tal empreitada, filio-me aos esforços precursores neste sentido de alguns intelectuais dignos de nota, quais sejam: LESSER, Jeffrey. **O Brasil e a questão judaica**. Imago: Rio de Janeiro, 1995; CYTRYNOWICZ, Roney. *Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado Novo e Segunda Guerra Mundial*. **Revista Brasileira de História**, vol. 22, nº 44, p. 393-423, 2002; MAIO, Marcos Chor. *Qual anti-semitismo? Relativizando a questão judaica no Brasil dos anos 30*. In: PADOLFI, Dulce (Org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999, p. 229-256;

A fundação do movimento juvenil *Hashomer Hatzair* somente foi possível dentro de uma mobilização sionista mais ampla no Rio de Janeiro, e efetivamente ativa, mesmo na ilegalidade. Isso se deu graças aos esforços dos militantes sionistas em manter canais de diálogo com o governo estadonovista e a sociedade brasileira. Assim, o prisma historiográfico canônico acerca da trajetória dos judeus no Brasil – ancorado na idéia de um anti-semitismo ferreamente atado à mentalidade e à realidade sociais brasileiras – pode ser um tanto limitado e parcial, uma vez que, dentre outras, não permite explicar as condições que possibilitaram a rica dinâmica comunitária e social experimentada pelos judeus em geral e pelos sionistas em particular, mesmo antes de 1945, ou seja, antes do final da guerra. Além disso, a operação historiográfica por trás deste prisma pode estar relacionada com um complexo jogo entre a memória e a historiografia. Neste sentido, assevera Roney Cytrynowicz, parece existir

atualmente uma *barreira ideológica* na historiografia brasileira e na historiografia sobre imigração, e igualmente na memória oficial das instituições judaicas no Brasil: a formulação genérica e indiscriminada de que os imigrantes judeus, que estavam dentro do Brasil, viveram acudados e foram perseguidos enquanto grupo entre 1937 e 1945.⁴⁰²

Como esta “barreira ideológica” atua em termos da produção historiográfica brasileira no que tange ao conhecimento sobre o passado, em especial quanto à questão do anti-semitismo no Brasil? Para responder a esta questão, no terceiro capítulo deu-se foco ao estudo do fluxo imigratório de judeus que chegaram ao Brasil. Em seguida, buscou-se analisar como se deram as primeiras movimentações sionistas no Rio de Janeiro (décadas de 1920 e 1930) – e como o *Hashomer Hatzair* (na década de 1940) tornou-se um movimento juvenil de

⁴⁰² Grifo meu. Ver: CYTRYNOWICZ, *Além do Estado e da ideologia...*, p. 394.

importância ímpar neste cenário –, assim como foram examinados os primeiros traços de uma identidade judaica para o *Yishuv* do então Distrito Federal.

Os primeiros esforços na organização da comunidade judaica carioca surgiram da necessidade de uma centralização em torno de um discurso oficial para o incipiente *Yishuv* da Capital Federal, que buscava manter seu campo de diálogo com as autoridades estadonovistas. Esta manutenção se deu através da construção de uma imagem “judaico-brasileira”, uma identidade hifenizada, portanto, como parte de uma estratégia de manutenção das instituições judaicas no Rio de Janeiro, dentre elas, e mormente, as instituições de cunho sionista. Assim, conseguiu-se manter abertos os canais de diálogo com as autoridades varguistas, garantindo assim, mesmo na ilegalidade, um terreno seguro para dar seqüência às suas atividades que, como visto, apesar da ilegalidade foram freqüentes e prepararam o terreno para a expansão experimentada pelas atividades sionistas depois de 1945. Esta estratégia garantiu também uma imagem pública oficial para a comunidade. Uma das conseqüências desta mobilidade que, dentre outros, os sionistas experimentaram gerou um aumento significativo no número de membros para a causa sionista.

Assim, indaga-se acerca do anti-semitismo no Brasil. Quando ele apareceu como o elemento mais fortemente marcante nas relações entre o Brasil e os judeus, e por que? Parte das respostas que foram encontradas ao longo da pesquisa passam pelo fato de que o tema do anti-semitismo no Brasil passou a fazer parte das atenções historiográficas brasileiras em meados da década de 1980 e, principalmente, 90,⁴⁰³ sobretudo após a publicação dos

⁴⁰³ A partir da década de 1990, os principais estudos a conduzir este debate foram: MAIO, Marcos Chor. **Nem Rotschild, nem Trotsky**. O pensamento anti-semita de Gustavo Barroso. Rio de Janeiro: Imago, 1992; CYTRYNOWICZ, Roney. **Integralismo e anti-semitismo nos textos de Gustavo Barroso na década de 30**. Dissertação de Mestrado em História Social, FFLCH/USP, 1992; JORGE, Stella Maris. **Filinto Muller: memória e mito (1930-1945)**. Dissertação de Mestrado em História Social, FFLCH/USP, 1993; MILGRAM, Avraham. **Os judeus do vaticano**. A tentativa de salvação de católicos não-arianos da Alemanha ao Brasil através do Vaticano (1939-1942). Rio de Janeiro: Imago, 1994; LESSER, Jefferey. **A questão judaica...**, 1995; GUGLIELMO, Antonio Roberto. **A questão judaica e o Holocausto enquanto notícia: ideologia e memória nas páginas de “O Estado de São Paulo”**. Dissertação de Mestrado Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas, FFLCH/USP, 1998; WIAZOVSKI, Ticiania. **Bolchevismo e judaísmo: a esquerda judaica sob a vigilância do DEOPS**. (Coleção Inventário DEOPS). São Paulo: IMESP, Arquivo do Estado, 2001; KOIFMAN,

resultados das pesquisas de alguns estudos em história que se tornaram canônicos no país em meados da década de 1980.

O tema do anti-semitismo no Brasil é muito complexo do ponto de vista da memória. Isso fica claro, à medida que se se aproxima das publicações em torno deste assunto. Algumas delas invocam a todo o momento a idéia de “história”, muitas vezes como algo em si ou sinônimo de verdade indiscutível.⁴⁰⁴ Inclusive, o trabalho de historiadores, também é convocado aos discursos memorialísticos, criando o que se supõe ser uma “aura” de legitimidade acadêmica (a opinião douta e balizada) para suas narrativas. A verve e do tom por vezes apaixonado na escrita dos historiadores deixa mais do que evidente que a pretensa “objetividade” ou “imparcialidade” almejada ao invocar as palavras dos historiadores (cientistas) redundam em mera ilusão. O que se pretende apresentar é o fato de que a memória se faz presente no centro de um debate historiográfico, mais até: conduz o debate, constituindo aquilo que Cytrynowicz chamou de uma “barreira ideológica”.

A tese aqui defendida possui um acento fortemente teórico que envolve a reflexão acerca da escrita da história ou de uma metahistória. Conforme o mencionado, através de uma história da história do anti-semitismo no Brasil, pretende-se compreender como este fenômeno (na ótica da historiografia) dá margem para a investigação de alguns mitos que constituem a prática historiadora. Estabelece-se, pois, que a escrita da história encontra-se irremediavelmente atrelada à memória na sociedade contemporânea, fenômeno de forte presença social e que, simultaneamente, antecede a escrita da História, mas também a ultrapassa.⁴⁰⁵ Identifica-se a memória como um “não-dito”, para utilizarmos o termo de

Fábio. **Quixote nas trevas**. O embaixador Souza Dantas e os Refugiados do Nazismo. Dissertação de Mestrado, UERJ, 2001.

⁴⁰⁴ Neste estudo, identifica-se que não apenas os memorialistas étnicos utilizam as concepções de história e memória, nas quais a segunda é sagrada e a primeira atua em seu nome – como instância científica de provar e estabelecer verdades sobre o passado –, como existem trabalhos historiográficos que tomam para si tal responsabilidade. Marcam, portanto, uma relação complexa entre memória e história, onde por vezes o discurso da disciplina funciona como agente legitimador e perpetuador de memórias e identidades.

⁴⁰⁵ Ver: CATROGA, Fernando. **Memória, História e Historiografia**. Coimbra: Editora Quarteto, 2001.

Michel de Certeau,⁴⁰⁶ na operação historiográfica que produziu textos sobre o anti-semitismo no Brasil. Defende-se aqui, portanto, que para se escrever uma história para o anti-semitismo no Brasil, foi preciso antes estar envolvido no “horizonte de expectativas” no qual a memória judaica encontrava-se imersa considerando um tema como este. A escrita desta história teria a memória como objetivo último, pois atenderia às expectativas criadas pela comunidade judaica, da qual estes historiadores fazem parte e para a qual, no limite, eles escreveram. O ponto é que o estudo dos judeus no Brasil deve produzir narrativas que estejam além da moldura étnica ou judaica. Ele deve comunicar algo cuja validade ou persuasão tem um alvo mais amplo, inclusive a comunidade de historiadores. Daí a presente crítica.

Acerca da relação entre memória e escrita da História, Fernando Catroga conclui que

se não se quer cair numa posição cientificista, tem de se aceitar o cariz ambíguo e “indeciso” das relações entre memória e história. É que, por mais esforços de auto-análise que o historiador faça para aplicar a sua metodologia crítica e para evitar a dimensão subjetiva na interpretação histórica, a sua *epochê* será sempre *epocal*, porque as relações ambíguas com a memória (e o recalçamento) e com o que, dentro dela é presença do coletivo impedem-no de se colocar, totalmente “entre parênteses”. Isso significa que a perspectiva problematizadora da historiografia não consegue vencer, por inteiro, os “ardis da memória”, o que o impossibilita de ser um ente autotransparente a si mesmo, esse sonho de luz plena que anima todos os racionalismos extremos, às vezes a maior de todas as cegueiras.⁴⁰⁷

Por outro lado, a Historiografia tem um compromisso com a dimensão ética de seu trabalho. Ainda que suas tarefas críticas e epistêmicas jamais possam sair inteiramente “vitoriosas”, em suas relações com os “ardis da memória”, como diz Catroga – pois a própria

⁴⁰⁶ Ver: CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

⁴⁰⁷ CATROGA, **Memória, História e Historiografia**, p. 65.

escrita da história é constituída por e constituinte de memórias –, os historiadores têm a responsabilidade de manter sob suspeita as memórias transmitidas, inclusive, e eu diria principalmente, através de estudos historiográficos.

A relação com a memória torna-se, pois, dialética uma vez que os discursos dos chamados “memorialistas” – isto é, narrativas acerca do passado de uma pessoa, instituição ou comunidade, elaborada por e para esta mesma comunidade ou instituição –, passam a se apropriar do discurso dos historiadores (constituído por e transmissor de memórias) para legitimar seus pontos de vista e constroem sentido e identidades para seus grupos sociais. Estes grupos, ao se informarem a partir dos trabalhos destes historiadores, identificam-se com a memória produzida em suas teses, pois compartilham as mesmas expectativas destes historiadores. Com isso, o trabalho historiográfico, sempre sujeito à constante indagação crítica e historiográfica – isto é, o exame da própria historicidade dos trabalhos em História –, torna-se uma memória “verdadeira”, e, portanto, sagrada, pois legitimada não apenas pela comunidade científica, mas pela muito difundida idéia que atrela o saber “científico” da História à verdade irrefutável dos fatos, contra os quais não haveria, supostamente, argumentos. “O resultado global” desta condição, diria Zygmunt Bauman, “é a complacência teórica”.⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ Bauman refere-se sobretudo à historiografia que fez remontar as “origens” do Holocausto às diferentes perseguições ao longo dos milênios como consequência única e lógica do ódio étnico e religioso contra os judeus, isto é, uma história universal do anti-semitismo. Sobre o modelo explicativo “histórico” (que Bauman chama a “corrente familiar da história”), o autor frisa que para esta “corrente”, “nenhuma revisão importante é de fato necessária a essa interpretação; nossas visões da modernidade, do seu potencial oculto embora mais do que presente, de sua tendência histórica, não requerem um novo e mais detido olhar, uma vez que os métodos e conceitos acumulados pela sociologia são plenamente adequados para lidar com esse desafio – para ‘explicá-lo’, ‘dar-lhe sentido’, para compreender em suma”. Ver: BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 20-21.

Em referência às décadas de 1930 e 1940, salvo exceções,⁴⁰⁹ a historiografia contemporânea interpretou o anti-semitismo no Brasil como uma das muitas faces de um preconceito racial “latente” no pensamento social brasileiro. Este preconceito teria encontrado na década de 1930 um “clima propício” para o seu florescimento, em particular concomitância com os direcionamentos políticos assumidos pelo Estado Novo.⁴¹⁰ É importante sublinhar que para a corrente historiográfica em questão, estes preconceitos teriam “aflorado” nos anos da Era Vargas. Contudo, suas “raízes” seriam anteriores, um traço marcante da tradição intelectual brasileira, desde o século XIX, que teria regido, formado e informado sucessivas gerações de intelectuais brasileiros. Estes intelectuais, e suas idéias racistas, ascenderiam ao proscênio político brasileiro na década de 1930.⁴¹¹

Esses princípios [os conceitos e idéias racistas e evolucionistas] foram retomados na década de 30, num momento de recuo das idéias liberais e do avanço do pensamento clássico da direita européia, racista e imperialista. A burguesia brasileira, aliada à aristocracia cafeeira, encontrou uma saída “racional” para justificar sua dominação estruturada, a partir de 1937, sob a forma de uma ditadura. Por outro lado, esse arsenal de argumentos racistas e

⁴⁰⁹ Alguns estudos associam os desterramentos e conversões forçadas a idéias como a de preconceito racial ou anti-semitismo, por exemplo, a períodos anteriores ao século XIX. Os exemplos mais óbvios são as constantes comparações entre a Inquisição na Península Ibérica, o anti-semitismo europeu oitocentista e o anti-semitismo no Brasil, construindo complexas linhas de causalidade entre um e outro, como se um pudesse ser a “origem” do outro. Cf.: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O veneno da serpente**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O preconceito racial no Brasil colônia**. São Paulo: Brasiliense, 1983. Ver também: DINES, Alberto. **Vínculos do fogo 1**. Antônio José da Silva, “o judeu” e outras histórias. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; LIPINER, Elias. **O tempo dos judeus segundo as ordenações do reino**. São Paulo: Nobel/ Secretaria de Cultura do Estado, 1982. Lipiner defende a intolerância religiosa (“injustificada crueldade”, ver p.459-466) como razão para as perseguições aos judeus e discorda com veemência de quaisquer “atenuantes” históricos ou políticos. Ver também: LIPINER, Elias. **O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setubal**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

⁴¹⁰ Cf. CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O anti-semitismo na Era Vargas: fantasmas de uma geração (1937-1945)**. 3ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001, p. XXIX.

⁴¹¹ Seguindo Lúcia Lippi Oliveira, uma das organizadoras do livro **Estado Novo: ideologia e poder** (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982), Carneiro sugere que, “ao nível da história das idéias”, intelectuais como Oliveira Vianna, Sílvio Romero, Euclides da Cunha e, ela acresce à lista de Oliveira, Nina Rodrigues, seriam alguns dos principais tradutores brasileiros das idéias racistas de Gobineau, Lapouge e Le Bon. “Vários destes intelectuais”, diz Carneiro, “posicionaram-se como portadores e divulgadores de uma ideologia inspirada nas teorias racistas em voga na Europa, utilizando o arianismo como instrumento de interpretação histórica”. Assim, seu trabalho esforçar-se-ia inicialmente em apresentar um “levantamento dos valores persistentes e expressivos da mentalidade racista e que teriam colaborado para aflorar, na década de 30, um anti-semitismo político e xenófobo encoberto pela máscara do nacionalismo”. Ver: CARNEIRO, **O anti-semitismo na Era Vargas...**, p. 46-48.

de exaltação às raças eugênicas gerou um clima propício à circulação de idéias anti-semitas.⁴¹²

A principal tese no clássico estudo sobre o “Anti-semitismo na Era Vargas” é que, durante o Estado Novo, teria ocorrido uma “reedição”, “sob a máscara do nacionalismo”, do positivismo, darwinismo social e evolucionismo do pensamento oitocentista europeu no Brasil como forma de endossar uma “apologia das classes dominantes”, ou ainda como forma de “combate à democracia e à justificação do racismo”.⁴¹³ Ainda que existam algumas dúvidas quanto à análise feita sobre as obras e os intelectuais alçados como responsáveis por esta reedição do pensamento racista no Brasil da década de 1930 em sua “história das idéias”,⁴¹⁴ que não será discutida aqui, o que se destaca de importante é que apesar de muitos destes intelectuais “não fazerem referência especificamente ao elemento judeu”,⁴¹⁵ como afirma o próprio estudo, eles são atrelados à “mentalidade da *intelligentsia* brasileira” que teria alimentado, na década de 1930, os “valores raciais que, obviamente, forneceram sustentação para a formulação de uma política anti-semita durante o Estado Novo”.⁴¹⁶

Assim, a partir da Revolução de 30, com a ascensão e a participação de uma burguesia comercial e industrial nas esferas do poder, com a emergência de grupos políticos de extrema-direita e com a formulação de um pacto Igreja-Estado, podemos verificar, serpenteando por entre os valores liberais exaltados, a recuperação de idéias raciais. Outros ideólogos despontaram no cenário nacional: Francisco Campos, Azevedo Amaral, Gustavo Barroso, Alceu Amoroso Lima. Teimosamente, Oliveira Vianna continuou em cena, persistindo em sua apologia à raça ariana. Enquanto isso, do cenário internacional despontava *Mein Kampf*, de Adolf Hitler, transformado em dogma da superioridade da raça alemã.⁴¹⁷

⁴¹² CARNEIRO, **O anti-semitismo na Era Vargas...**, p. 47.

⁴¹³ CARNEIRO, **O anti-semitismo na Era Vargas...**, p. 46.

⁴¹⁴ Nesta seleção de autores e intérpretes do pensamento anti-semita brasileiro Tucci Carneiro elenca, dentre outros, Eça de Queirós e Gilberto Freyre. Cf. CARNEIRO, **O anti-semitismo na Era Vargas...**, p. 269.

⁴¹⁵ CARNEIRO, **O anti-semitismo na Era Vargas...**, p. 56.

⁴¹⁶ *Ibidem*.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

Por duas razões a afirmação acima destacada é muito forte. Em primeiro lugar, percebe-se nesta passagem, um esforço em destacar o anti-semitismo no Brasil como anterior ao ícone do nazi-fascismo do Terceiro *Reich* alemão: a publicação de *Mein Kampf*, autobiografia anti-semita de Hitler. Esta aproximação tenta estabelecer um contato muito estreito entre situações demasiado diferentes. Mais ainda: estabelece uma comparação ao *Reich* alemão quanto a um tipo de coesão programática que o Estado Novo não possuía em seus primeiros anos, afirmando que “o tipo germânico tomado como modelo para o homem brasileiro e o regime nazista idolatrado pelos nossos dirigentes se tornaram, subseqüentemente, metas de homogeneização racial e práxis governamental para o Brasil”.⁴¹⁸ Em segundo lugar, generaliza um posicionamento anti-semita, como norma para uma situação onde era a exceção. Em conclusão, encerra a argumentação amarrando alguns dos pontos nodais deste estudo:

o anti-semitismo que se manifestou durante a Era Vargas pode ser caracterizado como político e xenófobo, camuflado sob a máscara do nacionalismo. Não nos restam dúvidas a respeito do posicionamento do Brasil contra os judeus, questão que se manteve desde os anos 30 ilustrando, vexatoriamente, a nossa literatura, nossa documentação diplomática e a nossa charge política.⁴¹⁹

⁴¹⁸ O paralelo vai ainda mais fundo: “O panorama europeu estava fértil em exemplos ditatoriais, servindo de inspiração aos intelectuais atrelados ao processo de consolidação política do Brasil. Estes buscavam modelos para uma proposta ‘autêntica’ de projeto de construção de um Estado Nacional. Os governos nazi-fascistas pareciam-lhes o ideal, pois as práticas ideológicas desses regimes lhes forneciam subsídios para a elaboração de um discurso de legitimação da dominação. O governo Vargas encontrou nestes regimes não apenas um modelo de prática política, mas deixava transparecer uma grande admiração e simpatia por Hitler e Mussolini, como chefes de Estado; e, ainda mais, pela organização dos exércitos nazistas marcados pela ordem e submissão. **O Brasil não escondia a sua admiração pela tecnologia alemã, a mesma avançada tecnologia empregada para a destruição de milhares de judeus**”. Grifos meus. Ver: CARNEIRO, **O anti-semitismo na Era Vargas...**, p. 85-86.

⁴¹⁹ CARNEIRO, **O anti-semitismo na Era Vargas...**, p. 397.

É claro que para apresentar esta conclusão foi preciso determinar os três “diferentes momentos de manifestação do anti-semitismo no Brasil”,⁴²⁰ estabelecendo-se assim, uma linha de causalidade que instaura no período colonial a origem do anti-semitismo oficial no “Brasil”.

1º momento: durante o período colonial – fortemente marcado pelo anti-semitismo oficial, que discriminava os descendentes de judeus – os cristãos-novos, utilizando-se de uma série de velhos mitos medievais estigmatizantes.
[...]

2º momento: segunda metade do século XIX até 1930 – caracterizado pela hibernação e aparente acalmia dos preconceitos anti-judaicos soterrados nos escombros do Tribunal do Santo Ofício eliminado tanto em Portugal como na Espanha, [...]. Entretanto, entre estas cinzas aparentes germinavam novas idéias racistas que, valendo-se do mundo revolucionário da ciência, ganharam novas interpretações.
[...]

3º momento: delimitado pela Era Vargas (1930-1945), que ofereceu condições necessárias para que o anti-semitismo aflorasse, encontrando seiva e calor nas idéias nazi-fascistas importadas da Europa e que trouxeram à tona velhos valores racistas enraizados na mentalidade da intelectualidade brasileira.⁴²¹

Segundo Eva Alterman Blay, “a presença dos judeus não é, em geral, encontrada na historiografia brasileira. Nos livros universitários, não encontramos vestígios desta presença. É uma história oculta”.⁴²² De fato, sua história muitas vezes permanece oculta. Mas não sua memória. Inúmeros livros e artigos de periódicos que circulam nas comunidades judaicas brasileiras propagam idéias, conceitos e contam “as histórias” da presença judaica no Brasil. Este é um quadro que lentamente vai se alterando, mas que somente corrobora a afirmação de Yosef Hayim Yerushalmi sobre a historiografia não ser a principal detentora da

⁴²⁰ CARNEIRO, O anti-semitismo na Era Vargas..., p. 397-398.

⁴²¹ CARNEIRO, O anti-semitismo na Era Vargas..., p. 397-398.

palavra quando o tema é judaísmo e sua “história-memória”, o que, por outro lado reforça a noção de uma “barreira ideológica” (ou de memória) que cercaria e “protegeria” este campo de estudos de possíveis críticas ou teses que possam ferir as identidades do coletivo ali representado. Contudo, através deste tipo de narrativa histórica esta presença vai aos poucos se tornando parte da memória comunitária e nacional.

Oriundos de um cenário profundamente marcado pela intolerância anti-semita, os imigrantes judeus da Europa encontraram no Brasil situações culturais, políticas e sociais absolutamente diferentes daquelas conhecidas por eles no Velho Continente, o que em parte favoreceu e estimulou sua permanência, por exemplo, nas grandes capitais do Brasil.⁴²³ Apesar de ao longo da análise de “Anti-semitismo na Era Vargas”, afirmar-se que “o maior número de obras anti-semitas publicadas durante a era [sic] Vargas é de autoria de integralistas”, as pungentes conclusões deste estudo insistem no reconhecimento e identificação de uma política secreta do governo Vargas, capitaneada pelo Ministério das Relações Exteriores (o Itamaraty).⁴²⁴ Entretanto, mesmo que o anti-semitismo possa ser rastreado entre camadas e funcionários do governo de Vargas, através das circulares secretas, este dado não garante que não houvesse um enorme hiato entre o que ele atesta e o que se produziu em termos de uma difusão “em massa” de idéias anti-semitas na sociedade brasileira de então. De acordo com Helgio Trindade, na década de 1930, o anti-semitismo era uma das menores, senão a mais ínfima das razões que levavam a adesões à Ação Integralista Brasileira. Inclinações anticomunistas, o ultranacionalismo ou a simpatia pelos fascistas europeus eram as mais fortes razões que conduziram às fileiras da AIB.⁴²⁵ Se a “maior” promotora do anti-semitismo no país não possuía um número expressivo de militantes para

⁴²² BLAY, Eva Alterman. Judeus na Amazônia. In: SORJ, Bila, **Identities judaicas no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997, p. 33.

⁴²³ LESSER, Jeffrey. **O Brasil e a questão judaica**. Imago: Rio de Janeiro, 1995, p. 27.

⁴²⁴ CARNEIRO, **O anti-semitismo na Era Vargas...**, p. 271.

⁴²⁵ TRINDADE, Helgio. **Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30**. São Paulo: Difel; Porto Alegre: UFRGS, 1974, p. 161.

esta “causa”, sendo Gustavo Barroso seu principal porta-voz, crê-se um tanto forte creditar uma centralidade programática por parte do Estado Novo em torno das propostas e proibições que idéias e personalidades anti-semitas produziram no Distrito Federal.

Aparentemente, a “barreira ideológica” parece dialogar com a corrente historiográfica que tomou para si a responsabilidade de tornar a “presença oculta” dos judeus em História. Interpretando o passado como um instrumento de afirmação e legitimação de espaços sociais e de identidades no presente, percebe-se, assim, que a fronteira entre a memória e a historiografia parece estreitar-se num jogo complexo, no qual o que entra em questão é a identidade social tanto dos líderes comunitários quanto dos historiadores.

Os esforços que posicionam a “História dos judeus no Brasil” como tendo sido iniciada ainda no período colonial, constroem sentido (para seu presente) através da imagem de uma comunidade judaica unificada e coesa, apresentando-a através de uma “história das origens”. Contudo, esta unidade e coesão dificilmente poderão ser encontradas na trajetória dos judeus no Brasil,⁴²⁶ apesar dos esforços neste sentido. Há uma clara opção pela narrativa através de um “fio condutor”, a perseguição que por vezes se estende desde a Antiguidade, aliada à tese do “eterno bode expiatório” nestas narrativas.

Alguns estudos recentes reforçam esta perspectiva, assumindo sua posição indiscutivelmente mnemônica, como, por exemplo, o livro “Paisagem estrangeira”. Localizado na área de Urbanismo, o estudo utiliza-se, porém, de dados coletados a partir de pesquisas historiográficas, assim como alguns documentos de arquivo, manuseados pela própria autora.⁴²⁷ Este estudo é obviamente conduzido pela demanda de memória (já no seu próprio subtítulo) do “bairro judeu” (a Praça Onze) na cidade do Rio de Janeiro e sua

⁴²⁶ Ver o artigo de Francisco Carvalho, onde avalia a quase impossibilidade de analisar “o universo dos criptojudeus e dos judeus ibéricos como um bloco monolítico, quer no plano ideológico quer no social e econômico”. CARVALHO, Francisco Moreno de. *O Brasil nas profecias de um judeu sebastianista: os “Aforismos” de Manoel Bocarro Francês/ Jacob Rosales*. In: GRINBERG, Keila. **Os judeus no Brasil: inquisição, imigração, identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 113-135.

demolição, por conta das reformas urbanas realizadas para a construção da Avenida Presidente Vargas entre abril de 1941 e setembro de 1944. Trata-se indiscutivelmente de um “bairro judeu” idealizado. A própria autora o reconhece de maneira bastante rápida em sua conclusão.⁴²⁸ Mas o que se quer destacar aqui é como esta pesquisadora, ainda em seu prefácio reitera dois pontos que se discute aqui: a questão do anti-semitismo como marca “perene” e fio condutor da história dos judeus e a existência de um jogo dialético entre a memória e a escrita da História.

Para chegar às desapropriações e a eventual demolição do que ela chama de um “bairro judeu” carioca, a autora recorre a uma narrativa que se estende desde a Antigüidade até os dias atuais.⁴²⁹ A sua tese pretende mobilizar um significado “secreto” do plano de reformas urbanas, ainda na Era Vargas, como produto de uma “inquietação do Estado brasileiro em relação aos judeus”, pois os imigrantes seriam considerados agentes

⁴²⁷ A principal referência historiográfica de Friedman quanto à questão da perseguição dos judeus no “bairro judeu” é o já mencionado “Anti-semitismo na Era Vargas”, de CARNEIRO. Ver: FRIEDMAN, Fania. **Paisagem estrangeira: memórias de um bairro judeu no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2007.

⁴²⁸ “Evoquei aqui a memória do que foi a vida em um lugar do Rio de Janeiro que, até o século XVIII, era um domínio destinado à serventia pública, aos plebes e aos infames, mas que, com a chegada da Corte portuguesa, torna-se a aristocrática Cidade Nova. [...] A Praça Onze foi destino dos mascates, artesãos e profissionais liberais fugidos do anti-semitismo europeu. Um bairro judeu contínuo, coerente, com instituições perenes pode ser uma idealização. Mas, com certeza, foi um pólo de orientação, com inúmeros pontos de referência, de convivência e de sociabilidade [...]”. Ver: FRIEDMAN, Fania. **Paisagem estrangeira...**, p. 101.

⁴²⁹ “Após o aniquilamento pelos romanos do Segundo Templo em Jerusalém no ano de 70 d.C., os judeus, face à resistência cultural que promovia rebeliões, foram desterrados. [...] Após as invasões no Oriente, a Europa tornou-se o principal reduto judeu. Na Idade Média Central [...], porém, o direito à cidade, ao trabalho na terra e ao exercício de práticas artesanais ou educacionais lhes foi retirado. Confinados em setores das vilas – guetos e judiarias, entre as denominações mais conhecidas –, dedicaram-se a atividades comerciais ou bancárias e à medicina. A partir do IV Concílio de Latrão (1215), essas sociedades repressivas condenaram judeus e sarracenos a usar roupas que os distinguissem dos cristãos. O anti-semitismo, que se caracterizava pela implementação de políticas que reproduziram os ditames da Igreja, os transformou em ‘bodes expiatórios’ de tudo o que não se podia explicar ou controlar, como secas, epidemias, fome e inundações, incentivando os ataques aos guetos durante a Peste”. Negra (1348/1349) ou ainda banindo-os. [...] A modernidade, que acompanhou o surgimento do Estado-Nação e foi consagrada com o Iluminismo, trouxe-lhes a emancipação social e política. [...] ao confundir igualdade e liberdade com ‘ser semelhante’, a secularização do Estado-Nação implicou na não-aceitação do ‘diferente’, tornando-o alvo de ações violentas. Houve *pogroms* [...] em países da Europa Oriental, e o anti-semitismo, agora baseado em pressupostos pretensamente científicos associados às desigualdades das raças, penetrou nos movimentos políticos da década de 1870. [...] Formado no último quartel do século XIX, [...], o bairro judeu no Rio de Janeiro ganha realce como espaço de vida que prosseguia criando elementos definidores da existência cotidiana e como local que se mostrou temporário diante das diversas manifestações de perseguição religiosa e política. Entre elas, talvez a faceta urbanística seja a mais evidente por ter sido a causa imediata da sua extinção”. Ver: FRIEDMAN, Fania. **Paisagem estrangeira...**, p. 15-17.

“subversivos”, comunistas em potencial e perigosos do ponto de vista da paz pública.⁴³⁰ E, “assim, o planejamento urbano – documento ideológico e expressão do poder – tornava necessária a eliminação espacial no sentido de apagar os traços de um bairro fiel à esquerda e resistente a um nacionalismo que, como mencionado anteriormente, não era isento de anti-semitismo”.⁴³¹

Anita Novinsky analisou, no seu clássico estudo, como os cristãos novos fugidos da Inquisição na Espanha e Portugal vieram para a capitania da Bahia de Todos os Santos seiscentista.⁴³² Numa certa medida, as apropriações de seu trabalho parecem defender que a “imigração” judaica para o “Brasil” iniciar-se-ia mesmo antes que o país fosse “inventado”.⁴³³ Esta “imigração” dataria do Seiscentos, destacando-se como sendo uma trajetória única e substancialmente rica em eventos e personagens que contribuíram no gerar e o desenvolvimento dos campos político, social, cultural e econômico da então colônia lusa e posteriormente do Brasil,⁴³⁴ e cuja narrativa tecer-se-ia sobre o fio condutor da eterna perseguição aos judeus.

Considerada um marco inicial da presença judaica no Brasil, a construção que instaura a “origem” da história dos judeus no Brasil no século XVI foi interpretada e

⁴³⁰ FRIEDMAN, Fania. **Paisagem estrangeira...**, p. 90.

⁴³¹ FRIEDMAN, Fania. **Paisagem estrangeira...**, p. 90.

⁴³² NOVINSKY, Anita. **Cristãos novos na Bahia, 1624-1654**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

⁴³³ Aqui nos referimos à construção de um imaginário nacional característico do século XIX, fruto das intenções políticas na utilização pedagógica de uma “História no Brasil” construída em nome do Império do Brasil (mormente capitaneada por Francisco Adolfo de Varnhagen e pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro) e resgatada no período republicano, principalmente na Era Vargas, ainda que sob diferentes fios condutores, como meio de construção de uma identidade nacional “genuinamente brasileira”. Assim, a coesão territorial, geopolítica ou ainda “nacional” não existia no século XVI, daí a afirmação que a imigração judaica se iniciou antes mesmo da “invenção” da história da nação brasileira. Para maiores informações ver: GUIMARÃES, M. L. S. *Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma História nacional*. **Revista Estudos Históricos**, n. 1, Rio de Janeiro: vértice, 1988, p. 5-27.

⁴³⁴ Com frequência generaliza-se o conceito de “Brasil” através dos séculos desde o “Descobrimto” até os dias atuais. Esta é uma posição bastante recorrente na memória histórica da comunidade judaica contemporânea, principalmente nas últimas duas décadas do século XX, e é bem ilustrada pela declaração do Rabino Henry Sobel, então presidente do rabinato da Congregação Israelita Paulista, em abril de 1997: “não se pode contar a história do Brasil sem contar a saga dos imigrantes que para cá vieram, provenientes de terras distantes, e coloriram, com os matizes de suas respectivas culturas, o cenário brasileiro. A parte que cabe a nós, judeus, nessa narrativa é rica de sentimentos e repleta de incidentes pitorescos.” Ver: SOBEL, Henry. *Apresentação*. In: VELTMAN, Henrique. **A história dos judeus no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1998, p. 7.

apropriada por muitos autores e em diferentes momentos.⁴³⁵ Talvez, este tipo de interpretação diga mais sobre o momento em que tais perspectivas foram construídas do que sobre o período seiscentista propriamente. Indício disto pode ser encontrado, por exemplo, na recorrente identificação da política de imigração estadonovista (como algumas de suas restrições à entrada de imigrantes considerados de origem “semítica”) como uma “Nova Inquisição”.⁴³⁶ Ou ainda, ao referir-se aos judeus que se converteram ao catolicismo para fugir das perseguições nazi-fascistas na Europa como os “Novos Cristãos do século XX”.⁴³⁷ Tais comparações e paralelos são muito complexos, sem mencionar as “idas e vindas no tempo e no espaço”, jogos entre o passado e presente, Europa e Brasil; complexos se considerados do ponto de vista historiográfico.

Nosso *tempo* é o de Vargas (1930-1945), delimitado pela presença de Stalin, Mussolini e Hitler, com os quais Getúlio teve de dividir, diante da opinião pública, as glórias de grande estadista e ditador. [...] Recuamos no tempo, sempre que necessário, buscando no passado a gênese do fenômeno e avançamos até o presente procurando, através das lembranças dos judeus imigrados, restaurar a memória de um período tão próximo de nós.⁴³⁸

Por exemplo, são freqüentes associações das alianças entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro na década de 1930, como seqüência para “a recuperação de parte de um espaço usufruído com hegemonia durante o período colonial”.⁴³⁹ Autores argumentam que o “pacto” Igreja-Estado teve “interesses econômicos” convergentes e que, portanto “seriam responsáveis pela distribuição do poder como também da organização de toda a ordem legal

⁴³⁵ Ver: CARNEIRO, Maria Luiza. **O preconceito racial no Brasil Colônia**. São Paulo: Brasiliense, 1983; FLANNERY, E. *Raízes do anti-semitismo*. In: FLANNERY, E. **Angústia dos judeus**: história do anti-semitismo. São Paulo: Ibrasa, 1965; e NOVINSKY, **Cristãos novos na Bahia...**

⁴³⁶ BLAY, Eva Alterman. *As Duas Memórias: pequena história da imigração judaica*. **Shalom**, 19: 223 (agosto de 1984), 4-11.

⁴³⁷ CARNEIRO, Maria Luiza. **Anti-semitismo na Era Vargas...**, p. 172.

⁴³⁸ Grifos da autora. CARNEIRO, Maria Luiza. **Anti-semitismo na Era Vargas...**, p. 11.

⁴³⁹ Idem, p. 67.

com o objetivo de manterem suas posições privilegiadas”.⁴⁴⁰ Mas ao fazê-lo, traçam paralelos e estabelecem um fio condutor para a “história” dos judeus no Brasil: o anti-semitismo desde o “Descobrimento” até a Era Vargas, e além.⁴⁴¹ Assim, as alianças entre Igreja e Estado

foram também responsáveis pela persistência, por mais de três séculos, de um racismo institucionalizado contra os descendentes de judeus, apoiado na ideologia da limpeza de sangue. E foi através da educação que a Igreja conseguiu manter viva a doutrina do catolicismo, interferindo, diretamente, na mentalidade e no comportamento dos indivíduos. E o chamado anti-semitismo moderno, que emerge apoiado nas teorias científicas do século XIX, reassume uma tônica teológica, à medida que tem suas raízes cristãs. Recuperaram-se mitos medievais sustentados pela Igreja, reforçando a idéia do judeu como anti-Cristo, o traidor, explorador dos mais fracos, ganancioso (centrado na figura de Judas) e do herege por tradição.⁴⁴²

Outros trabalhos confundem as perspectivas de memória e história e também balizam nossas conclusões acerca da relação dialética entre a memória e a escrita da História, como “A História dos Judeus no Rio de Janeiro”, de Henrique Veltman, “Vivência judaica em Nilópolis”, de Esther London, e os livros de Samuel Malamud “Relembrando a Praça Onze”, “Do Arquivo e da Memória” e “Documentário”, só para citar alguns dos mais conhecidos.⁴⁴³

⁴⁴⁰ Idem, *Ibidem*.

⁴⁴¹ Refere-se aqui ao artigo publicado na Revista Veja, em 6 de fevereiro de 2008, de autoria de Marcelo Bortoloti, tratando dos estudos acerca do anti-semitismo oficial do governo de Eurico Gaspar Dutra. “A resistência do anti-semitismo no Brasil no governo do presidente Eurico Gaspar Dutra (1946-1951) já apareceu em pesquisas anteriores, mas nunca com a clareza mostrada agora pela historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro, da Universidade de São Paulo (USP), por meio de documentos do Itamaraty, ainda inéditos, encontrados por ela. São circulares secretas e telegramas oficiais que mostram como o Brasil do pós-guerra barrou a entrada de judeus, negros e orientais. O governo Dutra passou à história oficial como um período relativamente liberal na política brasileira. Depois de oito anos sob a ditadura do Estado Novo, de Getúlio Vargas, o país voltou a ter eleições diretas para presidente. Dutra ganhou limpamente e patrocinou uma nova Constituição. A Carta rendeu-se aos ares de liberdades democráticas que sopravam no mundo depois da derrota militar do fascismo na Alemanha, na Itália e no Japão”. Ver: BORTOLOTTI, Marcelo. *Anti-semitismo no Brasil: pior do que se pensava*. *Revista Veja*, edição 2046, 6 fev. 2008, p. 41-42.

⁴⁴² Idem, p. 67-68.

⁴⁴³ VELTMAN, Henrique. *A história dos judeus no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1998; LONDON, Esther. *Vivência judaica em Nilópolis*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1999; MALAMUD, Samuel. *Do Arquivo e da Memória: fatos, personagens e reflexões sobre o sionismo brasileiro e mundial*. Rio de Janeiro: Bloch, 1983; MALAMUD, Samuel. *Relembrando a Praça Onze*. Rio de Janeiro: Kosmos, 1988; MALAMUD, Samuel. *Documentário*. Contribuição à memória da comunidade judaica brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

Veltman, por exemplo, procura traçar uma “crônica” da saga dos judeus no Novo Mundo, a partir da sua “história” que para ele “deve ser contada a partir do descobrimento, ou até mesmo antes disso”.⁴⁴⁴

Contudo, Malamud é quem possui importância central para esta análise. Como visto no capítulo anterior, seu arquivo pessoal foi consultado como parte de um amplo manancial de documentos que privilegiam a atuação sionista no Rio de Janeiro e no Brasil. Seu trabalho em prol de uma memória para a comunidade judaica também é reconhecidamente fundamental.⁴⁴⁵ Elias Lipiner credits o autor como “o principal, se não o único de seus contemporâneos a dedicar-se a memorialística relativa à formação da moderna comunidade judaica no Brasil [...]”.⁴⁴⁶ É importante, no entanto, notar como Lipiner reitera a validade e os méritos dos esforços de memorialísticos de Malamud invocando a “história” e estendendo um convite aos futuros historiadores e “beletristas” da comunidade judaica brasileira a ler o livro “Documentário” caso venham a desejar “narrar o seu conto e expor sua saga com plano e orientação”.⁴⁴⁷ Assim, Lipiner situa o que chama de a “moderna comunidade judaica brasileira” como aquela que

sucedeu a duas fases anteriores de sua existência. A primeira delas teve início no descobrimento, no início do longínquo século XVI, e teve como protagonistas os judeus encobertos da velha colonização marrana, que extinguiu-se com os anos. A segunda fase, episódica, está situada na época da ocupação holandesa em Pernambuco. Estendendo-se pelo curto período de 1630 a 1654, ela se caracterizava pelo judaísmo aberto, orquestrado pelos *parnasses* da Congregação que, paradoxalmente, era denominada pelo nome litúrgico de *Tzuhl Israel* – a rocha perene. Ligada às anteriores por laços

⁴⁴⁴ Para o autor, “para contar a aventura judaica no Rio, é importante contar um pouco da história judaica no Brasil. (Quem leu minha *História dos judeus em São Paulo* vai encontrar, aqui, a repetição de alguns fatos. Não há como escapar disso. Afinal, o início da história é o mesmo”). Inicia sua “crônica”, pois, a partir de 1496. Ver: VELTMAN, **A história dos judeus no Rio de Janeiro**, p. 15.

⁴⁴⁵ Ver: LIPINER, Elias. *Prefácio*. In: MALAMUD, Samuel. **Documentário**. Contribuição à memória da comunidade judaica brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992, p. 7-9.

⁴⁴⁶ *Idem*, p. 7.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

históricos apenas, e não por sucessão natural, a comunidade moderna teve início nos últimos decênios do século passado, quando imigrantes isolados ou em pequenos grupos procedentes da Europa Oriental, particularmente do Marrocos, aportaram na costa brasileira.⁴⁴⁸

Percebe-se, assim, a confusão de termos entre crônicas, memórias, história, laços históricos etc., que conduzem a um imbricamento bastante complexo destes conceitos. No caso de Samuel Malamud, o próprio autor reitera esta “confusão” ao esclarecer que seu livro “Documentário” não tem a pretensão de ser um “tratado de história”.⁴⁴⁹ Seus esforços, continua Malamud, se justificam “no entanto, se o material aqui reunido puder servir como fonte de referência e informação para futuros historiadores do judaísmo brasileiro contemporâneo, contribuindo para a continuidade de nossa memória recente”.⁴⁵⁰ Os documentos da Coleção Samuel Malamud, no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, foram fundamentais para o cotejo das notas e explicações “memorialísticas” com as quais Malamud introduz muitos dos seus recortes de jornais, correspondência, discursos e transcrições de seus programas radiofônicos, escolhidos por ele para publicação e divulgação para o conhecimento público em “Documentário”. Essas “explicações” imprimem nos documentos a “memória” que se fazia premente preservar quando de sua publicação, já em 1992. Uma experiência assombrada pelos “fantasmas” do Holocausto e das “denúncias históricas” de um secreto anti-semitismo no Brasil. Escolhendo cores fortes, portanto, para pintar as sombras no quadro de seu passado, recapturado e re-significado em seu presente, o passado da trajetória judaica no Brasil.

É ao encontro destas perspectivas e expectativas, que atrelam ao historidor o dever de manutenção ou “cura” da memória dos judeus, que vão muitos dos livros de História

⁴⁴⁸ Grifo meu. Ver: LIPINER, *Prefácio*, p. 7-8.

⁴⁴⁹ MALAMUD, Samuel. **Documentário**. Contribuição à memória da comunidade judaica brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992, p. 10.

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

que trataram do tema do anti-semitismo no Brasil. Ao desnaturalizar a questão do anti-semitismo no Brasil abre-se uma janela para indagar por que somente a partir de finais da década de 1970 e, principalmente, meados da década de 1980 que estes estudos “descobriram” um anti-semitismo oficial e sistemático no Brasil, ganhando força e passando a construir sentido não apenas para os historiadores brasileiros acerca deste período como também para a comunidade judaica no Brasil.

Diante de um mundo de incertezas e mudanças constantes, vivendo um tempo que parece acelerar-se a cada dia, a busca pela recuperação e preservação de memórias que possam ancorar tradições (e manter horizontes abertos) tem se tornado parte do cotidiano das sociedades ditas pós-modernas. Com isso, reforçam-se os elos que remetem à idéia (herança presente de tempos imemoriais) de que a lembrança seria o único caminho à redenção.

Frente às tentativas de recuperar “o passado”, ou ainda de substituir algum passado por novas versões ditas mais “verossímeis”, a problemática da memória aparece com inaudita importância dentro do ofício dos historiadores a partir de meados do século XX e ainda tem se mostrado um tema bastante candente em inícios de século XXI.

Mencionou-se aqui uma busca pela redenção através da memória. Portanto, retomar as relações entre memória e a escrita da História dentro da produção dos historiadores examinada anteriormente, e que lida com a questão do anti-semitismo no Brasil, parece proceder. Quer dizer, os judaísmos, em todas as suas complexidades, conseguiram manter o mandamento *zakhor* (derivação de *zakhar* – “Lembrar”), muito bem alicerçado como uma base comum para suas relações sociais. Nas sociedades modernas, onde há a hegemonia de uma cultura histórica no monopólio dos usos do passado, este mandamento pôde ser preservado através da perspectiva historiográfica que credita à escrita da História uma responsabilidade e um dever de preservação e manutenção das memórias dos judeus.

A identidade social é parte constituinte dos historiadores. Com base na memória (que é “sagrada” e, portanto, não aceita crítica em seu formato), a identidade é inseparável de seu estilo e escolhas profissionais, teóricas e metodológicas, aparecendo em muitas de suas conclusões. No caso do anti-semitismo no Brasil, isso fica claro quando se encontram afirmações como:

Um fato é certo: o governo brasileiro, assim como tantos outros países americanos, foi omissivo e inadimplente diante do drama vivenciado por milhares de refugiados judeus perseguidos pelos nazistas na Europa. Cabe aos historiadores investir nesta questão de forma a contribuírem para a construção da memória do povo judeu e para a preservação dos direitos humanos. Que isto se faça de um modo descomprometido com a história oficial, a qual até então, acobertou silêncios impostos pela ignorância, pelos interesses de guetos familiares e pela persistência de uma mentalidade racista.⁴⁵¹

Há, portanto, esperança no mito redentor da memória através da história. Mas, na realidade, não é possível que a memória ou a História sejam mais ou menos virtuosas do que aqueles que a acionam, usam ou abusam de sua força, ou forcem determinados usos e abusos. A busca por um efetivo anti-semitismo no Brasil mobiliza-se em parte a partir desta ação “reparadora da memória” que se acredita ser responsabilidade dos historiadores, e que cumpriria a função de unificar uma comunidade através de uma “história” milenar comum, garantindo-lhe uma identidade própria.

Os historiadores que atualmente se perguntam qual seria a melhor maneira de recordar tais eventos traumáticos se esforçam para produzir memórias “verdadeiras”, absolutas ou globais. No entanto, produzem também esquecimento sobre outras formas de relação com o passado ou sobre temas importantes que não se encaixam em suas “filosofias da história”. Ao dar ênfase à dimensão anti-semita da Era Vargas, deixa-se de lado uma das

mais importantes facetas da comunidade judaica carioca: a militância sionista, não apenas como manifestação política, como também força aglutinadora e uma das principais responsáveis pela manutenção dos espaços sociais e da mobilidade experimentada pela comunidade judaica nos anos 1930 e 1940.

Fica claro, portanto, que dentro do campo do saber histórico não é ponto pacífico a recusa da idéia de que aqueles que esquecem o passado provavelmente estão condenados a repeti-lo. O que é surpreendente, pois nada garante que aqueles que o recordam não o farão.

O avanço na tecnologia de armazenamento de informações parece ser um indício claro desta argumentação, porque aumenta a crença no mito de uma eventual “memória total”. É claro que existe o desejo de não deixar que os piores crimes da humanidade caiam no esquecimento, e logicamente não se trata aqui de recusar eventos ou negar absolutamente nada. Porém, a busca por uma maneira de recordar que garanta de alguma maneira, que uma repetição seja impossível ainda possui força. O mito redentor da prevalece.

Porém, fica a questão: será que o papel dos historiadores seria atuar na manutenção de memórias e identidades diante de um mundo globalizado onde tais identidades acabam se tornando cada vez mais particulares e plurais? Assim como Yerushalmi destacou no caso dos historiadores, por não serem os detentores de um monopólio efetivo dos usos do passado (ou da memória) dos judeus, poder-se-ia pensar que, talvez, a escrita da história não possa mais ser considerada o viés de acesso a uma “memória verdadeira”? Diante de tamanha fratura das identidades sociais que constituem os grupos sociais em inícios do século XXI, nos quais tais historiadores se encontram, qual delas seria a “mais verdadeira”?

Assim, encontrar a dimensão de memória (a sacralidade e naturalização de temas, construção de tradições e identidades, rituais de seleção e exclusão, etc) dentro do

⁴⁵¹ Grifo meu. CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O anti-semitismo na Era Vargas...**, p. 401.

campo de atuação historiográfico é importante, senão crucial, para estabelecer as fronteiras e as próprias condições de possibilidade para uma escrita dos historiadores. A seleção, a verossimilhança, a representação e o presentismo compõem a memória e a escrita histórica. Entretanto, nas palavras de Fernando Catroga,

o reconhecimento da existência de características comuns à memória e à historiografia não pretende negar, porém, a especificidade de ambas as narrações sobre o passado. No entanto, importa sublinhar que a historiografia também nasceu como meio de combate contra o esquecimento, ou melhor, como uma nova *ars memoriae* exigida pela decadência da transmissão oral e imposta pela crescente afirmação da racionalidade e da escrita.⁴⁵²

Como ações anamnéticas, a escrita e a leitura da História, “re-presentificam” (termo de Catroga) experiências pretéritas a partir de um determinado campo de experiências presentes, utilizando-se de toda sorte de traços, indícios e vestígios que possibilitem suas “representações”. A historiografia, pois, efetiva o passado num tempo pretérito, separando os vivos (os que lembram) dos mortos (os que são lembrados). E mais:

(...) a recordação e a historiografia constróem re-presentificações que interrogam os indícios e traços que ficaram do passado. É certo que o traço da anamnese individual é interior. Todavia, esta também pode ser provocada pela necessidade que a memória tem de se “espacializar”, e sabe-se que o testemunho do documento “religa memória e história” através de interrogações que o historiador formula em função da sua própria experiência, isto é, das suas retrospectivas e esperanças.⁴⁵³

Portanto, seria enganoso supor que a historiografia, apesar de se pronunciar em nome da razão, não possa construir seu discurso sobre a dialética existente entre a memória e

esquecimento, entre silêncio e recalque. As perguntas que conduzem os historiadores através de sua operação historiográfica partem de uma “mente já pré-ocupada com uma dada formação histórica”,⁴⁵⁴ bem como determinadas memórias e suas respectivas identidades pessoal, social e profissional. As questões que os historiadores formulam, muitas vezes, encontram-se amplamente permeadas pelas preocupações de seu presente e de seu lugar social (e institucional) de fala. Encontram-se compostas, portanto, por uma série de “não-ditos” que se apresentam como “silêncios profundamente eloqüentes” (com o perdão do oxímoro) e constituintes da(s) pessoa(s) por trás da sua operação historiográfica.⁴⁵⁵

⁴⁵² CATROGA, Fernando. **Memória, História e Historiografia**. Coimbra: Editora Quarteto, 2001, p. 40.

⁴⁵³ CATROGA, Fernando. **Memória, História...**, p. 45.

⁴⁵⁴ Idem, p. 48.

⁴⁵⁵ CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No entanto, aqueles que exigem do historiador que seja o restaurador da memória judaica atribuem-lhe poderes que ele talvez não possua. Intrinsecamente, a moderna historiografia judaica não pode substituir uma memória grupal já desgastada que, como vimos, nunca dependeu, em primeiro lugar, dos historiadores. A memória coletiva do povo judeu era uma função da fé compartilhada, da coesão, e da vontade do próprio grupo, transmitindo e recriando seu passado através de um complexo de instituições sociais e religiosas entrelaçadas, [...]. Em última análise, a memória judaica não pode ser curada [...].⁴⁵⁶

Portanto, minha conclusão é aquela conclusão banal e eterna, ou seja, a de que toda a história é muito complicada. Acho, porém, que a sabedoria é reconhecer as inter-relações complexas, e não nos deixarmos influenciar excessivamente pelas categorias de análise que inventamos para nossa própria conveniência.⁴⁵⁷

Apesar da diversidade de assuntos apresentada ao longo deste trabalho, espera-se que todos os esforços apontem apenas para uma direção e reforcem a idéia central: todos são argumentos voltados para a discussão do tema História e memória, uma reflexão que encontra na historiografia brasileira que trata da presença judaica, como se tentou demonstrar, o “clima propício”, com o perdão do trocadilho, para uma análise. A memória, como bem se

⁴⁵⁶ YERUSHALMI, *Zakhor...*, p. 111.

sabe, tem longa tradição nas culturas judaicas, culturas marcadas por vínculos religiosos e seculares muito estreitos, nos quais a memória é, com frequência, creditada como um dever moral dos judeus para se alcançar a redenção. Os judaísmos são estruturados em torno da memória; memória da catástrofe ou do trauma, em especial.

Entendem-se, portanto, os judaísmos enquanto “sociedades-memória”. E esta é, precisamente, a grande contradição que a Modernidade rendeu aos judaísmos. Ao se modernizarem, tiveram de manter suas tradições e fazer delas História, ou uma “memória verdadeira” que construísse sentido para o seu passado e presente. Inseridos numa cultura eminentemente histórica (característica da Modernidade) – na qual a própria escrita da História está sempre fadada a revisões e indagações críticas; e suas hipóteses são sempre respostas temporárias, isto é, com “prazo de validade” –, entretentes, os momentos “sagrados” ou sacralizados por esta “história-memória” (o termo é de Pierre Nora), que os situa e fortalece enquanto coletividade são postos sob o crivo da crítica. Contudo, por serem “sociedades-memória” num mundo histórico, os judaísmos ilustram como poucos casos as aporias que encerram as relações entre memória e a escrita da História. Neste sentido, diz Yosef Hayim Yerushalmi

o esforço moderno para reconstruir o passado judeu começa numa época que testemunha uma ruptura profunda na continuidade da vida e uma decadência constante da memória coletiva judaica. Neste sentido, a história tornou-se o que nunca havia sido antes: a fé dos judeus decadentes. Pela primeira vez, a história e não um texto sagrado, tornou-se o árbitro do judaísmo. Virtualmente todas as ideologias judaicas oitocentistas, da Reforma ao Sionismo, sentiram a necessidade de apelar para o aval da história. Previsivelmente, a “história” ofereceu as mais diferentes conclusões aos apelantes.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ HILL, Christopher. **As origens intelectuais da Revolução Inglesa**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 401-402.

Assim, parece ter-se estabelecido uma forte tradição no pensamento histórico dentro dos judaísmos: a História faria as vezes da antiga “memória” e como tal seria o caminho para a redenção. Yerushalmi ainda especula acerca das possíveis especificidades em torno de uma problemática própria que a chamada “historiografia judaica” poderia ter e que pudesse legitimá-la como um campo de estudos diferenciado. Mas seus critérios, já dignos de crítica e merecedores de uma revisão, tais como a “objetividade” histórica, a “natureza” da explicação histórica e o valor da quantificação, também permeiam outras disciplinas históricas e não lhes dariam exclusividade alguma.⁴⁵⁹ Contudo, parece que, mesmo situando-se no mesmo campo de debates de outros estudiosos das humanidades, os historiadores judeus teriam uma certa “imunidade” a críticas que seria “inerente” ao seu tema, o que, segundo Yerushalmi, seria absurdo.⁴⁶⁰

É óbvio que não se pode negar que o berço deste tipo de pensamento emergiu e retirou grande parte de sua força – ainda a nos afetar contemporaneamente – dos nacionalismos oitocentistas. No Século XIX, e em grande parte do XX, memória e História coexistiam em relativa harmonia. Isto é, não se questionavam os pressupostos científicos soberanos da História, que seria considerada imparcial e objetiva pelo seu método e crítica racional. Seria impensável, então, atribuir quaisquer atributos memorialísticos a História. Contudo, após os anos 1970 e, principalmente, 80, houve um enorme esforço historiográfico em identificar a História como um elemento produtor de memórias, retomando os debates sociológicos iniciados por Maurice Halbwachs na década de 1920. Este esforço, capitaneado, mormente pela historiografia francesa, tinha por fito uma efetiva separação entre memória e História. Pretendia-se, pois, restabelecer a posição privilegiada da História como detentora de um monopólio acerca da produção de conhecimento sobre o passado. Contudo, estes esforços

⁴⁵⁸ YERUSHALMI, Yosef Hayim. **Zakhor...**, p. 104.

⁴⁵⁹ *Idem*, p. 105.

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

separavam, também, a História que produziu memórias, a História oitocentista, e a Historiografia crítica que analisa e desmistifica as memórias produzidas pelos discursos dos historiadores “da Nação”. Alguns críticos chegaram até a anunciar a “morte” da memória pelas mãos da História. Esta teria se tornado a única instância produtora de lembranças para as sociedades modernas, dela dependentes para se recordarem, pois no turbilhão de eventos e a cada vez mais acelerada experiência do tempo, as relações entre passado e presente tendem a se esmaecer.⁴⁶¹

O esforço desta dissertação foi apresentar que uma efetiva separação entre memória e História pode ser, no limite, enganoso. É claro que ambas possuem diferenciações, e diferenças bastante claras. Entretanto, acredita-se ser mais vantajoso para os historiadores que estes aprendam a lidar com as complexas dimensões da memória no seu ofício, para que assim se esteja sempre alerta e atento às demandas que por vezes se fazem prementes na escolha de temas ou posições teóricas. Confiar demasiadamente nos pressupostos que garantem ao discurso dos historiadores lisura absoluta ou poderes que só a improvável imparcialidade científica garantiriam, pode gerar, como visto, produtos complexos, que, em pleno século XXI, remetem em muitos aspectos a uma filosofia da História que reputava o julgamento da História à sua moralidade “inerente”, como se a História pudesse ser ou atuar como um tribunal e os historiadores como testemunhas.

Assim, não se pode perder o foco deste trabalho, que aponta diretamente para a corrente historiográfica que lidou com a produção de textos sobre a questão do anti-semitismo no Brasil. O foco desta vertente historiográfica baliza-se a partir de uma pretensa hegemonia moral, “sustentada por um dever de ressarcimento”,⁴⁶² diria Beatriz Sarlo, “feito sobretudo de memória”. Se o dever da memória é, para os historiadores em questão, o caminho da redenção, a História seria o viés de verdade e certeza científica que lhes garantiria a mesma.

⁴⁶¹ NORA, *Entre a memória e a História...*, passim.

⁴⁶² SARLO, *Tempo Passado...*, p. 41.

Mas não se deve basear na memória uma epistemologia ingênua cujas pretensões seriam rejeitadas em qualquer outro caso. Não há equivalência entre o direito de lembrar e a afirmação de uma verdade da lembrança; tampouco o dever de memória obriga a aceitar essa equivalência.⁴⁶³

O que se quer dizer aqui é que tanto memória quanto a História são capturas do presente.⁴⁶⁴ E, portanto, ainda que o impulso moral da História seja, no limite, a memória (enquanto seleção, arquivo) e que esta também se torne invariavelmente uma de suas fontes, nada garante que a memória e/ou a História podem produzir verdades irrefutáveis ou indiscutíveis, dentro, é claro, dos pressupostos éticos e epistemológicos que conduzem a produção de conhecimento acerca do passado.⁴⁶⁵ É óbvio que a memória possui grande abertura e larga circulação – muito maior do que a História acadêmica –, sendo, por isso, muito mais eficiente do ponto de vista divulgação e do reconhecimento na constituição de identidades. Além disto, por ser “sagrada”, a memória ganha força a partir dos tabus que se impõem diante de sua sacralidade e que passam a constituir o meio social onde elas são produzidas. Estas identidades muitas vezes são as identidades que mobilizam os historiadores a produzir um texto de História.

A memória é sempre anacrônica e se permite sê-lo assim. A História é também anacrônica, mas certamente não o é por opção ou por negligência, mas por uma contingência advinda da sua dupla inscrição temporal: escreve sobre o passado sempre depois que este já não é mais. Seu ofício é, ou deveria ser, contudo, sempre atento às conseqüências do anacronismo. Walter Benjamin, no auge de sua melancolia, propunha um presente que

⁴⁶³ Idem, p. 42.

⁴⁶⁴ Idem, p. 9.

⁴⁶⁵ Refutam-se, portanto, as perspectivas que criticam a memória ou a excessiva memorialização, monumentalização nas histórias de assuntos “limite”, como por exemplo os genocídios, precisamente pois, além de muitos trabalhos não serem dignos de confiança, pois não são pautados pelas práticas que constituem uma operação historiográfica, quando não são embustes na sua totalidade, simplesmente refutam uma memória como forma de lhes garantir uma outra memória.

redimisse o passado através de sua História antipositivista. Impulso messiânico, pois, o anacronismo em Benjamin tinha por intento olhar para o passado com os olhos da experiência, e a partir desta poder captar e, inevitavelmente, transmitir o sofrimento ou as ruínas. A memória, muito mais ampla do que a historiografia, contudo, tem um poder de “colonizar o passado” a partir de sua base sempre presente de emoções e visões de mundo.⁴⁶⁶ Estes são tão repletos de ideologias quanto os discursos dos historiadores, entretanto não se submetem à crítica ou ao controle que pode, e deve, existir no campo historiográfico.

É absolutamente legítimo e compreensível o sentido moral das reivindicações das famílias das vítimas do extermínio ou das perseguições políticas, a busca pela condenação dos culpados e o pagamento de indenizações. O problema se instala quando se chama o historiador para a “banco das testemunhas”, para a esfera jurídica destas questões, isto é, quando os “fatos da memória” se tornam próprios da História ou mesmo os únicos motores da interpretação histórica. A expectativa por uma “redenção” dos crimes do passado através da fala de um “cientista” – profissional considerado “apto” ou “ideal” a prestar “testemunho” de eventos que, no geral, ele não testemunhou, e a fazer valer o “imperativo categórico” da memória através de sua fala –, é a crítica que se oferece aqui aos historiadores contemporâneos. Será que esta “vicária redenção” seria, no limite, aquilo que em que se resumiria o exercício historiador?

Finalmente, deve-se frisar que a memória e a historiografia são expressões da condição humana: uma condição em si mesma histórica, isto é, que muda ao longo do tempo. Apesar disso, o historiador encontra-se diante da “missão impossível” de ser e não ser memória. A História, sob a pena dos historiadores, é claro, tem um compromisso ético e epistemológico de recusar a naturalização de quaisquer “fatos” que porventura sejam indiscriminadamente transmitidos através de suas linhas. Não que esta assepsia seja possível a um historiador apenas, mas que, nas leituras e constante revisão dentro do campo

⁴⁶⁶ ROSSI, Paolo. *El Pasado, la memoria, el olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003, p. 87-88.

historiográfico, possa-se efetivar o que Peter Burke e Fernando Catroga chamaram de a missão do “*remembrancer*” (o “lembrete”).⁴⁶⁷ Diz Peter Burke: “houve outrora um funcionário chamado ‘Lembrete’. O título na verdade era um eufemismo para cobrador de dívidas. A tarefa oficial era lembrar às pessoas o que elas gostariam de ter esquecido”, isto é, de pagar os impostos ao seu suserano. Talvez eles tenham razão, e uma das mais importantes tarefas do campo dos historiadores seja realmente a de ele ser um campo “*remembrancer*”.

⁴⁶⁷ BURKE, Peter. *História como memória social*. In: BURKE, Peter. **Variedades da história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 89. Ver também: CATROGA, **Memória, Historiografia...**, p. 66.

FONTES E REFERÊNCIAS

Fontes documentais

Livro de Atas de reuniões da *Hashomer Hatzair, Hanagá Hamcomit*. Datado entre 10 de março de 1946 a 15 de abril de 1952. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, fundo “D.P.S.”, setor: dossiês, notação: 30.361.

Coleção “Samuel Malamud” – Coleção particular que se encontra no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. Pôde-se consultar os seguintes pastas:

“Recortes de jornais” – pasta contendo seleções de recortes de jornais de Samuel Malamud, contendo vários artigos da Revista “Aonde Vamos?” – edições de agosto de 1943 a dezembro de 1947;

“Folhetos e boletins” – pasta contendo textos de autoria de Malamud, no qual se encontra o Periódico a “Voz Sionista” – edições de 14 de setembro de 1947 a 16 de maio de 1948;

Fontes bibliográficas

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O anti-semitismo na Era Vargas**: fantasmas de uma geração (1937-1945). 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001;

FRIEDMAN, Fania. **Paisagem estrangeira**: memórias de um bairro judeu no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2007;

LEVACOV, Arnaldo. **Hashomer Hatzair no Brasil**: nascimento e desenvolvimento da *tnuá* no Brasil. s/l, s/d;

MALAMUD, Samuel. **Documentário**: contribuição à memória da comunidade judaica brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

PINSKY, Carla Bassanezi. **Pássaros da Liberdade**: jovens judeus e revolucionários do Brasil. São Paulo: Contexto, 2000.

VELTMAN, Henrique. **A história dos Judeus no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura, 1998.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodore; HORKHEIMER, Max. **A dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1985.

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: textos em história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2005.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.

ARENDT, Hannah. **Eichman em Jerusalen**. Barcelona: deBolsillo, 2004.

ARENDT, Hannah. **Eichman in Jerusalem**: a report on the banality of evil. New York: Viking Press, 1964.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ATTIAS-DONFUT, Claudine. **Génération et âges de la vie**. Paris: PUF, "Que-sais-je?", n. 2570, 1991.

ATTIAS-DONFUT, Claudine. **Sociologie des générations**. L'empreinte du temps. Paris: PUF, 1988.

AVINERI, Shlomo. **The making of modern zionism**. New York: Basic Books, 1981.

BANN, Stephen. **As invenções da História**: ensaios sobre a representação do passado. São Paulo: Editora Unesp, 1994.

BARON, Salo Wittmayer. **História e historiografia do povo judeu**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

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

BARTH, Frederik (Ed.). **Ethnic groups and boundaries**. Boston: Little Brown, 1969.

BARTH, Frederik. **Exit visas and entry tickets**: paradoxes of assimilation. Telos, n. 77, fall of 1988.

BAR-ZOHAR, M. Michel. **Ben Gurion**: o profeta armado. São Paulo: Editora Senzala, 1968.

BAUER, Yehuda. **A history of the Holocaust**. New York: Franklin Watts, 1982.

BAUER, Yehuda. **Jewish reactions to the Holocaust**. Tel-Aviv: MOD Books, 1989.

BAUER, Yehuda. **Out of the ashes**: the impact of american jews on post-Holocaust european jewry. Oxford: Pergamon Press, 1989.

BAUER, Yehuda. **Rethinking the Holocaust**. Haven: Yale University, 2001.

BAUER, Yehuda. **The impact of the Holocaust**. Thousand Oaks, CA: Sage, 1996;

BAUMAN, Zigmunt. *The homecoming of unwelcome strangers*. **Jewish Quarterly**, vol. 36, n. 3, Aut. 1989.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BEIN, Alex. *Herzl Early Diary*. In: PATAI, Raphael (Org.). **Herzl year book**. (vol. I). New York: Holdings, 1970.

BELLER, Steven. **Vienna and the jews: 1867-1938**. A cultural history. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

BLAY, Eva Alterman. *As duas memórias: pequena história da imigração judaica*. **Shalom**, 19: 223 (agosto de 1984), 4-11.

BLAY, Eva Alterman. Judeus na Amazônia. In: SORJ, Bila; **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997, p. 33-66.

Excluído: GRIN, Mônica

BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou, o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**. 5. ed. Brasília: Editora UNB, 1993.

BONDER, Nilton, SORJ, Bernardo. **Judaísmo para o século XXI**: o rabino e o sociólogo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2001.

BOROCHOV, Ber. **Nationalism and class struggle, a marxism approach to the jewish problem**. Westport: Greenwood Press Publishers, 1973.

BOROCHOV, Dov Ber et alii. **La cuestión nacional**. Montevideo: Ediciones Mordejai Anilevitch, 1968.

BOROCHOV, Dov Ber. *Nossa plataforma*. In: GUINSBURG, J. **O judeu e a modernidade**. São Paulo: Perspectiva, 1970.

BORTOLOTTI, Marcelo. *Anti-semitismo no Brasil: pior do que se pensava*. **Revista Veja**, edição 2046, 6 de fev. 2008, p. 41-42.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: Lembranças dos Velhos**. 4ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**. O que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, EDUSP: São Paulo, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta Moraes (Orgs). **Usos e abusos da história oral**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005, p. 183-193.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 122.

BURKE, Peter. **Variedades da história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CALAÇA, Carlos Eduardo; MAIO, Marcos Chor. *Cristãos-novos e judeus: um balanço da bibliografia sobre o anti-semitismo no Brasil*. **BIB**, Rio de Janeiro, nº 49, 1º semestre de 2000, p. 15-50.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Brasil, um refúgio nos trópicos: a trajetória dos refugiados do nazi-fascismo**. São Paulo: Estação Liberdade/ Instituto Goethe, 1996.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Anti-semitismo na Era Vargas: fantasmas de uma geração (1937-1945)**. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O preconceito racial no Brasil Colônia**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O veneno da serpente**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

CARVALHO, Francisco Moreno de. *O Brasil nas profecias de um judeu sebastianista: os "Aforismos" de Manoel Bocarro Francês/ Jacob Rosales*. In: GRINBERG, Keila. **Os judeus no Brasil**: inquisição, imigração, identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 113-135.

CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das almas**: o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CASSIRER, Ernest. **Ensaio sobre o homem**. Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores**: secularização, laicidade e religião civil. Coimbra: Edições Almedina S.A., 2006.

CATROGA, Fernando. **Memória, História e Historiografia**. Coimbra: Editora Quarteto, 2001.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

CHARTIER, Roger. *A Visão do Historiador Modernista*. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta Moraes (Orgs). **Usos e abusos da história oral**. 2005 6. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 215-218.

CHEMOUNI, Jacquy. **Freud e o sionismo**: terra psicanalítica, terra prometida. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

CHIAVENATO, Júlio José. **O inimigo eleito**: os judeus, poder e anti-semitismo. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

CLEMESHA, Arlene. **Marxismo e judaísmo**. História de uma Relação Difícil. São Paulo: Boitempo/ Xamã, 1998.

COHAVI, Yehoyakim; COHEN, Asher. **Zionist youth movements during Shoah**. New York : Peter Lang Publishers, 1995.

COMPAGNON, Antoine. **Os cinco paradoxos da modernidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

CUNHA, Maria Manuela. **Antropologia no Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Formatado

CYTRYNOWICZ, Roney. *Além do Estado e da Ideologia: imigração judaica, Estado-Novo e Segunda Guerra Mundial*. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 393-423, dez. 2002.

CYTRYNOWICZ, Roney. *Cotidiano, imigração e preconceito: a comunidade judaica nos anos 1930 e 1940*. In: GRINBERG, Keila (Org.). **Os judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

CYTRYNOWICZ, Roney. **Integralismo e anti-semitismo nos textos de Gustavo Barroso na década de 30**. Dissertação de Mestrado em História Social, FFLCH/USP, 1992.

CYTRYNOWICZ, Roney. **Memória da barbárie**. São Paulo: Nova Estella, Edusp, 1990;

CZERESNIA, Físzel. *Os partidos políticos em Israel*. In: **Na'Amat Brasil**, nº 17, São Paulo, maio de 1998.

DAWIDOWICZ, Lucy S. **The Holocaust and the historians**. Cambridge: Massachusetts: London: Harvard University Press, 1981.

DINES, Alberto. **Vínculos do fogo 1**. Antônio José da Silva, “o judeu” e outras histórias. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DOSSE, François. *A oposição história / memória*. In: _____. **História e Ciências Sociais**. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2004.

EISENSTADT, S. N. **Sociedade israelense**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.

FALBEL, Nachman. **Manasche**: sua vida e seu tempo. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

FAUBEL, Nachman. **Estudos sobre a comunidade judaica no Brasil**. São Paulo: FIESP, 1984.

FAUSTO, Boris. **Negócios e ócios**. Histórias da Imigração. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FAVRE, Pierre. *De la question sociologique des générations et de la difficulté à la résoudre dans le cas de la France*. In: FAVRE, Pierre e CRÊTE, Jean. **Génération et politique**. Paris: Economica et PUL, 1996, p. 283-321.

FELDMAN, Sérgio Alberto. *Os judeus vermelhos*. **Revista de História Regional**, 6 (1): 137-146, verão 2001.

FINKELSTEIN, Norman G. **A indústria do Holocausto**: reflexões sobre a exploração do sofrimento dos judeus. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

FLANNERY, E. **Angústia dos judeus**: história do anti-semitismo. São Paulo: Ibrasa, 1965.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 11. ed. São Paulo: Loyola Edições, 2004.

FREIXO, Andre de Lemos. *Chazak Veematz*: um estudo sobre a memória dos primeiros anos da *Hashomer Hatzair* no Rio de Janeiro (décadas de 1940 e 1950). Trabalho de Conclusão de Curso. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

FRIEDMAN, Fania. **Paisagem estrangeira**: memórias de um bairro judeu no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2007.

GELLNER, Ernest. **Nacionalismo e democracia**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília (cadernos da UNB), 1981;

GELLNER, Ernest. **Nações e nacionalismo**: trajectos. Lisboa: Gradiva, 1993.

GHERMAN, Michel. *Ecos do progressismo: história e memória da esquerda judaica dos anos 30 e 40*. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) – Graduação em História. Rio de Janeiro: IFCS, 2000.

GIESEN, Bernhard. *Sobre héroes, víctimas y perpetradores*. **Puentes**, n. 5, oct. 2001;

GILBERT, Martin. **The Dent atlas of jewish history**. Londres: JM Dent, 1993.

GOBINEAU, Arthur. **Essai sur l'inégalité des races humaines**. Paris: Ed. Paris, 1967.

GOLDHAGEN, Daniel Jonah. **Os carrascos voluntários de Hitler**. O povo alemão e o Holocausto. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

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

GRIN, Monica. **Etnicidade judaica e as armadilhas da contingência**. Dissertação (Mestrado) – Rio de Janeiro: IUPERJ, 1992.

GRINBERG, Keila. *Judeus, judaísmo e cidadania no Brasil imperial*. In: GRINBERG, Keila. **Os judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GUGLIELMO, Antonio Roberto. **A questão judaica e o Holocausto enquanto notícia: ideologia e memória nas páginas de "O Estado de São Paulo"**. Dissertação de Mestrado Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas, FFLCH/USP, 1998.

GUILBERT, Martin. **The Holocaust: A history of the jews of Europe during the Second World War**. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1985.

Excluído: j

GUIMARÃES, M. L. L. S. *Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma História nacional*. **Revista Estudos Históricos**, n. 1, Rio de Janeiro: vértice, 1988, p. 5-27.

GUIMARÃES, Manoel L. L. Salgado. *A cultura oitocentista: a constituição de uma memória disciplinar*. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). **História cultural**. Experiências de pesquisa. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2003, p. 14.

GUINSBURG, J. **O judeu e a modernidade**. São Paulo: Perspectiva, 1970.

GUINSBURG, J., ORTIZ, Carlos. **Antologia judaica** (Era Rabínica e Moderna). São Paulo: Editora Rampa Ltda., 1948.

HACOHEN, Dvora. *Mass Immigration and the Israeli Political System, 1948-1953*. **Studies in Zionism**, vol. 8, n. 1, p. 99-113, 1987.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, Ed. Revista dos Tribunais, 1990.

HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Albin Michel, 1994.

HALL, Stuart. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2005.

HARTOG, François. *A testemunha e o historiador*. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). **Fronteiras do milênio**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001, p.11-41.

HARTOG, François. **Régimes d'historicité**: présentisme et expérience du temps. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

HAZARD, Paul. **O pensamento europeu no século XVIII**. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, LDA, 1989.

HERTZBERG, Arthur. **The Zionist idea**. New York: Atheneum, 1959;

HERZL, Theodor. **O Estado judeu**. Rio de Janeiro: Garamond, 1998.

HERZL, Theodor. **O Estado judeu**. Rio de Janeiro: Organização Sionista Unificada do Brasil, 1947.

HILBERG, Raul. **The destruction of the European Jews**. 3 vol. New York: Holmes & Meier, 1983 [1947].

HILL, Christopher. **As origens intelectuais da Revolução Inglesa**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HOBBSAWN, Eric. **Nação e nacionalismos desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988;

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984;

HUBERMAN, Abraham. “*Y le contarás a tu hijo...*”. **Puentes**, n. 1, aug. 2000.

HUYSSSEN, Andreas. *En busca del tiempo futuro*. **Puentes**, n. 2, Dec. 2000;

HUYSSSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória**: arquitetura, monumentos, mídia. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

JAUSS, Hans-Robert. **A história da literatura como provocação à teoria literária**. São Paulo: Ática, 1994.

JOHNSON, Paul. **História dos judeus**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 243.

JORGE, Stella Maris. **Filinto Muller**: memória e mito (1930-1945). Dissertação de Mestrado em História Social, FFLCH/USP, 1993.

KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento”?*. In: **Textos seletos**. 3ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2005.

KATZ, J. **Out of the ghetto**. The social background of jewish emancipation, 1770. New York: Syracuse University Press, 1998.

KATZ, Jacob. *O Movimento Nacional Judaico: uma análise sociológica*. In: UNESCO. **Vida e valores do povo judeu**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1972;

KLEIN, Herbert. *Migração internacional na história das américas*. In: FAUSTO, Boris. **Fazer a América**. São Paulo: EDUSP, 2000.

KOIFMAN, Fábio. **Quixote nas trevas**. O embaixador Souza Dantas e os refugiados do nazismo. Dissertação de Mestrado, UERJ, 2001.

KORMAN, Gerd. *The Holocaust in historical writing*. In: ROTH, John; BERENBAUM, Michael (Orgs.). **Holocaust**: religious and philosophical implications. New York: Paragon House, 1989.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999, p. 9-10.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RJ, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **historia/ Historia**. Madrid: Minima Trotta, 2004.

KUHN, Thomas. **A revolução copernicana**. Lisboa: Edições 70, 2002.

KUPERMAN, Esther. *ASA – Gênese e trajetória da esquerda judaica não sionista carioca*. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 28, set. 2003.

LA CAPRA, Dominick. **Representing the Holocaust**. History, Theory, Trauma. Londres, Ithaca: Cornell UP, 1994.

LAQUEUR, Walter. **History of zionism**. From the French Revolution to the establishment of Israel. New York: Schocken Books, 2003, p. 297.

LAQUEUR, Walter. **O terrível segredo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

LAQUEUR, Walter. **Young Germany**: a history of the german youth movement. New York: Transaction Publishers, 1984.

LARGMAN, E. R. & LEVINE, R. R. *Jews in the tropics. Bahian jews in the early twentieth century*. **The Américas**, Washington, Academy of American Franciscan History, vol. XLIII (2), october 1986, p. 159-170.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 4ª ed. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1996, p. 423.

LENHARO, A. **Corpo e alma**: mutações sombrias do poder no Brasil dos anos 30 e 40, Tese de Doutorado Departamento de História da FFLCH /USP, 1985.

LEON, Abraham. **Concepção materialista da questão judaica**. São Paulo: Global, 1981.

LERNER, Kátia. **Holocausto, memória e identidade social**: a experiência da Fundação Shoah. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

LESSER, Jefferey. **Negotiating national identity**: immigrants, minorities and the struggle for ethnicity im Brazil. Durham & London: Duke University Press, 1999.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional**: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

LESSER, Jeffrey. **O Brasil e a questão judaica**: imigração, diplomacia, preconceito. Imago: Rio de Janeiro, 1995.

LEVINE, Robert. *Brazil's jews during the Vargas Era and after*. **Luso-Brazilian Review**, vol. V, n. 1, june 1968, p. 45-58.

LEVINE, Robert. **O Regime Vargas**: os anos críticos (1934-1938). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

LIMONCIC, Flávio. *Um mundo em movimento: a imigração asquenaze nas primeiras décadas do século XX*. In: GRINBERG, Keila. **Os judeus no Brasil**: inquisição, imigração, identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 253-286.

Formatado

LIPINER, Elias. **O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setubal**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

LIPINER, Elias. **O tempo dos judeus segundo as ordenações do reino**. São Paulo: Nobel/Secretaria de Cultura do Estado, 1982.

LISSOWSKY, Alexandre. **2000 anos depois**. O renascimento de Israel. Rio de Janeiro: Companhia Gráfica Lux, 1967.

LONDON, Esther. **Vivência judaica em Nilópolis**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1999.

LÖWY, Michael. **Nacionalismos e internacionalismos**: da época de Marx até nossos dias. São Paulo: Xamã, 2000.

LÖWY, Michael. **Redenção e utopia**: o judaísmo libertário na Europa Central (um estudo de afinidade eletiva); São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

LUIZETTO, F. **O racismo na constituição de 1934**. Dissertação de Mestrado, Departamento de História da FFLCH /USP, 1982.

MAIO, Marcos Chor. **Nem Rotschild, nem Trotsky**. O pensamento anti-semita de Gustavo Barroso. Rio e Janeiro: Imago, 1992.

MAIO, Marcos Chor. *Qual anti-semitismo? Relativizando a questão judaica no Brasil dos anos 30*. In: PADOLFI, Dulce (Org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999, p. 229-256.

MALAMUD, **Documentário**. Contribuição à memória da comunidade judaica brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

MALAMUD, Samuel. **Do arquivo e da memória**: fatos, personagens e reflexões sobre o sionismo brasileiro e mundial. Rio de Janeiro: Bloch, 1983.

MALAMUD, Samuel. **Relembrando a Praça Onze**. Rio de Janeiro: Kosmos, 1988.

MANNHEIM, Karl. *Le problème des générations*. In: MAUGER, Gérard et PINTO, Louis. Lire les sciences sociales 1989-1992. Vol. 1, Éditions Belin, 1994.

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

MARGULIES, Marcos. **Do racismo ao sionismo**: uma análise conceitual. Rio de Janeiro: Editora Documentário, s/d.

MARGULIES, Marcos. **Os judeus na história da Rússia**. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1971.

MARRUS, Michael. **A assustadora história do Holocausto**. Rio de Janeiro: Prestígio Editorial, 2003.

MARX, Karl. **A questão judaica**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

MELTZER, Reuven (Org.). **Mini-enciclopédia de Israel e do povo judeu dos nossos dias**. São Paulo: Departamento de Publicações da Federação Israelita do Estado de São Paulo, 1978.

MILGRAM, Avraham. **Os judeus do vaticano**. A tentativa de salvação de católicos não-arianos da Alemanha ao Brasil através do Vaticano (1939-1942). Rio de Janeiro: Imago, 1994.

NEVES, Lucília de A. *Memória, história e sujeito: substratos da identidade*. **História Oral** – Revista da Associação Brasileira de História Oral, n. 3, junho de 2000, p. 109-116.

NIETZSCHE, F. W. **Escritos sobre História**. Rio de Janeiro: Ed. PUC – Rio; São Paulo: Loyola, 2005, p.71.

NIETZSCHE, F. W. **Obras Incompletas**. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NORA, Pierre. *Entre a memória e a história: a problemática dos lugares*. **Projeto História**, nº 10, p. 7-28, dez. 1993.

NORA, Pierre. **Les lieux de mémoire**. Paris: Gallimard, 1984-1993, 7 vol.

NOVICK, Peter. **The Holocaust in american life**. Boston/New York: Houghton Mifflin Company, 1999.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos novos na Bahia, 1624-1654**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi (Org.). **Estado Novo: ideologia e poder**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

PADOLFI, Dulce. (Org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

PERAZZO, Priscila Ferreira. **O perigo alemão e a repressão policial no Estado Novo**. São Paulo: Arquivo do Estado, 1999.

PETRIE, Jon. *The secular word HOLOCAUST: scholarly myths, history, and 20th century meanings*. **Journal of Genocide Research**, 2:(1), 2000, 31-63.

PINSKY, Carla Bassanezi. **Pássaros da liberdade: jovens judeus e revolucionários do Brasil**. São Paulo: Contexto, 2000.

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

POLIAKOV, L. **O mito ariano**. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 471.

POLIAKOV, Leon. **Auschwitz**. Barcelona: Ediciones de Occidente, 1965.

POLIAKOV, Leon. **Bréviare de la haine**. Paris: Gallimard, 1951.

POLIAKOV, Leon. **Do anti-sionismo ao anti-semitismo**. São Paulo: Perspectiva, 1988.

POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. **Estudos Históricos**, vol. 5, n. 10, p. 200-212.

POLLAK, Michel. *Memória, esquecimento, silêncio*. **Estudos Históricos**, vol. 2, n. 3, p. 3-15.

RASHID, Ahmed. **Jihad**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

REIS FILHO, Daniel Aarão. *As revoluções russas*. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; ZENHA, Celeste (Orgs.). **O século XX**. O tempo das crises. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

Formatado

Formatado

REIS, Eliana dos. *Juventude, intelectualidade e política: a ativação do legado de André Forster e a consagração de uma geração*. **Sociologias**, 2003, n. 10, p. 380-411.

REIS, Jose Carlos. **A história entre a filosofia e a ciência**. Belo Horizonte: Autentica, 2006.

REITLINGER, Gerald. **The final solution**: the attempt to exterminate the jews of Europe 1933-1945. London: Beechurst Press, 1953.

RÉMOND, René. *Algumas questões de alcance geral à guisa de introdução*. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta Moraes (Orgs). **Usos e abusos da história oral**. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005, p. 203-210.

RENAN, Ernst. **Qu'est-ce qu'une nation?**. Paris: Presses Pocket, Coll. Agora, Les Classique, 1992.

RICOEUR, Paul. *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé*. **Annales. Histoire, sciences sociales**, 55 (4), 2000, p. 731-747.

RICOEUR, Paul. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

RICOEUR, Paul. **La memoria, la historia, el olvido**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

RICOEUR, Paul. *Mémoire: approches historiennes, approche philosophique*. **Le débat**, 122: 41-61, 2002.

RICOEUR, Paul. **Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique**. Paris: Seuil, 1983.

RINGER, Fritz. **O declínio dos mandarins alemães**: a comunidade acadêmica alemã (1890-1933). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

ROSSI, Paolo. **El Pasado, la memoria, el olvido**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

ROUSSO, Henry. *A memória não é mais o que era*. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta Moraes (Orgs). **Usos e abusos da história oral**. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005, p. 93-101.

| [ROUSSO, Henry. Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire. Paris: Gallimard, 2001.](#)

Formatado

SACHAR, Howard. **História de Israel**. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1989.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Memória coletiva e teoria social**. São Paulo: Annablume, 2003.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

Formatado

Formatado

SARTRE, Jean-Paul. **A questão judaica**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

SCHORSKE, Carl E. **Pensando com a História**. Indagações na passagem para o modernismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SCHORSKE, Carl E. **Viena fin-de-siècle**: política e cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCILIAR, Moacyr. *Entre a lenda e o estado. A glória e os problemas do sionismo*. In: HERZL, Theodor. **O Estado judeu**. Rio de Janeiro: Garamond, 1998.

SELIGMANN-SILVA, Márcio; NESTROVSKI, A. (Orgs.). **Catástrofe e representação**. São Paulo: Escuta, 2000.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). **História, memória, literatura**: o testemunho na Era das Catástrofes. Campinas: Editora UNICAMP, 2003.

SIRINELLI, Jean-François. *A geração*. In: AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 6. Ed., Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005, p. 131-138.

SIRINELLI, Jean-François. **Génération intellectuelle**. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres. Paris: Fayard, 1988.

SKIDMORE, Thomas. **Brasil**: de Getúlio a Castelo. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

SORJ, Bernardo, GRIN, Monica (Orgs.). **Judaísmo e modernidade**: metamorfoses da tradição messiânica. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

SORJ, Bernardo. *Sociabilidade brasileira e identidade judaica: origens de uma cultura não anti-semita*. In: <http://www.centroedelstein.org.br/pdf/sociabilidadebrasileiraeidentidadejudaica.pdf>. Acessado em: 24 set. 2007.

SORJ, Bila. *Anti-semitismo na Europa hoje*. **Novos Estudos, CEBRAP**, v. 79, 2007, p. 97-115.

SPIRO, Melford E. **Kibbutz: venture in utopia**. 4 ed. New York: Schocken Books, 1967.

STEINERT, Maris G. **Hitler et l'Allemagne nazi (1933-1945)**. Genebra: Éditions Richelieu, 1972.

TAL, Uriel. *Myth and reason in contemporary jewry*. **Modern Judaism**, 1987, 7: 339-342.

THOMPSON, Alistair et alii. *Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais*. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta Moraes (Orgs). **Usos e abusos da história oral**. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

TRAVERSO, Enzo. *La memoria de Aushwitz y del comunismo. El "uso público" de la Historia*. **Puentes**, n. 5, oct. 2001.

TRINDADE, Helgio. **Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30**. São Paulo: Difel; Porto Alegre: UFRGS, 1974.

UNESCO. **Vida e valores do povo judeu**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

VARGAS, Getúlio. **A nova política do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938-1945, v. XI,

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

Formatado

VELTMAN, Henrique. **A história dos judeus no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1998.

WEHLING, Arno e WEHLING, Maria José. **Memória social e documentos: uma abordagem interdisciplinar**. Rio de Janeiro: Universidade do Rio de Janeiro. Mestrado Memória Social e Documento, 1997.

WEINRICH, Harald. **Lete**: arte e crítica do esquecimento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

WIAZOVSKI, Ticiania. **Bolchevismo e judaísmo**: a esquerda judaica sob a vigilância do DEOPS. (Coleção Inventário DEOPS). São Paulo: IMESP, Arquivo do Estado, 2001.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Assimilation and racial anti-semitism: the iberian and german models*. **Leo Baeck Memorial Lecture**, nº 26, New York: Leo Baeck Institute, 1982.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. **O Moisés de Freud**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992, p. 31.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. **Zakhor**: história judaica e memória judaica. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

YOUNG, James Edward. **Writing and rewriting the Holocaust**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

ZOLADZ, Rosza W.; KNAAN, Efraim. **O resgate de uma trajetória**: *Hashomer Hatzair* (1946-1952). Rio de Janeiro: Imprimatur, 2000.

Sítios Virtuais

<http://www.jewishgen.org/yizkor/rzeszow/rze001.html>. Acessado em: 23 jan. 2007.

<http://www.hashomer.org.br>. Acessado em: jan. 2004.

<http://www.berkeleyinternet.com/holocaust/>. Acessado em: 22 dez. 2007.

<http://mj.oxfordjournals.org/cgi/reprint/7/3/339.pdf>. Acessado em: 23 dez. 2007.

APÊNDICE

Estas informações foram separadas do corpo da dissertação por conterem dados que, ainda úteis, não retiram nem acrescentam força à argumentação pretendida. Sua função é mais ilustrativa e facilita a visualização de uma série de noções que permearam o ideário do movimento chalutziano *Hashomer Hatzair*. Ela auxilia, também, no entendimento da pluralidade e diversidade que se pretende estabelecer para os diferentes sionismos que existiram, exatamente com o fito de realçar as diferenças entre a idéia que se difundiu sobre o que seria “o sionismo”, visão simplificadora hegemônica no mundo pós-Estado de Israel, e a pluralidade na qual ele se originou.

Sionismo messiânico:⁴⁶⁸ foi uma das vertentes antecedentes ao modelo político organizado por Herzl. É preciso destacar que o nacionalismo judaico foi, em parte, produto de uma tradição religiosa. Segundo a tradição bíblica, a lembrança de tragédias passadas como, por exemplo, a Destruição do Templo de Jerusalém por Tito (lembrada diariamente nas preces dos judeus, e “co-memorada” em luto por sua glória perdida no dia de abstinência, o nono de Av, que teria sido o dia da destruição), era o motor das preces dos judeus, invocando-os a clamar pela redenção futura, que se daria quando o messias chegasse, levando-os de volta a “Terra Prometida” (*Ziôn*).

A idéia messiânica não desapareceu por completo frente ao impacto da racionalidade moderna. Rabi Iechudah Alkai (1798-1878), um obscuro pregador da aldeia

⁴⁶⁸ As categorias descritas acerca dos diferentes tipos de sionismo foram brevemente analisadas por MARGULIES, Marcos. **Do racismo ao sionismo**: uma análise conceitual. Rio de Janeiro: Editora

sefardita de Semlin (próxima a Belgrado), concebia a unidade nacional judaica baseada na utilização do idioma judeu, que seria o hebraico (assim que modernizado). Muito influenciado pelas tradições (em especial as cabalísticas), adquiriu para si alguns elementos característicos do idealismo alemão, como sua *Weltanschauung*, por exemplo. Além dele, Z. H. Kalisher (1795-1874) também desenvolveu (em linhas muito semelhantes) um pensamento voltado ao nacionalismo especificamente judeu. Erudito de origem polonesa, Kalisher explicava a emancipação dos judeus segundo a tradição, anunciando este como tendo sido o primeiro estágio de libertação do povo Judeu, dentro de um processo que se completaria com a reunião da judiaria dispersa na região Palestina. Estes eram judeus ligados à ortodoxia e à tradição, que interpretaram as experiências históricas de seu tempo através de seu prisma messiânico, ou seja, através de uma filosofia da história messiânica.⁴⁶⁹

O **sionismo idealista** teve como seu mais importante representante o filósofo de linha hegeliana Moses Hess, que baseou seu nacionalismo judaico na idéia de Hegel de um “Espírito Nacional”. Nascido em Bonn (de família ortodoxa), foi educado profundamente dentro da tradição judaica. Na juventude, começou a se voltar cada vez para interesses de ordem social, principalmente no que tange aos movimentos proletários judeus. Aos poucos foi se tornando um socialista, porém Karl Marx, de quem era amigo pessoal chamou-o de utópico, ainda que sua participação na Revolução de 1848 tenha lhe rendido uma condenação à morte, da qual escapou. Foi um idealista e humanista e discordava do materialismo dialético de Karl Marx devido a sua postura, considerada por seus contemporâneos revolucionários a postura de um “visionário emotivo”. Além de Hegel, suas influências remontavam também a Spinoza, inclusive se faziam patentes no subtítulo de seu primeiro livro de 1837, “História

Documentário, s/d., p. 92-101, e PINSKY, Jaime. **As origens do nacionalismo judaico**. São Paulo: Editora Ática, 1997.

⁴⁶⁹ Ver KATZ, Jacob. *O movimento nacional judaico: uma análise sociológica*. In: UNESCO. **Vida e valores do povo judeu**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1972. Ver também: HERTZBERG, Arthur. **The Zionist idea**. New York: Atheneum, 1959.

Sagrada da Humanidade por um Jovem Spinozista”. Seu livro mais importante é, porém, *Roma e Jerusalém* (1862). Neste livro que Hess apresentou suas propostas conceituais vitalistas do *Kosmos*, sua teoria geral para um socialismo nacional e sua doutrina acerca do renascimento nacional judaico, de forma a concatenar seu “esquema” teórico de maneira racional, à moda de Hegel, e diz:

Roma não foi construída em um dia; também a nova Jerusalém exige tempo para sua gigantesca reconstrução. O que hoje precisamos fazer para restabelecer a nacionalidade judaica consiste, antes de tudo, nisso: manter viva a esperança para o nosso renascimento político. Então quando os acontecimentos mundiais, que estão se preparando no Oriente, permitirem um início prático para o restabelecimento do Estado Judeu, esse início poderá, antes de tudo, consistir na fundação de colônias judaicas na Terra dos Pais, (...).⁴⁷⁰

E mais adiante, em sua “Décima Segunda Carta”:

Em contraste com a ortodoxia, que não pode ser destruída de fora sem pôr em perigo o nacionalismo judaico, a armadura que ainda cerca os corações de nossos judeus “modernos” só pode ser destruída, de fora, por um poderoso golpe que as condições mundiais estão destinadas a desferir em futuro próximo. A estrutura de velho mundo da sociedade européia, que já foi tantas vezes danificada pelas tempestades revolucionárias e constantemente consertada, está rachando por toda parte. Não mais pode resistir a uma tormenta. Aqueles oportunistas, que ficam entre a revolução e a reação, que são destinados a criar a sociedade moderna e, depois de ela estar fortalecida, a serem por ela engolidos como o escorpião-mãe por seus filhotes, (...), assim como após a catástrofe final da vida orgânica, quando as raças históricas apareceram no mundo, aos povos foram simultaneamente atribuídos sua posição e papel, assim também após a catástrofe final da vida social, quando o espírito das nações históricas tiver alcançado a maturidade,

também o nosso povo, junto com outras nações históricas, irá simultaneamente assumir seu lugar na história mundial.⁴⁷¹

O sionismo idealista, ainda que desprovido de quaisquer iniciativas políticas ou visões de ordem prática para realizar seus “ideais”, foi uma forma influente dentro do pensamento sionista, pois já lidava com suas demandas sob o viés da vontade humana, não apenas aguardando a providência divina, conforme a linha messiânica.

O **sionismo espiritual** foi uma resposta às manifestações políticas dentro do sionismo. Seu principal expoente e idealizador foi Achad Ha'am (na realidade seu nome era Asher Zvi Ginsberg). Nascido em 1856, em Skivira – província de Kiev, atual Ucrânia –, seu pseudônimo *Achad Ha'am* significava “um do povo”. Vindo de uma origem familiar “hassidista”,⁴⁷² e com boa situação financeira, Ha'am teve uma boa educação e formação intelectual. Foi educado basicamente dentro da tradição religiosa, com o estudo do *Talmud* e das *Haggadot* (literaturas rabínicas). Sua educação foi direcionada para o *heder* (que não concluiu) e para o *ieshivah* (que sequer iniciou).⁴⁷³ Acabou terminando seus estudos elementares e, de forma independente, estudou alguns pensadores ocidentais contemporâneos a ele, como Spencer, Hegel e Darwin.

Seus questionamentos voltavam-se ao possível significado acerca do que poderia ser uma “existência nacional” judaica, quer dizer, “qual é a importância de uma nação

⁴⁷⁰ “Carta Décima Primeira”, ver: HESS, Moses. *Roma e Jerusalém*. In: SORJ, Bernardo, GRIN, Monica (Orgs). **Judaísmo e modernidade**. Metamorfoses da tradição messiânica. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993, p. 192.

⁴⁷¹ HESS, Moses. *Roma e Jerusalém*. In: SORJ, Bernardo, GRIN, Monica (Orgs). **Judaísmo e modernidade...**, p. 203.

⁴⁷² O hassidismo foi uma ideologia religiosa judaica iniciada com *Rabi Israel Baal Chem Tov*, ou simplesmente *Becht*, com um caráter acentuadamente antiintelectual. Uma espécie de “ideologia do povo oprimido”, prega que o *Tzadik*, “o justo” – líder espiritual deste movimento –, tem uma função de resgate do povo sofredor elevando-o da sua condição inferior. Enquanto sistema, foi muito popular na Polônia dos séculos XVIII e XIX, que era marcada e dividida por lutas internas, uma política e economia instável e detentora de uma comunidade judaica igualmente instável – que teve de se adaptar a essa situação toda –, visto que os judeus não eram elementos ativos na sociedade. Este movimento resgatava os elementos da *Kabbalah*, mas sem o teor messiânico, e desprezavam a educação fora da tradição erudita rabínica. Era tido por uma forma de manter a solidariedade judaica grupal em meio ao sofrimento que julgavam lhes impor o mundo *goy* (não-judeu). Cf. PINSKY, Jaime. **As origens do nacionalismo judaico**. São Paulo: Editora Ática, 1997, p. 43-48.

senão o tesouro espiritual adicionado por ela à cultura da humanidade?”, ele indagava.⁴⁷⁴ Sua questão partia, pois, do pressuposto que um território nacional não solucionaria os problemas dos judeus, tampouco o “problema judeu”. Seu ponto de vista defendia que a solução do problema judaico não poderia se dar de outra maneira senão ao nível “espiritual” (*geistig*). Além disso, defendia ser impossível unir tantas diferenças econômicas, culturais e sociais incorporadas aos inúmeros judeus dispersos nas diversas nações do mundo em que os judeus encontravam-se num só país, num só “Estado judeu”.⁴⁷⁵

Alguns movimentos políticos de cunho sionista surgiram com o intuito de resolver os problemas dos judeus através da colonização da Palestina – influenciados pelas idéias de Leon Pinsker, por exemplo. E foi contra esses movimentos políticos que Ha’am se opôs. Para Ha’am, os intelectuais judeus ocidentais (como Pinsker e Herzl, por exemplo), voltados para o sionismo político, estariam muito distanciados das tradições religiosas que os caracterizariam enquanto judeus, e isso seria uma grande ameaça ao próprio judaísmo.⁴⁷⁶ Dessa forma, propôs que uma cultura abstrata, através de um *espírito judaico* (manifestação da cultura da nação judaica), seria a essência dos judeus desde os tempos das primeiras profecias. Desligada da “continuidade do tempo” e mantendo-se intacta através dos séculos, esta “*Kultur*” seria a única possibilidade de uma verdadeira redenção do povo judeu, e não a sua reunião dentro de um território chamado de “Estado judeu”. Defendeu, também, a permanência dos valores do *shtetl*, e disse que um Estado judeu sem esses valores não seria nada mais do que mais uma sociedade capitalista explorada pelas grandes potências. Ha’am, defende, pois, um sionismo moral (ou espiritual) no lugar do sionismo político defendido por Herzl e Pinsker ou do sionismo prático de A. D. Gordon.

⁴⁷³ *Heder*: escola elementar judaica; *ieshivah*: escola religiosa posterior ao *heder*, funcionava como uma espécie de “seminário” para rabinos.

⁴⁷⁴ MARGULIES, Marcos. **Do racismo ao sionismo**: uma análise conceitual. Rio de Janeiro: Editora Documentário, s/d., p. 94.

⁴⁷⁵ Ver: PINSKY, Jaime. **As origens do nacionalismo judaico**. São Paulo: Editora Ática, 1997. p. 85-90.

⁴⁷⁶ PINSKY, ibidem, p. 85-90.

Outro importante pensador desta linha sionista espiritual foi Simon Dubnow (1860-1941). Sua visão de mundo foi muito influenciada por pensadores do *Haskalá*, como Moisés Mendelsohn, Kalman Shulman, Peretz Smolenskin e alguns pensadores ocidentais como Charles Darwin, F. W. Hegel e Auguste Comte. Dubnow, enquanto *maskil*, era um questionador crítico e com base em Hegel defendia uma sucessão de três estágios necessários para o pleno desenvolvimento de uma Nação na “História”: a “tese” (ou tradição) passada de gerações anteriores em forma de dogma irrefutável e perfeito; a “antítese” (refutação total e irrestrita da tese anterior, mesmo dos temas históricos avaliados posteriormente como corretos), sua completa negação e a libertação do dogma “tese”; e, finalmente, a “síntese” – uma teoria necessária, segundo Dubnow, à nova vida dos judeus que seria fruto de uma criação mais compreensiva da intelectualidade.⁴⁷⁷ Argumenta, também, que a exclusividade judaica (em termos de sua sobrevivência e permanência na *História*) se deve, especificamente, à evolução histórico-cultural que perpassa o nível material, e vai de encontro ao espiritual. Que mesmo sendo um povo disperso, sem uma unidade territorial, e “sempre perseguido”, ainda assim conseguiu manter-se em condições de existência, em suas palavras: conseguiu “uma unidade na diversidade”.⁴⁷⁸ Graças a isso, segundo Dubnow, os judeus teriam permanecido na “História” enquanto “nação”. Sua “força interna” teria conseguido sobrepujar as pressões externas e perpetuar o povo judeu na História, mesmo estando disperso.

O exemplo de Dubnow é crucial nesta análise para que se note a mutação e ascensão de uma “consciência histórica” dentro do judaísmo na segunda metade do século XIX. Esta teve particular incidência sobre a idéia da “perseguição eterna” (o anti-semitismo) e da secularização das tradições e memórias dos judaísmos sob o formato de uma história linear para os judeus, que agora passavam a não somente ser entendidos com um povo, mas de acordo com as propostas filosóficas da época seriam explicados racionalmente como tal.

⁴⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 90-96.

⁴⁷⁸ *Ibidem*.

Dubnow pregava uma autonomia da espiritualidade judaica como resposta à realidade social dos judeus na Europa. Como mencionado, ele foi um espiritualista e frente a esse “espiritualismo”, como forma de solucionar o problema judeu, que os intelectuais mais “ácidos” em suas críticas repudiavam, assumiu posições materialistas que trariam um novo tom às discussões e congressos, como os do *Bund*,⁴⁷⁹ por exemplo.

Ao contrário destas análises espirituais, o **sionismo prático** (ou pragmático) tinha uma abordagem direta. Defendia a simples imigração para a Palestina. Enquanto no ocidente houve uma paulatina inclusão e assimilação dos judeus às culturas de onde residiam desde finais do XVIII, o que possibilitou uma mudança na melhoria substancial das condições de vida da maioria destes judeus, os judeus dos “guetos” (*pale e shtetlach*) na Rússia, Polônia, e demais localidades do leste europeu mantiveram-se regradados pela vida comunal e religiosa até meados do século XIX. Em 1861, a Rússia promulgou o estatuto de libertação da servidão e com o avanço das modificações nas relações de produção, i.é., com a industrialização ganhando força nestas áreas, a demanda por novas relações de trabalho cresceu imensamente. Isso sem contar com o avanço das metrópoles na Rússia, que passaram a se tornar sinônimo de Modernidade e, com ela, de empregos e possibilidades – das quais Petersburgo foi um dos exemplos mais importantes.

Entre fins do século XVIII e 1815 (quando foi assinado o Tratado de Viena – que restabeleceu a ordem dinástica na Europa pós-napoleônica) o Império Russo foi crescendo em termos territoriais, incorporando paulatinamente extensas áreas com expressivo número de habitantes judeus. A Polônia, por exemplo, foi repartida entre o Império Russo, o Império Áustro-Húngaro e a Prússia. Dessa forma, os judeus no Império Russo passaram viver sob o regime czarista ortodoxo e eslavo dos Romanov onde foram submetidos a leis

⁴⁷⁹ *Bund Fun di Idisch Arbeter in Russ Land un Polin* (União Geral dos Operários Judeus da Rússia e Polônia), ou simplesmente *Bund*. Partido social-democrata russo formalmente fundado em 1897 (oficialmente em 1º de maio de 1898) com intuito de unir o proletariado judeu russo. Ver: PINSKY, **As origens do nacionalismo judaico**, p. 97 et seq.

restritivas de residência, circulação e educação. Estes judeus eram obrigados a morar nas *pale*, de onde só poderiam sair alguns comerciantes e artesãos (sob as penas da Lei), apenas durante determinados períodos do ano, em que fosse comprovado ser estritamente necessário deixar a região para compra de matéria-prima ou venda de seus produtos.⁴⁸⁰ Quando este quadro começou a mudar, com o avanço da industrialização – em decorrência do declínio feudal –, muitos judeus abandonaram essas zonas residenciais e se dirigiram aos grandes centros urbanos da Europa, produzindo um verdadeiro “êxodo rural judaico”.

O Czar Alexandre II (1855-1881) destruiu as estruturas que possibilitavam a existência das *shtetlach*.⁴⁸¹ Estas foram substituídas pelos “guetos”. Todas as “vantagens” uma vez concedidas aos judeus, sob a forma de benefícios a estrangeiros vivendo em suas terras, lhes foram retiradas. Dessa forma, os judeus fogiram dos campos e buscaram nas cidades alguma forma de subsistir. O quadro que se instalou foi crítico, pois uma mão-de-obra artesanal e camponesa, sem especialização alguma, senão para com os trabalhos do campesinato, agora encontra-se na área industrial (e em vasta abundância), rumando para os novos ramos da industrialização e se dirigindo aos centros urbanos; seu custo é inferior à mão-de-obra dos operários russos que culpam os judeus pela tomada de seus empregos. Gera-se violência: organizações paramilitares de repressão aos judeus dizimaram milhares de judeus saquearam suas residências e assassinaram e violentaram suas esposas nos chamados *pogroms*,⁴⁸² cujos mais violentos se deram entre os anos de 1871-1881. Atualmente suspeita-se que muitos destes *pogroms* eram organizados pelos líderes do governo central na Rússia czarista.⁴⁸³

⁴⁸⁰ PINSKY, **As origens do nacionalismo judaico**, p. 61 et seq.

⁴⁸¹ Idem, p. 62.

⁴⁸² A palavra *pogrom* (“devastação”) deriva do verbo russo *pogroi*, que designa “destruir”. Foram ataques populares ou paramilitares efetuados contra minorias nacionais ou religiosas do Império Czarista. Os judeus não foram os únicos alvos dos *pogroms*, a repressão ao elemento muçulmano residente na área oriental do Império (atuais Turcomenistão, Usbequistão, Casaquistão, Quirguistão e Tadjiquistão) também foi violentíssima. Ver: RASHID, Ahmed. **Jihad**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 55.

⁴⁸³ Idem, *ibidem*.

Este quadro de violência e repressão reflete um traço da Europa centro-oriental e sua relação com os judeus nos idos do século XIX. Esse tipo de sentimento, grosso modo, permeou a vida e as mentes da intelectualidade judaica européia que, alimentados pelos ideais humanistas e iluministas, passaram a propagar a importância deste tipo de integração entre a cultura judaica e a européia, desenvolvendo novos rumos em termos ideológicos que, dentre outros, se materializaram através do movimento nacionalista judaico.

A partir de meados do século XIX inicia-se na Ucrânia um processo de industrialização crescente, que vagarosamente se espalhou pelo império. No início do governo de Alexandre II (1855-1881), uma série de direitos e habilitações, inclusive o direito de possuírem terras para cultivo agrícola,⁴⁸⁴ foram retiradas dos judeus e iniciando-se um processo de migração que foi do *shtetl* para as cidades industriais. Com este crescimento surgiram também os operários judeus. Muitos judeus residentes na *pale* ou das muitas *shtetlach* foram tentar a vida nas capitais industrializadas, trabalhando como mão-de-obra barata nas fábricas.

Pinsky analisou que entre 1781 e 1914 população judia em cidades como Varsóvia, por exemplo, variou de 3.532 habitantes judeus para 337.074. Nas principais províncias ucranianas, entre 1863 e 1914, a variação foi ainda mais expressiva:

População total das principais cidades ucranianas:⁴⁸⁵

Cidades	1863	1897	1914
Nikolaev	64.300	92.000	103.500
Ekaterinoslav	19.900	112.800	211.800

⁴⁸⁴ Em 1807, o governo russo autorizou os judeus a adquirirem terras para a lavoura, com a garantia de que não seriam reduzidos a servidão, com direitos a isenção dos impostos por cinco anos. Essa medida foi uma tentativa de proteger e povoar os territórios recém-conquistados pelo Império Russo. Ver: RASHID, Ahmed. **Jihad**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

⁴⁸⁵ Ver PINSKY, **As origens do nacionalismo judaico**, p. 66.

Kharkov	52.000	174.000	244.700
Kiev	68.400	247.700	520.500
Odessa	119.000	403.800	499.500

O destino destes judeus, que se contabilizavam as centenas de milhares, foi ingressar nos movimentos operários socialistas, vendo-os como o único caminho para a reconquista de sua dignidade individual e coletiva. Alguns socialistas judeus desenvolveram a tese de que seria possível construir um Estado novo, livre das falhas deste sistema opressor sob o qual viviam na Europa.

Entre os judeus que aderiram as propostas socialistas, A. D. Gordon (1865-1922) foi, talvez, a mais influente personalidade. Dentro do sionismo pela “religião do trabalho” que pregou foi considerado um herói dentro do movimento *chalutziano* (dos “pioneiros” coletivistas da segunda *alyiah* no início do século XX). Socialista, preconizou a luta de classes, e que a única coisa que os judeus desejariam seria realizar, na Palestina, com o trabalho de suas próprias mãos, a existência plena de uma nação: uma pátria judaica. Pregava a imediata volta dos judeus à Palestina, e almejava a instauração da sociedade judaica proletária, justa e “sadia”. Este sionismo foi posto em prática por alguns adeptos, que imigraram para a Palestina, na qual iniciaram os trabalhos em organizações educacionais e agrícolas. Passaram a se comunicar exclusivamente em hebraico, os *olim chalutzim* (“imigrantes pioneiros”) da segunda *alyiah*.

O **sionismo político** se desenvolveu, primeiramente, sob as premissas de um estudo chamado “Auto-emancipação – um apelo ao seu povo por um judeu russo” (1882), de Leon Pinsker (1821-1891). Médico russo, ficou famoso em Odessa, atuando também como voluntário na Guerra da Criméia. Foi um humanista e pregou a assimilação da cultura e

idioma judaicos à cultura e língua russa. Após os *pogroms* de 1871 e de 1881 em Odessa e regiões adjacentes, Pinsker revisou suas opiniões e passou a levantar críticas, propondo uma análise da sociedade russa e de como os judeus estavam inseridos nesta, concluindo que a situação dos judeus era precária e problemática. Atribuiu isso às constantes humilhações e violências (como os *pogroms*) sofridas pelos judeus no Império russo, passando a defender as soluções dos problemas através da dialética “nacionalista” judaica, de que através de um “lar seguro e inviolável para o surplus dos judeus que vivem como proletários nos diversos países e são um fardo para os cidadãos nativos”.⁴⁸⁶ É importante destacar que seu clamor era por um nacionalismo judaico, um territorialismo judaico, e não necessariamente o “sionismo” (como retorno a Sião). Um “apelo”, na mais pura acepção da palavra (contida no título de seu livro), ao nacionalismo, fruto de um pavor advindo do surto anti-semita que crescia na Rússia às vistas (e, em muitos casos, com a conivência) do governo central russo.⁴⁸⁷

Pinsker defendia duas possibilidades: na primeira uma igualdade que só seria encontrada numa terra própria, algo mais palpável; na segunda um mundo igual para todos, irmanado e utópico.⁴⁸⁸ Ao contrário de Ha'am e Dubnow, Pinsker não visava a espiritualidade para a cultura do povo judeu e sim com uma proteção real, física e geográfica para os judeus. Ele buscava um território qualquer (não necessariamente a Palestina) que desse cabo às perseguições aos judeus, e onde estes pudessem finalmente se estabelecer. Seu nacionalismo seria, assim, caracterizado por Pinsky como um “sionismo sem *ZiÓN*” (contradições da Modernidade), o que o aproximava muito das propostas iniciais de Theodor Herzl. Pinsker defendia uma igualdade de direitos perante os “normais”, uma vez que todas as nações teriam “direito” a uma territorialidade própria. Logo, os judeus, enquanto “um povo”, também teriam esse direito. Isso não necessariamente queria dizer caminhar para *ZiÓN*, ou para a “Terra

⁴⁸⁶ PINSKER apud PINSKY, *As origens do nacionalismo judaico*, p. 117.

⁴⁸⁷ Ibidem.

⁴⁸⁸ Ibidem, p.118-123.

Prometida”; para ele essa terra poderia ser em algum território dentro da própria Europa.⁴⁸⁹

Para Pinsker ser judeu era algo desprovido de conteúdo ou espírito, era simplesmente algo designado, classificado e impingido pela sociedade ao indivíduo que se quer marcar; um sinônimo de constrangimento, embaraço e, por vezes, pesar. Pinsker era um homem que compartilhava da cultura cosmopolita ocidental e não se identificava inteiramente com a cultura dos judeus orientais, ou do “medieval”; mas se solidarizava com sua situação.

Esta perspectiva não se diferenciava muito do **sionismo político** praticado inicialmente por Theodor Herzl (1860-1904). Nascido em Budapeste, Herzl carregava em seu nome (Theodor – de origem grega) um traço da “assimilação”. Vindo de uma família de banqueiros, seu judaísmo era uma parte fraca de sua vida. Estudou em escola judaica e fez seu *bar-mitzvá*, mas estudou no secundário em colégio luterano. Após o falecimento de sua irmã Paulina, mudou-se com sua família para Viena, onde cursou direito na universidade, trabalhou por um tempo no Ministério da Justiça, onde sofreu seus primeiros ataques anti-semitas.

Herzl simbolizava o ideal do judeu esclarecido. Segundo Schorske, sua experiência de vida dotou-o com todos os valores do intelectual *fin-de-siècle*.⁴⁹⁰ Nascido e criado segundo os quadros do judaísmo esclarecido, voltou-se cada vez mais para a cultura austríaca cosmopolita, especialmente para sua tradição estética e humanista, a partir da qual moldou seu sistema de valores: *wissem macht frei!* (“o conhecimento liberta!”).⁴⁹¹ Fez parte

⁴⁸⁹ Birobidjan, região da Rússia situada no extremo oriente, na fronteira com a Manchúria, entre os rios Biro e Bidjan (36.000 km²) foi uma das áreas dentro da Europa considerada como possível território judeu. Em 1928, o governo soviético decidiu transformar a região em “lar nacional” judeu. Em 1934, Birobidjan foi proclamada “República Judaica Autônoma”, recebendo uma representação na “Assembleia Nacional” soviética. O Objetivo do governo soviético era, aparentemente, uma colonização dos territórios de fronteira mais distantes e um afastamento das idéias sionistas, repudiadas pelos socialistas, de tendência marxista-leninista (internacionalista). O projeto fracassou, pois dos (aproximadamente) 37.000 judeus que ali chegaram (em especial vindos da Polônia e Lituânia) até 1937, a população continuou sendo de maioria absoluta não-judaica. Ver: MELTZER, Reuven (Org.). **Mini-enciclopédia de Israel e do povo judeu dos nossos dias**. São Paulo: Departamento de Publicações da Federação Israelita do Estado de São Paulo, 1978.

⁴⁹⁰ SCHORSKE, Carl E. **Viena fin-de-siècle**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 153.

⁴⁹¹ A cultura tradicional da alta burguesia vienense era distinta da cultura vitoriana de outras partes da Europa. Era moralmente repressora e convicta; politicamente a ordem social estava acima de tudo; em termos intelectuais o progresso se daria através das ciências e da educação. Era profundamente estética, ao contrário da cultura tradicional alemã – moral, filosófica e científica –, ou seja, suas maiores realizações estavam nas artes e nos espetáculos, na arquitetura, teatro e música. Ver.: SCHORSKE, Op. Cit., p. 29-32.

de uma geração na qual pouquíssimos jovens judeus tinham acesso à vida universitária de Viena. Conheceu de perto o anti-semitismo que regravava a academia austríaca (e alemã). Tal experiência frustrara muitos de seus ideais, o que, porém, contribuiu para a construção do seu ideal de *Zion*: uma espécie de utopia liberal que buscava resolver o problema dos judeus. Ou ainda, assevera Schorske, “a própria concepção de Sião de Herzl [será] uma tentativa de resolver o problema liberal através de um Estado judaico, e de resolver o problema judaico através de um Estado liberal”.⁴⁹²

É preciso entender que estamos lidando com uma sociedade onde as relações sociais se pautavam sobre rígidas normas de *status* social.⁴⁹³ Nesse sentido, a alta cultura na Áustria era valorizada como um diferencial qualitativo. No caso da burguesia liberal (com a qual Herzl se identificava – pois foram eles os grandes responsáveis pela emancipação judaica na Áustria) havia uma clara distinção em termos sociais entre os mais e os menos instruídos. No caso dos judeus, que buscavam uma inserção social galgando os degraus da cultura, este aspecto fornecia a chave para o sucesso. Mais ainda, com a (e através da) construção de uma *Bildung* (“formação”) os judeus poderiam se ver livres da nódoa mercantil que lhes era taxada de inerente, maculando suas relações e, principalmente, suas tentativas de assimilação e ascensão social. A assimilação pela cultura era uma espécie de “etapa necessária” à assimilação judaica como um todo.

Frustrado pelos sucessivos fracassos em se tornar um homem com *status* de feito aristocrático, devido às sucessivas ações anti-semitas de sua sociedade, Herzl sentiu-se isolado e iniciou sua carreira de escritor. Escreveu mais para o jornalismo local (era

⁴⁹² Ibidem, p. 153.

⁴⁹³ Utiliza-se o conceito de *status* em referência a Max Weber, quando de sua distinção entre classe social e *status* social. Como dito, trata-se de uma sociedade em um longo processo transição das relações aristocráticas para uma nova relação social democrática. Com isso, o termo *status* se aplica melhor do que a idéia de “classe social” (que pressupõe posições objetivas dentro de um sistema de produção), pois reflete uma condição de prestígio social referente a determinados tipos de “estilos de vida”. Isso significa que a posse de uma cultura seria um bem inestimável dentro daquela sociedade, que em termos de *status* social poderia determinar a qualificação social de um indivíduo. Ver: WEBER, Max apud RINGER, Fritz. **O declínio dos mandarins alemães...**, p. 12.

correspondente no *Neue Freie Presse* vienense), mas também escreveu algumas peças teatrais. Ironicamente Herzl, que se sentia de corpo e alma um homem de Viena, passava por este tipo de rejeição social por ser vinculado a um grupo (a comunidade judaica) com o qual ele não se identificava a princípio: como ele mesmo pensava, em um de seus panfletos (de 1882), a intolerância externa e a endogamia interna tinham “diminuído [os judeus do gueto] física e mentalmente. (...) Foram impedidos de melhorar sua raça. (...) E, afirmava ainda, que o cruzamento das raças ocidentais com a chamada raça oriental, fundado numa mesma religião de Estado, [seria] a grande solução desejável”.⁴⁹⁴

Seus anos na Universidade marcaram-no de forma indelével. Herzl queria esquecer o que ele tivera de passar para se graduar na escola de direito da Universidade, mas a sociedade não lhe permitia. Ao chegar em Paris para acompanhar o longo incidente com o oficial Albert Dreyfus,⁴⁹⁵ sua permanência de quatro anos na França levou-o de volta às dolorosas lembranças de sua experiência universitária. A França era vista por muitos homens (como Herzl) como o “berço” da liberdade e da civilização e terra natal dos direitos do homem. Muitos se dirigiam para lá almejando uma terra de sonhos para o Esclarecimento. Herzl, contudo, encontrou uma França destroçada por uma crise geral da ordem liberal: decadência aristocrática, corrupção parlamentar, disputas entre socialistas e anarquistas, lutas de classes e a barbárie anti-semita violentamente instalada. As motivações fundamentais para o sionismo político de Herzl foram, portanto, o amplo cenário de crise do liberalismo e o auge do surto anti-semita da década de 1890.

⁴⁹⁴ BEIN, Alex. *Herzl's early diary*. In: PATAI, Raphael (Org.). **Herzl's year book**. Vol. I. 1958, p. 331.

⁴⁹⁵ Incidente envolvendo um oficial do exército francês, o capitão Albert Dreyfus, em 1894. Acusado de espionagem para a rival francesa, Alemanha, este foi julgado e condenado unanimemente em um julgamento repleto de controvérsias. Após cinco anos vivendo como deportado na Ilha do Diabo, muitas evidências surgem indicando sua inocência e que documentos que haviam sido forjados contra ele estavam vindo a público. Incriminando outros oficiais mais documentos surgem e dão novas esperanças a Dreyfus. Após muita votação na Câmara dos Deputados sua anistia em 1899 foi o ponto final da questão, porém Dreyfus jamais conseguiu absolvição de um tribunal militar. Herzl acompanhou o caso como um correspondente do jornal *Neue Freie Presse* vienense e detectou uma França com um acirrado ódio anti-semita. Este ódio teria sido movido por conjecturas dos conservadores políticos e militares, além do clero católico, que buscavam incessantemente por “comprovar” que o povo judeu é um povo mal intencionado e maus elementos.

Herzl, o assimilacionista urbano e crítico dos judeus “medievais”, por sentir-se desiludido com os valores que o formaram e sentindo na própria pele todo o peso da ignorância anti-semita, resolveu abandonar sua posição no jornal daquela sociedade, e com isso abandonou também suas pretensões racionalistas de esclarecer as “massas” ignorantes e anti-semitas.⁴⁹⁶ Nesse momento, Herzl se voltava para o radicalismo quanto à situação dos judeus na Europa. Para ele seria preciso mais do que apenas um debate racional ou elucidativo para lidar com o crescente fluxo do anti-semitismo: ou a violência lavaria com sangue a honra dos judeus; ou teria de haver uma conversão em massa dos judeus ao cristianismo.

Movido pelo caso Dreyfus, Herzl passou a defender a teoria de um Estado nacional judaico (*Judenstaat*) como solução para o que foi convencionalmente chamado de “problema judeu”. Ao escrever seu “*Estado Judeu*” em 1896, Herzl não “inventou” ou “criou” a teoria de um Estado nacional judeu, porém a tomou num debate de forma política e metódica. Ele buscava um “lar nacional” para os judeus, visando “normalizar” o povo judeu de acordo com a premissa da cidadania nacional da Revolução Francesa – o que “beneficiaria” o judaísmo instaurando, definitivamente, o fim de sua diáspora, sempre associada à “Idade Média” judaica. Talvez inspirado por Pinsker, Herzl chegou a considerar inicialmente a Argentina, Uganda e o Canadá como possíveis regiões para a instalação do *Judenstaat* (“Estado Judeu”). Mas logo se viu num beco sem saída, pois nenhuma destas regiões teria a empatia e/ou alcançaria o valor sentimental dos sonhos e das preces do “retorno” à “Terra Prometida”, especialmente para a maioria dos judeus ortodoxos dos guetos.

Para Herzl,

a questão judaica existe. É um pedaço da Idade Média desgarrado em nossos tempos, e da qual com a melhor vontade dos povos civilizados não se

⁴⁹⁶ Em seus panfletos da época, seu jargão mudava: de “povo”, em referência aos austríacos, para “massas” – demonstrando não somente uma possível identificação com o marxismo, mas também uma idéia de que seu “povo” não era mais aquela sociedade racista e sim o povo judeu, o qual ele referirá com o “um povo”, em seu *Judenstaat*. Ver: SCHORSKE, *Viena fin-de-siècle*, p. 167.

poderiam desembaraçar. Apesar de tudo, deram prova de generosidade emancipando-nos. (...) Não considero a questão judaica nem como uma questão social, nem como uma questão religiosa, qualquer que seja aliás o aspecto particular sob o qual ela se apresenta, conforme os tempos e os lugares. É uma questão nacional e, para resolvê-la, é-nos preciso antes de mais nada fazer dela uma questão política universal, que deverá ser regulada nos conselhos dos povos civilizados. Somos um povo uno.⁴⁹⁷

O judaísmo moderno ocidental passou a buscar, pois, a aceitação, inserção e absorção dos judeus no “movimento universal” da civilização humana. Reconstruindo sua identidade a partir dos valores modernos, sua vontade racionalizante buscou encobrir o grande abismo existencial da vida judaica advindo com a Modernidade. Assim, o judaísmo moderno esteve intimamente vinculado aos movimentos intelectuais e ideológicos de sua época, em particular, o socialismo e o nacionalismo (no caso judeu o sionismo político).⁴⁹⁸

A força motriz para a criação de um Estado Judeu, dizia Herzl, era a “necessidade de se ter um”. Seu sionismo não constituía características partidárias, pois as reivindicações de um partido seriam voltadas para as condições sociais de uma determinada classe, num determinado lugar. E Viena (ou mais drasticamente, a Europa), de onde partiam as reivindicações dos judeus como Herzl, já havia deixado de ser o ideal de nação que eles almejavam. Por isso a idéia de movimento (*tnuá*) se fez tão forte no caso do sionismo político de Herzl: seu sionismo não seria parte de um todo definido, mas sim de um povo em andamento, movimentando-se em prol de um ideal. Sua idéia de nação possuía o mesmo nível de abstração da do mundo moderno no qual ele fora criado, onde toda e qualquer nação é tão “bela” quanto qualquer outra. Segundo o corolário moderno uma nação seria algo como uma orquestra sinfônica: onde cada indivíduo (músico) teria todas as suas virtudes particulares conscientemente elevadas ao seu maior exponencial (tocaria sempre o seu melhor) em prol do

⁴⁹⁷ HERZL, Theodor. **O Estado judeu**. Rio de Janeiro: Garamond, 1998, p. 47-48.

⁴⁹⁸ SORJ, Bernardo; GRIN, Monica. **Judaísmo e modernidade...**, p. 10-11.

todo maior e coletivo (a “música”: a cultura e, no limite, a *Bildung*). Nesse sentido, a nação seria para o mundo moderno um catalisador da lealdade, do entusiasmo, alegria e de sacrifício necessários a mobilizar a sua energia coletiva para superar a inércia social. O sionismo de Herzl não inventou essa visão, muito pelo contrário, ele se utilizou dela como arcabouço ideológico para alimentar as esperanças dos judeus quanto a Sião. Portanto, Herzl traduziu com seu vocabulário moderno os elementos de atração às antigas esperanças do povo judeu.

Herzl preconizava, pois, um estado moderno. Não haveria língua nacional, o hebraico (há muito considerado uma língua-morta) não seria viável, o iídiche muito menos, pois era considerado o idioma da diáspora, “a língua dos escravos estropiados e reprimidos do gueto”. Um federalismo lingüístico tornaria o Estado judeu que Herzl idealizara em seu livro homônimo viável. Seria um Estado laico. A fé que os unia seria um elo cultural forte, mas a ciência moderna os havia libertado do jugo de “arcaísmos teocráticos”, o que significaria que sacerdotes ficariam nos templos assim como os soldados nos quartéis. Seu Estado tinha, pois, um compromisso para com a liberdade de pensamento, a mesma liberdade que Spinoza defendera mais de cem anos antes.

Herzl projetou, pois, em seu Estado judaico o ideal de vida liberal que ele havia almejado a vida inteira em Viena e não havia conseguido realizar. Schorske nos diz que

o direito, o trabalho e a educação – todos os três fundamentais para a perspectiva liberal européia –, com a Europa decadente deixada para trás, ressurgiram sem as limitações que tinham excluído ou expulsado os judeus de suas bênçãos. O Sião de Herzl reencarnava a cultura da Europa liberal moderna.⁴⁹⁹

Finalmente, o último intelectual que exerceu influência dentro do movimento sionista, para os fins de nossa análise obviamente, foi Dov Ber Borochof (1881-1917). Russo,

⁴⁹⁹ SCHORSKE, *Viena fin-de-siècle*, p. 176.

criado em meio à política, cresceu na cidade de Poltava, onde o movimento pré-sionista *Chibat-Zion* tinha residência. Foi influenciado pelos populistas russos – fato que o levou a militar nos quadros da incipiente social-democracia russa.⁵⁰⁰ Porém, devido a seu discurso nacionalista foi desligado do partido. Em busca de respostas para suas questões e fiel as suas raízes socialistas, encontra nos escritos de Karl Marx o suficiente para conseguir estruturar e elaborar “Os Interesses de Classe e a Questão Nacional”, livro publicado em 1905, e “Nossa Plataforma” – seu mais livro mais importante–, entre 1906-1907. No ano seguinte, de acordo com sua “plataforma”, fundou o Partido Social-Democrata Judeu *Poalei-Tzion*, “Trabalhadores de Sião” – na realidade o nome do partido representava Partido Judeu Social-Democrata dos Jovens Operários –, de oposição ao partido social-democrata russo e ao *Bund*.⁵⁰¹ Esta oposição se daria, primordialmente, devido ao caráter sionista do *Poalei Zion*, que se propunha um partido sionista-socialista, ao contrário das propostas internacionalistas do *Bund*. Outra razão para tal oposição adveio do não rompimento entre o *Bund* e o partido social-democrata russo, que ainda se propunha a defender o operariado judeu russo.⁵⁰²

Borochof foi um autor marxista. Defendeu sua tese de que a questão nacional seria algo que perpassava as relações entre homem e natureza, através da sua principal linha de pensamento: a “normalização judaica”. Nesta, o sionismo seria uma “necessidade histórico-econômica” do povo judeu na medida em que, nas condições de vida da diáspora, seu processamento econômico estaria acometido de uma grave “anomalia” decorrente da falta de uma base territorial, o que relegaria o trabalho judeu às indústrias secundárias e à criação de capital variável, expulsando-os, por conseguinte, da produção de capital fixo.⁵⁰³

O proletariado judeu estaria então, para Borochof, em busca não só de um local de trabalho, mas também, de um fundamento territorial que permitisse condições de

⁵⁰⁰ Ibidem, p. 152-153.

⁵⁰¹ Ibidem.

⁵⁰² PINSKY, **Origens do nacionalismo judaico**, p. 107.

⁵⁰³ GUINSBURG, **O judeu e a modernidade**, p. 353.

produção favoráveis à criação de uma verdadeira burguesia judaica para uma inevitável luta de classes. Este lugar de trabalho encontrava-se exclusivamente em Israel. Daí a tese de Borochoy:⁵⁰⁴ na qual o sionismo não constitui apenas um ideal histórico, mas também uma “necessidade diária das massas judias”. Por seu intermédio, elas seriam levadas tanto aos pré-requisitos quanto à libertação nacional do povo judeu.

Borochoy afirmava, também, que só poderia haver um nacionalismo real quando a consciência das classes oprimidas as levasse, através do progressismo, a uma luta pelos seus direitos como trabalhadores. Dessa forma, resolvidos os problemas nacionais, não mais haveria trabalhadores estrangeiros para diminuir as fileiras da mão-de-obra nacional. Dizia ele que o problema real, “concreto”, seria a luta de classes e que a questão nacional seria apenas o primeiro passo dado em direção a solucioná-lo.⁵⁰⁵

Essas idéias se fazem presentes em suas já citadas obras, porém, somente foram aplicadas segundo o ponto de vista dos judeus em sua segunda obra. Borochoy afirmava que não havia “uma questão nacional”, e sim “questões nacionais” impingidas às várias classes produtivas judaicas. Por exemplo: a pequena burguesia (classe média) visa o “território”⁵⁰⁶ como mercado de consumo; a alta burguesia é imperialista e visa o mercado mundial; enfim, são classes diferentes com intenções diferentes acerca de uma mesma “Nação”. Borochoy caracterizava tal situação sob o prisma do individualismo gerado na diáspora, que teria acabado por produzir diferentes intenções entre as diferentes classes da população judaica no que diz respeito a um único “Estado judeu”. Em vista desse impasse, Borochoy volta-se ao “lumpemproletariado” judaico como sua fonte de esperanças numa resolução desses problemas. Através da eliminação das antigas formas de produção que

⁵⁰⁴ BOROCHOV, Ber. **Nationalism and class struggle, a marxism approach to the jewish problem.** Westport: Greenwood Press Publishers, 1973. Ver também: GUINSBURG, J. *BOROHOV, Ber (Dov)*. In: GUINSBURG, **O judeu e a modernidade**, p. 351-377.

⁵⁰⁵ PINSKY, **Origens do nacionalismo judaico**, p. 160-162.

⁵⁰⁶ Que segundo o autor é a verdadeira “base positiva de toda existência nacional própria”, uma espécie de “grau zero” das condições de produção. Explica-se o poder soberano do território (Sião), onde o poder político deveria

impediriam os proletários judeus de se inserirem nos setores primários desta, dizia ele, e da negação à extraterritorialidade judaica, Borochoch propôs duas soluções: para o problema nacional o sionismo e para o problema social o socialismo. Um animaria o outro dialeticamente.

O **sionismo trabalhista** ou **socialista** seria, portanto, a ala à esquerda da ideologia sionista política. Os sionistas trabalhistas acreditavam que o Estado Judaico somente viria a lume através da luta de classes, como parte dos esforços da classe trabalhadora judaica que se estabeleceria na Palestina; construindo um estado através da criação de *kibutzim* no campo e de um proletariado nas cidades.

O sionismo trabalhista cresceu em tamanho e influência e praticamente suplantou o "sionismo político" nos anos 1930 tanto no nível internacional como dentro do mandato britânico da Palestina. Os sionistas trabalhistas passaram a liderar as instituições do *Yishuv* (comunidade), particularmente a federação sindical conhecida como *Histadrut*. A *Haganá* (mais tarde a *Palmach*), a maior força para-militar sionista, era uma instituição dos sionistas trabalhistas que desempenhou um papel central na Guerra Árabe-Israelita de 1948 e os seus antigos membros dominaram o exército israelita durante décadas após a formação do Estado de Israel em 1948. Alguns dos ideólogos do movimento do sionismo trabalhista foram, por exemplo, Nachum Syrkin e Dov Ber Borochoch, assim como um de seus principais líderes foi, dentre outros, David Ben-Gurion.

O principal veículo do movimento sionista trabalhista foi o partido *Poalei Tzion*. Este se dividiu em *Poalei Tzion* de esquerda e uma facção *Poalei Tzion* de direita. O partido *Poalei Tzion* de esquerda acabou por se coligar com o *Hashomer Hatzair* para se tornar o partido *MAPAM* (mais tarde *MERETZ*),⁵⁰⁷ enquanto que o *Poalei Tzion* de direita se

refletir a homogeneidade cultural, de acordo com uma série comum de entendimentos políticos historicamente específicos do que satisfaz a nação.

⁵⁰⁷ *MAPAM*: sigla que designa o *Mifleguet Poalim Meuchedet* ("Partido Obreiro Unido"), de orientação sionista e socialista, fundado em 1948. Pretendia representar todos os operários da região Palestina (judeus e árabes). Era

tornou o partido *MAPAI* (mais tarde o Partido Trabalhista Israelense).⁵⁰⁸ Estes dois partidos foram inicialmente os maiores partidos no *Yishuv* da Palestina e na primeira *Knesset* (o Parlamento) israelense. O *Mapai* e o Partido Trabalhista também dominaram a política local tanto no período pré-estatal do *Yishuv*, quanto nas primeiras três décadas da existência do Estado de Israel, até que o sionismo revisionista (representado pela coligação de direita *Likud*) se tornou uma força com crescente influência na política israelita.

As posições defendidas por Borochov em seu sionismo socialista ficam mais claras nas palavras de Pinsky, em seu prefácio à obra de Abraham Leon “Concepção Materialista da Questão Judaica”,⁵⁰⁹ onde traça um quadro sobre a visão marxista de Borochov sobre uma sociedade de contradições, onde o socialismo, através da luta de classes, aconteceria como um desdobramento dessas contradições capitalistas. Uma vez “normalizado” territorialmente, os judeus, iriam inserir-se na luta pelo socialismo.

Para [Borochov] havia que se criar condições “normais”. A normalidade só poderia ocorrer dentro de um Estado nacional, razão pela qual Borochov pregava o sionismo. Uma vez no seu Estado, a luta de classes ocorreria de forma natural e o socialismo acabaria amadurecendo, assim, o sionismo criaria a condição para o socialismo.⁵¹⁰

considerado um partido de extrema esquerda com uma forte simpatia pela figura de Stalin e pela União Soviética, inclusive contando com o auxílio financeiro a alguns de seus *kibutzim*. A partir de 1952, houve um paulatino afastamento da União Soviética, em especial devido à revelação dos crimes do regime stalinista, assim como ao acordo de cooperação militar firmado entre a U.R.S.S. e o Egito. Para maiores informações ver: CZERESNIA, Fiszel. *Os partidos políticos em Israel*. In: **Na'Amat Brasil**, nº 17, São Paulo, maio de 1998.

⁵⁰⁸ *MAPAI*: Sigla para *Mifleguet Poalei Eretz Israel* (“Partido dos Trabalhadores de Israel” ou somente “Partido Trabalhista”), fundado em 1930 por, dentre outros, David Ben Gurion. De orientação sionista socialista, porém uma esquerda considerada moderada, este partido foi fundado quando o *Poalei Tzion* fundiu-se ao partido *Hapoel Hatzair* (“Juventude Operária”). Foi o mais forte partido em Israel desde a sua Independência em 1948, devido, principalmente ao fato de ter sido diretamente envolvido na fundação do moderno Estado de Israel. Em 1977, o *MAPAI* perdeu as eleições para a coalizão de direita *Likud*, a primeira vez desde que David Ben Gurion foi eleito pelo *Knesset* (Parlamento) o Primeiro Ministro de Israel. Para maiores informações ver: CZERESNIA, Fiszel. *Os partidos políticos em Israel*. In: **Na'Amat Brasil**, nº 17, São Paulo, maio de 1998. Ver também: EISENSTADT, S. N. **Sociedade Israelense**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

⁵⁰⁹ LEON, Abraham. **Concepção materialista da questão judaica**. São Paulo: Global, 1981.

⁵¹⁰ LEON, Abraham. **Concepção materialista...**, p. 07.

Foi a partir desses intelectuais, em especial A. D. Gordon, Theodor Herzl e, posteriormente, Ber Borochov, associados também aos ideais dos intelectuais socialistas soviéticos posteriores à Revolução Bolchevique de 1917, que o movimento juvenil *Hashomer Hatzair* se moldou na Europa, buscando unir seu objetivo sionista e político à utopia socialista a ser realizada em seus *kibutzim* na Palestina (e, futuramente, em Israel). Ao observar sua trajetória européia, pode-se entender um pouco mais acerca do cenário político e social que deu origem a este movimento.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)