

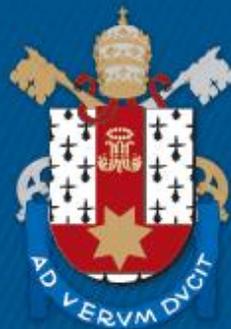
ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO HISTÓRIA

HELEN ROCHA ROTTA

**A IDENTIDADE JUDAICA BRASILEIRA, A PARTIR DE PORTO ALEGRE, NA IMINÊNCIA  
DA FUNDAÇÃO DE ISRAEL (1945-1950)**

Porto Alegre  
2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

HELEN ROCHA ROTTA

A IDENTIDADE JUDAICA BRASILEIRA, A PARTIR DE PORTO ALEGRE, NA IMINÊNCIA DA  
FUNDAÇÃO DE ISRAEL (1945-1950)

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Claudia Musa Fay

Porto Alegre

2018

## Ficha Catalográfica

R851i Rotta, Helen Rocha

A Identidade Judaico Brasileira, a Partir de Porto Alegre, na Iminência da Fundação de Israel (1945 - 1950) / Helen Rocha Rotta . – 2018.

117.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, PUCRS.

Orientadora: Profa. Dra. Claudia Musa Fay.

1. Identidade. 2. Judaísmo. 3. Diáspora brasileira. 4. Estado de Israel. 5. Porto Alegre. I. Fay, Claudia Musa. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

**HELEN ROCHA ROTTA**

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e ao Programa de Pós-Graduação em História como um todo, pela oportunidade de desenvolvimento desta pesquisa;

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelo fornecimento da bolsa que possibilitou a realização desta pesquisa;

À Henriet Ilges Shinohara, pela solicitude e ternura em auxiliar com questões burocráticas, complicadas e, muitas vezes, perturbadoras;

Ao Instituto Cultural Judaico Marc Chagall, principalmente à Fabiana Pinheiro, pela receptividade e pelo conhecimento no acervo do arquivo, que em muito me auxiliou nas longas tardes de pesquisas;

À minha orientadora, Claudia Fay, pela sensibilidade, compreensão e profissionalismo na acolhida da minha pesquisa já em andamento, por ter tornado possível confiar e estabelecer uma relação de parceria, através do crescimento profissional. A relação entre as mulheres é, quase sempre, um presente!

Aos membros da banca, professores Antônio Ruggiero e Fulvia Zega.

Ao meu ex-orientador e amigo, Vinícius Liebel, pelo incansável esforço em me mostrar o quão é possível ser uma pesquisadora de qualidade, mantendo “apenas” um trabalho sério e comprometido; por me mostrar que na academia (e muitas vezes na vida) a competência, a paixão e a seriedade superam defasagens e qualquer tipo de vantagem/desvantagem estabelecidas por um sistema de privilégios, independente da sua natureza; por me fazer acreditar em mim, me incentivar, me ouvir; por não me pressionar, não me oprimir, me dar o livre direito de pensar, criar, refletir, viajar e voltar; e ainda assim, garantir que o pouso dessa viagem fosse sólido, consistente e científico;

À minha professora/amiga Fulvia Zega, pelo encontro promovido pelo conhecimento, mesmo do outro lado do oceano, pela generosidade em acreditar no meu trabalho e em quem eu sou, exatamente como eu sou. Como eu disse, o encontro entre mulheres é, quase sempre, um presente!

Aos professores Antônio Ruggiero, Ruth Gauer, René Gertz e Wolfgang Heuer, pelo enriquecimento em minha formação, pela abertura e possibilidade de diálogo com o meu trabalho;

Aos poucos e bons amigos que fiz na pós-graduação, Milene Figueiredo, Camila Ruskowski, Kelly Appelt e Silvia Liebel.

Aos meus amigos e amigas que me amam e que eu amo, por tornarem essa caminhada mais leve;

Ao meu amigo Gabriel Rymsza, com quem eu compartilhava os sonhos da pós-graduação, e que teve seu mestrado interpelado pelas traquinagens do destino, que decidiu levá-lo precocemente desta existência.

À minha família, principalmente minha mãe e pai, que sempre me incentivaram a ser uma mulher forte e nunca desistir dos meus objetivos;

Ao meu companheiro de vida, Murilo Teixeira, grande incentivador, que é muitas vezes mais confiante em meu próprio trabalho do que eu mesma, pela sua praticidade em ver a vida, por não me deixar cegar pelas tristezas do caminho, por compartilhar os sonhos de crescimento comigo e por perceber a grandeza do mundo.

## RESUMO

A presença e formação da identidade judaica no Brasil é normalmente discutida sob o prisma de alguns grandes marcos basilares que dizem respeito ao grupo, como, por exemplo, o antissemitismo e seu desenvolvimento nas Américas. No entanto, existem outras perspectivas que atentam para elementos mais particulares e cotidianos, que dizem respeito principalmente às dinâmicas da vida comunitária dos judeus e judias e como elas se constituíram em solo brasileiro. Esta pesquisa se dedica a analisar essas outras possibilidades de compreender a formação da identidade judaica no Brasil no período de 1945 a 1950, levando em consideração a importância deste período devido ao fim dos regimes autoritários, tanto no Brasil como na Europa, os traumas revelados da Shoah e a criação do Estado de Israel. A partir da cidade de Porto Alegre – terceira maior capital em presença judaica no Brasil –, é possível notar que, ao se defrontarem com tantas mudanças que incidem diretamente no judaísmo, a identidade judaica na diáspora brasileira parece ter enfrentado longos debates e disputas internas, buscando uma reflexão tanto dos seus valores individuais como seus desdobramentos na coletividade do grupo. Estes elementos podem ser especialmente inferidos a partir de periódicos de circulação interna da comunidade judaica porto-alegrense, como no Hatikva, DROR - Organização Juvenil Sionista Socialista, Kol Hamagbit e no Almanaque Israelita - Grupo Betar.

**Palavras-chave:** Identidade. Judaísmo. Diáspora brasileira. Estado de Israel. Porto Alegre.

## **ABSTRACT**

The presence and formation of Jewish identity in Brazil is usually discussed under the point of view of some great basic landmarks about the group, such as anti-semitism and its development in Americas. However, there are other perspectives about specific and daily elements, which are mainly related to the dynamics of community life of the Jews and Jewish, and how they were on Brazilian land. This research aimed to analyze these other possibilities in order to understand the formation of Jewish identity in Brazil during the period from 1945 to 1950. Furthermore, it took into account the importance of this period due to the end of authoritarian regimes, both in Brazil and Europe, the revealed traumas of the Shoah and the creation of Israel State as a Jewish place. From Porto Alegre city – third largest capital in Jewish presence in Brazil – it is possible to note that the face with so many changes that focus directly on Judaism, the Jewish identity in the diaspora brazilian appears to have faced long debates and internal disputes, seeking a reflection about their individual values and its consequences in the common group. These elements can be especially inferred from internal circulation journals in the Jewish community in Porto Alegre, and in the Hatikva, DROR-Zionist Socialist Youth Organization, Hamagbit and Kol Israel Almanac-Group Betar.

**Keywords:** Identity. Judaism. Brazilian diaspora. State of Israel. Porto Alegre.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2 IDENTIDADE EM DEBATE .....</b>	<b>22</b>
<b>2.1 Judaísmos, tempo e história: um debate acerca dos diferentes projetos de identidade judaica .....</b>	<b>38</b>
<b>2.2 O Sionismo e o Dever Judaico .....</b>	<b>45</b>
<b>3 O ENCONTRO COM O BRASIL .....</b>	<b>54</b>
<b>3.1 Projetos identitários em debate na nova diáspora: quem é a comunidade judaica no Brasil? .....</b>	<b>62</b>
<b>4 A VISÃO DE MUNDO DO JUDEU BRASILEIRO, A PARTIR DE PORTO ALEGRE, 1945-1950 .....</b>	<b>74</b>
<b>4.1 A vida judaica nas páginas de seus periódicos .....</b>	<b>78</b>
<b>4.2 <i>Hatikva</i>: significa esperança? .....</b>	<b>79</b>
<b>4.3 “A Epopeia Obreira”: a liberdade desejada ou disputada? .....</b>	<b>84</b>
<b>4.4 “O silêncio é desprezível” .....</b>	<b>89</b>
<b>4.5 <i>Kol Hamagbit</i>: o fundo comunitário da comunidade que não é mais imaginada .....</b>	<b>94</b>
<b>4.6 Visão de mundo e identidade(s) .....</b>	<b>97</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>102</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>112</b>
<b>FONTES .....</b>	<b>116</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A importância da discussão acerca das questões da identidade é uma crescente na atualidade, não apenas no que diz respeito à comunidade judaica, mas também relativas, principalmente, a diversos grupos minoritários, como as mulheres, indígenas, homossexuais entre tantos outros. A identidade tornou-se uma “questão” que não pôde mais deixar de ser abordada nas ciências humanas, porque cada grupo hegemônico ou não, heterogêneo ou homogêneo, é composto por demandas específicas, modos de vida e visões de mundo que constituem a sociedade na qual se inserem.

É necessário, portanto, iniciar o debate acerca da identidade refletindo sobre o que ela é. Essa é uma pergunta de grande complexidade e possui a possibilidade de ser investigada em diversas ciências, começando com a psicologia que foi até pouco tempo a área “responsável” por dar conta desses conflitos, passando pela história, sociologia, filosofia, geografia..., no entanto parece ser imperativo para compreendê-la, primeiramente, inferindo sobre a sua múltipla forma de ser analisada, mas principalmente, pela admissão de sua principal característica: a não essencialidade. O caso da comunidade judaica não é diferente. E pode ser apontado como um caso emblemático no sentido da não essencialidade, visto que a identidade judaica é composta pela influência de diversas outras identidades, em decorrência do processo de diáspora que é característico do grupo.

A primeira metade do século XX marcou profundamente a noção de humanidade e de sujeito no mundo inteiro. As duas grandes guerras, os regimes autoritários e, principalmente, o totalitarismo<sup>1</sup> alemão provocaram um abalo no que se compreendia de sociedade, de política e de democracia em todo o contexto internacional. No Brasil, o início do século foi marcado por transformações em reação a eventos históricos internacionais e se buscava um reajuste da conjuntura nacional, diminuindo a dependência externa, fomentando a industrialização e o desenvolvimento de instituições brasileiras<sup>2</sup>. A partir da Revolução de 1930, o país começa a criar a sua “maioridade política”, buscando caminhos autenticamente brasileiros para isso<sup>3</sup>. No entanto, estes caminhos também levariam a um regime autoritário: o Estado Novo, representando uma alternativa ao liberalismo, buscando a organização político-ideológica de uma nacionalidade, mas, ao final da Segunda Guerra Mundial, chegava ao fim também o Estado

---

<sup>1</sup> ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

<sup>2</sup> IANNI, Octávio. **O colapso do populismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

<sup>3</sup> FAUSTO, Boris. **A revolução de 1930: historiografia e história**. São Paulo: Brasiliense, 2002.

Novo, e o Brasil experimentaria novamente o liberalismo econômico, capitaneado pelo Governo Dutra.

Nos bastidores deste cenário de transformações no quadro político e econômico mundial/nacional, há uma identidade em transição: a comunidade judaica. Em um momento crucial de transformação, no período que compreende esta pesquisa, de 1945 a 1950, o judaísmo foi marcado por processos de transição e de modificação. É possível fazer a análise deste grupo em diversas regiões do país, compreendendo as suas perspectivas macro e micro orientadas em relação à formação identitária na diáspora brasileira como um todo. Neste trabalho, a proposta é analisar, a partir da cidade de Porto Alegre, como se desvelaram alguns destes desafios identitários na perspectiva local e nacional.

Estas crises de valores que se fizeram presentes no cenário europeu e os mecanismos de reação dentro da sociedade brasileira promoveram impactos de maneira profunda e significativa nos constructos identitários, tanto dos judeus europeus quanto dos que viviam em outras regiões diaspóricas, alterando suas relações dentro da comunidade judaica. Para entender-se, então, como a formação da identidade judaica se deu em meio a estas modificações, é preciso perceber que há uma dupla influência de fatores que se chocam. Primeiramente, fatores que compõem o núcleo identitário comum da comunidade judaica, advindo da Europa; e em segundo lugar, as readaptações que a comunidade judaica sofreu na condição de imigrante no Brasil, uma vez que passou a ser parte da sociedade brasileira, trazendo as influências desse núcleo em comum europeu.

Por estes motivos, a chegada dos judeus ao Brasil merece uma análise bastante comprometida no que diz respeito a sua formação identitária, e nesse debate é possível refletir acerca de problemáticas clássicas relacionadas ao grupo, como, por exemplo, o antissemitismo ou a formação do sionismo na diáspora. No entanto, é preciso também questionar-se sobre a construção da sociabilidade desta comunidade, no que diz respeito não apenas a formas institucionalmente organizadas, mas também dirigir o olhar para estas instituições e grandes eventos com o intuito de perceber como elas refletem em aspectos do cotidiano dos sujeitos dessa comunidade, formulando e reformulando as suas formas de perceber o mundo, os fatos e a si mesmos. Desta maneira, possivelmente um universo de outras problemáticas irão se revelar na investigação acerca da construção da identidade judaica no Brasil, demonstrando não apenas a multiplicidade de análises possíveis dentro deste tema de pesquisa, como eventos ainda pouco explorados dentro da temática.

No que diz respeito à chegada dos judeus ao Brasil do século XX, é possível, de forma geral, caracterizar a sua presença como positiva<sup>4</sup> para a construção da nação brasileira. Exceto em alguns momentos, a comunidade judaica foi encarada, no que concerne à vida em sociedade e pelas instituições brasileiras, como um grupo bem visto e de fácil sociabilidade. Este é um primeiro fato importante a ser apontado, pois ele será decisivo na edificação da vida social deste grupo no Brasil em toda a primeira metade do século XX e que, de certa forma, foi o que criou as bases para a consolidação da comunidade judaica brasileira até os dias de hoje. Diz-se que ele é decisivo porque, na diáspora europeia, a busca pela aceitação dos judeus era algo marcante para a comunidade. Praticamente em todos os países da Europa o grupo sofria com as perseguições antisemitas, que acabaram se sofisticando com o passar do tempo, até chegar no seu ápice, com o nazismo.

Para Bila Sorj (2008) a vinda dos judeus ao Brasil pode ser compreendida como algo positivo, principalmente por dois aspectos. O primeiro deles diz respeito a como determinadas identidades eram vistas pela intelectualidade formadora da nação do período. Os judeus foram encarados como um elemento agregador, pois traziam consigo características que eram bem quistas para o início do século XX, como a sua ligação com as atividades comerciais e suas experiências com questões financeiras, profissões tradicionalmente exploradas pelo grupo na diáspora europeia e que contribuiriam para o processo de modernização que se pretendia para o país. O segundo ponto que pode ser apontado é com relação ao fenótipo judaico, que é majoritariamente branco. Nesse sentido, correspondia às expectativas de formação étnica da nação dentro de um processo bastante pautado de branqueamento e esquecimento do passado negro, tão presente no Brasil. Os judeus puderam contribuir, nesse sentido, para a modernização brasileira através do seu tipo desejado de cidadão brasileiro, reforçando alguns signos reivindicados do período, como o fenótipo branco, a industrialização, a urbanização e o capitalismo.

Roney Cytrynowicz (2002) afirma que os judeus empreitaram na construção da sua identidade “hebraico-brasileira” – como ele chama – de diversas formas, e que apostar em uma abordagem que estude somente o antisemitismo seria permitir que muitas lacunas ficassem em aberto, pois privilegia uma visão apenas de ideologia do Estado. No entanto, o antisemitismo no Brasil<sup>5</sup> se apresenta como um elemento fundamental para analisar as estratégias e maleabilidades que a comunidade judaica encontrou para se estabelecer.

---

<sup>4</sup> 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, 2008.

<sup>5</sup> CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O antisemitismo na era Vargas (1930-1945)**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

O fantasma do antissemitismo se fez presente também na diáspora brasileira. Compreender este fenômeno e o seu desenvolvimento no Brasil é de suma importância, pois, diferente de outras regiões da América, como a Argentina, por exemplo, o antissemitismo brasileiro esteve bastante concentrado na esfera institucional. Um dos momentos em que o fenômeno pôde ser notado de maneira mais consistente foi no Estado Novo, implementado por Getúlio Vargas. Para Jeffrey Lesser (1995) e Tucci Carneiro (1988), nesta conjuntura, a comunidade judaica vivenciou de maneira mais sólida uma realidade já bastante conhecida na Europa antissemita, como restrições de suas práticas religiosas, da língua e a proibição da entrada de imigrantes judeus no Brasil. Ainda que não tenham se consolidado como em outros países, gerando violências contra o grupo, as políticas acabaram gerando certo temor e um clima hostil entre a comunidade e o governo de Getúlio Vargas.

Lesser (1995), contudo, também ressalta que, mesmo com essa sensação de perigo pairando sobre o Brasil no Estado Novo, os Judeus enfrentaram boas condições de estabelecimento e a assimilação destes foi, de certa forma, exitosa. Bila Sorj (2008) aponta que o Brasil representava muito mais um lugar de prosperidade e de tranquilidade do que de medo para a comunidade judaica. Sorj cita que esta tendência de ver o antissemitismo muito mais proeminente do que as formas de sociabilidade positivas estão associadas aos acontecimentos traumáticos da primeira metade do século XX. Os judeus acabaram conduzindo a historiografia a refletir sobre o quão presente este fenômeno era no Brasil, uma vez que ele possuía grande peso na Europa.

Nesse sentido é necessário avaliar as especificidades de cada localidade onde a comunidade judaica se fez presente e como as suas formas de sociabilidade se desenvolveram, para que se possa compreender de que maneira a identidade judaica dialogou com o que se tinha como identidade em uma localidade anterior e o que se construiu como identidade na diáspora. O filme “De Amor e Trevas”, lançado em 2016, dirigido por Natalie Portamn, retrata de maneira bastante evidente essas especificidades. O filme aborda a vida de uma família imigrada para Jerusalém sob o mandato britânico. A família tinha origem polonesa e, na expectativa de um estado de Israel para todos os judeus, acabam deparando-se com os traumas vividos nas regiões passadas, bem como as culturas e costumes desenvolvidos nestas localidades.

Lourenço Neto (2009) aponta que, no Brasil, a questão que foi bastante pontuada em relação aos judeus estava relacionada, muitas vezes, mais à sua orientação política do que étnica ou cultural. Devido à experiência socialista vivida pelo Leste Europeu, os judeus no Brasil eram vistos, em grande parte, com o estigma de comunistas. No livro “Bolchevismo e Judaísmo – a Comunidade Judaica Sob o Olhar do DEOPS”, Tucci Carneiro (2011) traz as fichas do

Departamento de Ordem Política e Social (Deops) de judeus presos por sua associação – muitas vezes não comprovada – com as políticas de esquerda, por um simples local de origem, como Rússia, Alemanha ou Polônia, por exemplo, mas mesmo nas décadas de 1930 e 1940, Lourenço Neto (2009) coloca que a vida social da comunidade judaica esteve em crescimento, através das instituições e associações criadas por eles, que tinham o objetivo de criar o máximo de condições para que a vida comunitária do grupo fosse facilitada e que os estigmas presentes, fossem eles políticos ou étnicos, pudessem ser desconstruídos.

E este estabelecimento e fortalecimento de instituições na primeira metade do século XX pôde ser sentido em diversos aspectos da comunidade, como o crescimento de escolas, de associações de mulheres, organização de fundos e doações para imigrantes em situação de guerra, bibliotecas judaicas e até mesmo uma imprensa bastante sólida, como o exemplo da revista “Aonde Vamos?”, que possuía tiragem para as principais capitais de presença judaica – Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre.

Nesse sentido, o caso da comunidade judaica do Rio Grande do Sul evidenciou bastante o sentido de como a diáspora brasileira estava conectada com os aspectos fundamentais trazidos da Europa pelos judeus, que acabaram facilitando seu estabelecimento no país. Chegados, assim como no resto do país, por ondas migratórias, os primeiros judeus que vieram para o sul do país eram, em sua maioria, de origem do Leste europeu. Vindos principalmente de países como a Rússia, trouxeram consigo a terrível experiência dos *pogroms* implementados pelo regime czarista. Ao contrário do antissemitismo no Brasil, os *pogroms* obtiveram grande aderência social e transformaram-se logo em um mecanismo de perseguição violento e eficiente à comunidade judaica, o que motivou a saída de um considerável número de judeus do Leste Europeu em busca de uma vida mais tranquila e com mais dignidade em qualquer lugar de diáspora.

Grande parte dos judeus que imigrava para o Brasil, vinha porque ouvia dizer que o país era democrático, aberto a novas expectativas e oportunidade de crescimento e que a modernização criada no início do século XX traria espaços de atuação para os judeus, mesmo os que não possuíam amplas condições financeiras. Através da principal agência de auxílio à imigração, a da *Jewish Colonization Association* (ICA), construiu-se a principal ideia de receber a comunidade judaica no Brasil, a chamada Colônia Philippson. Criada em 1904 com o intuito de abrigar, empregar e sociabilizar os judeus e judias, a Philippson foi o primeiro caminho para a vida comunitária no Rio Grande do Sul, através de uma dinâmica com atividades mais voltadas para o campo, uma vida muito mais rural. No entanto, o perfil dos judeus vindos para o Brasil se altera. Segundo Lesser (1995), após a década de 1920 e o término da Primeira

Guerra, que deixa a Europa em uma situação muito difícil, o Brasil passa a não ter mais o perfil de um lugar para enriquecer, mas sim um local onde a cidadania e a dignidade poderiam ser amplamente adquiridas.

Este fato fez com que a Philippson entrasse em processo de decadência. O perfil trazido pelos judeus era muito mais compatível com a vida urbana do que com a rural. Este fato acaba por reforçar que a estrutura de vida e as visões de mundo construídas pelos judeus na Europa era realmente muito compatível com a diáspora brasileira. Os judeus e judias recém-chegados no início do XX vivenciaram a Philippson como uma possibilidade de perceber o quão o Brasil era um país que poderia viabilizar suas expectativas de uma vida melhor. No entanto, não viram na Colônia a realização econômica, uma vez que as suas atividades estavam ligadas à vida urbana, ao comércio e a outras dinâmicas que o espaço rural não possibilitaria naquele contexto. Esta realidade era bastante diferente em outros países, como, por exemplo, na Alemanha.

O trabalho de Chisthard Hoffmann intitulado “*The New as a (Jewish) Threat*” (2001) mostra que na Alemanha havia um processo bastante claro de reforço da estigmatização do judeu por sua característica de ser um sujeito urbano. Naquele contexto, segundo o autor, a comunidade judaica era acusada de ser uma ameaça aos valores germânicos, que estavam muito mais ligados ao campo do que à cidade. O judaísmo era visto como a representação do capitalismo, da urbanização e do intelectualismo de esquerda, todos esses elementos associativos a uma suposta decadência dos valores alemães. Havia claramente, segundo Hoffmann (2001), um movimento antimodernismo na Alemanha, pautado pela manutenção dessas tradições. Nesse sentido, a comunidade judaica representava um perigo aos novos tempos.

Mas no Brasil a modernidade e a própria modernização eram vistas como positivas. Por isso, a comunidade acabou sentindo-se mais adaptada a este cenário e, associada à sua condição diaspórica, encontrou ambiente fértil para desenvolver suas antigas e novas atividades, com uma perspectiva de fixação, um olhar para o futuro. Além disso, não encontrou barreiras étnicas para desenvolvimento de uma vida social sem problemas, principalmente no sul do Brasil, que possuía a experiência da imigração alemã e italiana em finais do século XX. Ainda que as duas imigrações tivessem um caráter bastante distinto da judaica, reforçavam o pressuposto de que o imigrante com fenótipos brancos e europeus não era representante de problemas, a menos que subvertesse a ordem desejada para o momento.

Com esses aspectos convergentes, a partir da década de 1920, amplia-se a imigração para o Rio Grande do Sul. As ondas migratórias crescem e se diversificam com a situação decadente europeia, o que ocasiona uma variação das identidades presentes tanto no sul como

em todo o país. Essa nova realidade passa a ser enfrentada pela própria comunidade com divergências que evidenciam, inegavelmente, a existência de muitas identidades judaicas e até mesmo os sistemas de distinção criados entre estas identidades, que se gestaram dentro de muitas culturas nos países europeus. E que, além disso, para criar uma identidade na diáspora seria necessário estabelecer uma discussão sobre um projeto de judaísmo, de sionismo e até mesmo de judeu e judia como sujeitos, uma concepção de si mesmos enquanto judeus e brasileiros.

Na cidade de Porto Alegre essas divergências e disputas que nascem no Brasil podem ser notadas de forma bastante emblemática. A capital do Rio Grande do Sul abrigou uma vida comunitária judaica muito significativa e diversa: acolheu grandes pensadores, como Moacyr Scliar, criou nomes de ruas famosas e movimentadas na cidade como a João Telles, criou clubes que abrigaram grandes atividades culturais, como o Clube de Cultura. Por outro lado, foi também símbolo de grandes polêmicas ao criar o partido revisionista e possuir uma ampla frente de partidários do sionismo conservador e, em muitos momentos, foi referência nesse aspecto no Brasil. O que fica bastante evidente na capital do Rio Grande do Sul são as disputas que se desenvolvem no seio de uma comunidade em crescimento, que passou a receber diversas culturas dentro do escopo do judaísmo.

Essas diferenças podem ser percebidas em diversos sentidos, como no religioso, no cultural, no econômico e no social. Correspondem a diferentes localidades e a distintas formas de ver o mundo e ver-se como comunidade. O que ocorre a partir dessas diferenças é, portanto, a disputa por um projeto que seja mais ou menos homogêneo e que, mesmo assim, pondere as distinções presentes entre cada grupo de uma maneira saudável para os membros da comunidade. A vida social não poderia ser pensada como uma forma de acirrar as diferenciações presentes, pois, vindos de um contexto em que as distinções eram sistematicamente marcadas, a vida comunitária na diáspora era um desafio para a desconstrução dessas disputas. No entanto, era inegável que elas existiam e precisavam encontrar elementos de convergência que equalizassem e desse equilíbrio para a vida comunitária no Brasil.

E é a partir dessas disputas que o projeto da identidade judaica em Porto Alegre surge e se desenvolve. Nesse sentido, é importante refletir acerca dos componentes que estavam em jogo na construção de uma identidade que tem raízes múltiplas e que, como um fator fundamental, sofre a influência da diáspora. Portanto, cabe apontar a importância do diálogo entre os elementos internacionais, regionais e locais, pois o universo da identidade judaica está presente nesses diversos níveis de percepção.

Na cidade de Porto Alegre a vida comunitária estava organizada, inicialmente, mais em torno dos grupos conservadores pró-sionismo. Estes foram os primeiros a ganhar força e consistência no sul do país, onde havia uma convergência de elementos externos – como a própria cultura local – que se aproximavam dessa tendência. Eles foram os responsáveis pela criação das primeiras instituições que compunham o próprio movimento sionista, bem como de organizações setoriais juvenis de direita, como por exemplo a Betar Brasil. Iniciaram também o trabalho educacional e cultural, voltado para associações e escolas de cultura judaica. Segundo Falbel (1986), o sionismo foi um dos elementos que mais deu organicidade para o judaísmo brasileiro e o tema foi tratado muitas vezes de formas antagônicas pelos diversos grupos que foram surgindo ao longo do tempo, trazendo novas alternativas de pensar o próprio judaísmo, tanto na diáspora como após a criação do estado de Israel.

Conforme a organização inicial das premissas sionistas foi se diversificando e ganhando força, o debate acerca do projeto de identidade que seria implementado na diáspora brasileira se torna mais sofisticado. Outros grupos surgem, promovendo um diálogo com outras estruturas de pensamentos que surgiram naquele contexto. O fim dos regimes autoritários, tanto no Brasil como no resto do mundo, associado aos traumas revelados da shoá, provocou um processo reflexivo de grande impacto nos judeus e judias. Esses eventos movimentaram a intelectualidade e a comunidade como um todo, refletindo no que ela seria a partir daquela nova realidade.

É por isso que a análise da formação da identidade judaica no imediato do pós-Segunda Guerra apresenta-se de forma bastante profícua, pois é justamente nessa conjuntura que os grandes temas que circundam o grupo entram em confronto com as diversas realidades do mundo e do Brasil. Para Brumer (2004) é possível perceber nesse período uma movimentação muito grande da comunidade judaica, com expressivo crescimento de instituições, principalmente de auxílio a refugiados da guerra e do nazismo. Estas instituições haviam, conforme já abordado acima, se fortalecido nas décadas de 1930 e 1940, e no pós-Segunda Guerra estavam atuando de forma bastante ativa na vida social do grupo, tanto no Brasil como em Porto Alegre.

Neste período pode ser percebida também uma nova forma de se relacionar com os gentios por parte dos judeus e judias. O fim da guerra e a vinda de novas levas de imigrantes não representou apenas medo e temor, mas também uma nova visão para que as pessoas passassem a enxergar a comunidade judaica e suas necessidades de uma forma positiva e, principalmente, acolhedora. Mesmo com pouquíssimo espaço dedicado a essa temática, a imprensa externa à comunidade judaica passa a revelar os horrores perpetrados por Hitler, o

que até então não ocorria devido à imparcialidade adotada pelo governo de Getúlio Vargas. Esse fato promove o esclarecimento de uma realidade até então omissa para grande parte da sociedade civil brasileira, que se mantinha imparcial ou até, de certa forma, indiferente em relação à situação dos judeus no Brasil. No entanto, as disputas que foram travadas entre os judeus, dentro de alguns grupos, não aparecem na grande imprensa.

Os debates acerca do projeto de identidade que seria implementado no Brasil e principalmente na cidade de Porto Alegre iriam aparecer mais claramente dentro dos periódicos de circulação interna da comunidade judaica. Este instrumento tornou-se produtivo, uma vez que a exposição deste debate na imprensa aberta, embora poucas vezes abordado, era feito de maneira seletiva. Em outras palavras, os assuntos tocados pelos grandes jornais eram aqueles em que já havia um consenso da intelectualidade judaica, de que eram relevantes para a difusão e conhecimento da sociedade em geral.

Por serem os periódicos de circulação interna ferramentas de abordagem cultural e cotidiana, evidencia-se neles uma tripla influência de elementos transitando dentro da comunidade judaica: a influência da queda dos regimes autoritários – no Brasil, o Estado Novo, e no resto do mundo, os demais regimes – trazendo novos tempos e alterando a condição do judeu pós-holocausto e pré-Israel; a convergência, no Brasil, de elementos econômicos e políticos que facilitariam a permanência de um *status quo* judaico, alterando a visão do Estado, outrora antisemita; e por fim, a criação em maio de 1948, do estado de Israel definindo as bases para uma nova condição humana do povo judeu, mesmo nas regiões diaspóricas.

Um dos temas mais debatidos, não só em Porto Alegre como em todo o Brasil, até a criação do Estado de Israel era o projeto de sionismo que seria implementado para o novo Estado. Segundo Falbel (1986), a criação de um projeto de sionismo esteve associada diretamente à articulação da imprensa e dos intelectuais da comunidade, tanto nacional quanto internacionalmente. No entanto, a imprensa judaica não apresentou apenas esse tema como foco de discussão identitária na diáspora. Seus debates foram definitivamente mais profundos e discutiram elementos de grande complexidade, no que diz respeito aos diversos níveis de sentido que uma construção identitária pode compreender. Pelos periódicos passaram questões étnicas, linguísticas, nacionais, partidárias-políticas e do campo político. Nesse sentido, o ponto de polêmica pode ter iniciado e ter tido como desfecho o sionismo, mas é certo que dentro dele existem temas que foram muito além dele mesmo.

Por este motivo, a função destes periódicos dentro da comunidade judaica foi a reflexão sem estratégias de divulgação ou censura a determinados temas, o que produziu uma diversidade muito rica de temas que surgiam conforme as dinâmicas sociais se alteravam, em

diálogo permanente com o contexto internacional. Nas instituições que organizavam a dinâmica social do grupo como as sinagogas, escolas judaicas, clubes de culturas, associações, clubes de mulheres e de jovens, estas revistas e jornais estiveram atuantes nesse sentido. Os principais periódicos utilizados aqui serão a *Hatikva*, a *DROR*, a *Betar* e a *Kol Hamagbit*. Todos estes foram organizados pela comunidade judaica porto-alegrense, com difusão em todo o Rio Grande do Sul, em alguns casos, como a *Betar* e *Dror*, respondendo a uma organização também de condição nacional e internacional.

Nestes espaços foi possível identificar em cada publicação o que cada grupo pensava nos escritos que produzia, organizados por diferenças políticas, religiosas e culturais entre mulheres, homens, jovens e adultos. A comunidade judaica elaborou uma vasta rede de comunicação com seus pares por todo o Brasil e, através desse mecanismo, pôde estabelecer um processo de reflexão dos problemas que enfrentavam no contexto internacional, não apenas como um grupo fechado, mas também como conceito de humanidade. Construíram um processo de consideração dos problemas brasileiros, observando os problemas, as oportunidades, as brechas e embargos que lhes eram oferecidos nas diferentes conjunturas de como utilizar-se deste pensamento de época para erguer uma melhor situação para a sua própria vida comunitária, uma vez que as experiências traumáticas de perseguição lhes ensinaram que as estratégias de assimilação são mais do que necessárias para determinadas identidades não hegemônicas em uma nação.

É possível inferir nesse sentido que a importância dos periódicos para a comunidade judaica foi essencial. Conforme apontou Falbel (1986), o binômio imprensa e intelectualidade foi fundamental para a construção e homogeneidade da comunidade judaica. Sua organização, sua multiplicidade étnica, religiosa e cultural, e sua diversidade ideológica na concepção da criação de um Estado judaico e o sionismo vigente na diáspora, todos estes temas foram divulgados e refletidos através das fontes que aqui serão utilizadas como aporte metodológico de reflexão. Além disso, foram da mesma maneira indispensáveis na promoção do processo de autorreflexão dos judeus e judias como sujeitos, tanto brasileiros como diaspóricos, mas, sobretudo, como judeus e judias.

Para possibilitar a inferência de todos estes temas presentes nos referidos periódicos, bem como a chegada e formação da identidade judaica no Brasil, propôs-se no primeiro capítulo uma reflexão teórica acerca do conceito de identidade e suas ambivalências na construção do mundo moderno. Este capítulo pretende suscitar a ideia da identidade como uma ferramenta de análise dos diversos grupos espalhados no mundo, não apenas como um problema de concepção nacional, mas sim como uma questão de compreensão de quem são esses sujeitos que formam

grupos e que constroem elementos, símbolos e saberes compartilhados, que constituem o que se chama de identidade, e sobretudo inferir acerca da sua característica principal, como citado no início desta introdução: a não essencialidade.

A compreensão da identidade judaica, nesse sentido, passa também por entendê-la dentro deste aspecto de não reduzi-la unicamente ao problema de formação dos Estados nacionais implementados no século XX – mas que, por óbvio, está nele inserida –, nem mesmo por uma perspectiva unicamente religiosa ou de uma pressuposta narrativa mitológica, pois, mesmo dentro dessa narrativa, existem os substratos identitários que foram fortemente arraigados a tradições, lugares e práticas que se desenvolveram a partir da própria religiosidade. Isto apresenta-se como uma das barreiras mais difíceis de serem rompidas, pois o pensamento moderno foi construído dentro de estruturas e conceitos rígidos, que se consolidaram a partir do século XIX e que permanecem até hoje, como classe, nação e religião.

Estas estruturas geraram uma forma de pensamento inflexível e, por este motivo, não possibilitaram que novas perspectivas que surgissem dentro desses constructos fossem problematizados ou refletidos como algo distinto daquilo que já havia sido consolidado por um pretense pensamento homogêneo, mas, todavia, se tornou hegemônico. No entanto, a força das demandas sociais faz surgir novos e novas agentes. Pessoas, grupos e sociedades que desafiam essa rigidez imposta como cabal e que levam a choques e embates, mas que pretendem promover uma nova ordem social dentro daquela comunidade ou nação.

Nesse sentido, ao tratar o conceito de identidade e associá-lo à identidade judaica, admitindo a sua polissemia e fluidez, é necessário que se reflita sobre como as mudanças do tempo agem, não apenas sobre o conceito, como aponta Koselleck (2006), mas também sobre a própria dinâmica de funcionamento das comunidades. Este é o caso da comunidade judaica, uma vez que ela percorreu em sua trajetória ao longo do tempo por diversos contextos e culturas e, mesmo assim, manteve-se sólida em alguns aspectos de suas tradições e modos de vida. A reivindicação do passado, articulada ao presente e futuro, promovem campos de experiências e horizontes de expectativas (KOSELLECK, 2006) que se constroem, entram em confronto com diversas realidades distintas e se desconstroem, dando espaço a novas realidades identitárias que estão em permanente mudança. Nenhuma experiência pode ser deixada de lado, visto que a identidade é marcada por estes componentes: uma construção ao longo do tempo, com variadas experiências, que edificam signos, saberes e diferentes níveis de sentido<sup>6</sup> e que, por esses constructos, marcam características de distinção e diferenciação entre grupos.

---

<sup>6</sup> MANNHEIM, Karl. **Sociologia da Cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

As identidades são, como apontou Hall (2000), uma costura entre as práticas “reais”, ou seja, que podem ser percebidas ou sociais, somadas às formulações subjetivas de cada indivíduo presente em determinadas sociedades. Por este motivo, a construção do segundo capítulo dedicou-se a compreender de que maneira os judeus empreitaram esta nova experiência, que foi a chegada ao Brasil. A comunidade judaica fez isso se articulando em um novo espaço e tempo, unindo suas experiências anteriores com as presentes e, em meio a tudo isso, construindo uma perspectiva futura de unidade nacional através da criação do estado de Israel.

Um dos componentes importantíssimos de se levar em conta neste processo é a questão da diáspora. Como comunidades diaspóricas constroem suas identidades? Suas concepções ficam divididas, quebradas? De acordo com a visão de identidade sugerida acima, não, estes grupos em condição de diáspora não se tornam grupos “Aidentitários”, ou seja, sem uma identidade definida. O exemplo da identidade judaica no Brasil possibilita uma boa análise desta condição de “negociação”, como apontou Jeffrey Lesser. No entanto, talvez nem seja o caso de uma negociação propriamente dita, pois, em muitos dos casos, as trocas são desiguais e ocultam determinadas características que eram fundamentais para aquela identidade ou visibilizam outras que são pertinentes para a comunidade, no que diz respeito às suas características hegemônicas. Este não foi o caso da identidade judaica, que encontrou no Brasil um local de conforto, não apenas para estabelecer-se em uma vida econômica confortável como também para praticar e refletir acerca de sua vida comunitária<sup>7</sup>, de maneira que prevaleceu, em todas as fases de estabelecimento do grupo no Brasil, uma condição de segurança e tranquilidade.

Muitos foram os elementos de convergência entre o que se construiu a partir do judaísmo nas regiões da Europa e o projeto de nação brasileira. Etnicamente, culturalmente, religiosamente, economicamente e socialmente falando, os judeus não apresentavam nenhuma ameaça aos brasileiros e ao processo de modernidade e modernização que aqui se pretendia. Por esse motivo, o que poderá se observar neste capítulo é uma trajetória da comunidade no que diz respeito ao seu estabelecimento no Brasil, bem como uma perspectiva do seu crescimento e solidificação, mesmo nos tempos do Estado Novo de Getúlio Vargas, quando havia uma tentativa de implementação do antissemitismo e de perseguições aos judeus, através de proibições de imigração, fala e publicação em línguas ídiche e divulgação aberta da sua cultura. No entanto, argumenta-se no referido capítulo que, ao contrário de outros países, como

---

<sup>7</sup> Exceto em alguns contextos, conforme já apontado anteriormente, como, por exemplo, o período do Estado Novo, quando o antissemitismo rondou a sociedade brasileira e até mesmo implementou algumas restrições para a comunidade judaica.

o exemplo argentino, não houve aderência da sociedade civil a tais políticas. Desta forma, a comunidade judaica pôde, em resumo, encontrar sossego para manter-se em solo brasileiro.

Mais do que isso, também é necessário inferir sobre o que se torna um judeu ou judia que se estabelece em uma outra cultura, compartilha dela e, conforme apontado, sente-se seguro para perpetuá-la? Segundo Cytrynowic (2002), o grupo pode ser caracterizado como uma comunidade hifenizada: judeu-brasileiro, israelo-brasileiro. Em outras palavras, nenhum judeu deixou de compartilhar os principais pilares do judaísmo por tornar-se brasileiro, mas ao mesmo tempo, pressupostos culturais compartilhados foram assimilados e passaram a fazer parte do processo de reflexão do que era ser judeu e judia nas Américas. É este processo que se buscou evidenciar a partir do capítulo três em que, nos periódicos que já foram apontados acima, ficam evidentes as relações presentes de um grupo que chega imigrante/estranho e torna-se pertencente àquele lugar.

As fontes apresentadas no capítulo três buscam a reflexão acerca de como os elementos nucleares de uma identidade podem chocar-se com os do novo local em que ela se encontra e promover, não uma simbiose, pois isso pressupõem algo que se mantém separado, mas possivelmente um hibridismo, como sugere Tololyan (2012), em que velhos e novos valores passam a interagir, tornando-se uma nova síntese indentitária com características únicas, vinculadas a experiências do tempo espaço na qual são compartilhadas e perpetuadas.

Nesse sentido, buscou-se ressaltar alguns elementos que mostram essa convergência de elementos entre o judaísmo e os pressupostos identitários brasileiros. Não apenas para mostrar um produto final de identidade que surge partir desse encontro, mas também que há um diálogo permanente entre diversas estruturas, tanto das que já existiam como das que passam a existir. Tanto das que foram trazidas pelos judeus e judias de seus países de origens – e essa diversidade também aparece nas disputas do que era o judaísmo nas Américas – como das que foram encontradas e oferecidas pelos brasileiros e que, obviamente, acabaram alterando o sentido de ser do sujeito judeu ou judia.

Além disso, percebe-se que há uma ligação entre as escalas de análise dos aspectos locais, nacionais e internacionais, no que diz respeito a elementos constitutivos de uma identidade em formação. O judaísmo nas regiões da diáspora brasileira, através dos periódicos apresentados nesta pesquisa, parece ter sido – e possivelmente este fenômeno se repete até os dias atuais, salvo outras questões conjunturais específicas – constantemente interpelado pela existência dos regimes autoritários, pelo antissemitismo, pelos traumas revelados da Shoá e, por fim, pela profusão destes elementos na criação do estado de Israel.

Ao contrário de simetria, as fontes sugerem que a identidade não é um constructo harmonioso e pronto, que surge de um consenso compartilhado entre determinadas pessoas pertencentes a um grupo específico. Ao oposto disso, as fontes revelam que a identidade é marcadamente uma disputa, um diálogo que fala muito sobre distinção e diferenciação, em que os símbolos servem, também internamente, a estes grupos, para definir projetos e tentativas de implementação de uma pressuposta unidade; em que há também investidas para a hegemonização e abafamento de grupos minoritários – o que inevitavelmente acaba ocorrendo – e que é necessário mostrar um produto final.

Mas a principal ideia desse trabalho é refletir sobre o fato de que a identidade serve como um produto de distinção de outros grupos e, por isso, ela precisa parecer que está pronta e acabada, com nenhuma ruga e nenhuma questão para ser definida – e nem mesmo redefinida. O que se pode perceber através das fontes, o que se pode concluir através do próprio exemplo da comunidade judaica e o desfecho que a criação do estado de Israel teve, tanto no âmbito interno do judaísmo como externo – relacionado aos palestinos, por exemplo – é que a identidade não é única. Ela mantém-se em constante alteração e reordenamento, através dos diferentes atores e atrizes sócias que surgem e responde ao sinal dos tempos de cada local onde uma nova demanda se apresenta.

## 2 IDENTIDADE EM DEBATE

Em 1949, Albert Einstein publicou o livro de reflexões filosóficas variadas que resultou da mistura de suas formulações científicas sobre física e percepções das questões existenciais e do mundo moderno. No livro que nomeou “*The World as I See It*”, o físico dedicou um capítulo inteiro a comentar sua visão da questão judaica, demonstrando sua sensibilidade em relação ao tema da identidade judaica, e da condição dos judeus na Europa, sobretudo na Alemanha do período. Einstein, que passou parte da vida em busca da cidadania que lhe foi negada inúmeras vezes no continente europeu, afirmava que a vida em comunidade era essencial para que os judeus pudessem perpetuar os valores do judaísmo.

O judaísmo não é uma fé. [...] A situação da nossa comunidade judaica dispersa pelo mundo indica, igualmente, o nível moral no mundo político. Que poderia haver de mais revelador para avaliar a qualidade moral política e do sentimento da atitude das nações diante de uma minoria indefesa, cuja única singularidade constituiu manter uma tradição cultural? Ora, esta qualidade está desaparecendo em nossa época! [...] a tradição do povo judeu comporta uma vontade de justiça e de razão proveitosa para o conjunto dos povos de ontem e de amanhã. Spinoza e Karl Marx estavam impregnados dessa tradição!<sup>8</sup>

Nas páginas que seguem o capítulo intitulado “Problemas judaicos”, o físico judeu compreende que a importância da identidade judaica se dava em um âmbito muito maior do que a do próprio sionismo como um movimento nacionalista. As estruturas identitárias da comunidade judaica estavam construídas, através do judaísmo, no âmbito cultural, religioso – muitas vezes laico –, social, político e econômico, ou seja, um conjunto de práticas que não poderiam ser reduzidas, nem apenas às seus elementos religiosos, nem apenas a uma resposta nacionalista do período, mas evidenciavam, por sua vez, as vicissitudes presentes na aceitação de identidades que fugiam ao padrão hegemônico que se desejava ser construído no período. Einstein (2016) apontou as concepções existenciais presentes no judaísmo, as armadilhas do antissemitismo e até mesmo as virtudes do sionismo, mas o que interessa no seu discurso foi perceber que, para o cientista, assim como para grande parte da comunidade judaica, o debate acerca da sua identidade vai muito além dos muros do antissemitismo e não tem sua profusão no sionismo. Isso se deve ao complicado e profundo debate acerca das estruturas identitárias e do que elas se constituem.

Nesse sentido, conceituar identidade parece ser uma tarefa bastante complexa para todas as áreas das Ciências Humanas. Gay (2000) aponta que as categorias conhecidas anteriormente

---

<sup>8</sup> EINSTEIN, Albert. **Como vejo o mundo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

e que deram sustentação a uma ideia de identidade construída, mais ou menos fechada, como classe ou nação, tem sido constantemente desafiadas por outros debates, como movimentos sociais diversos, por exemplo. Estes novos embates colocam no cenário a necessidade de se pensar em outros aspectos na construção da identidade, como os psicológicos, a linguagem, a subjetividade e a construção cultural de cada estrutura social.

Em seu artigo “*Who Needs Identity*”, já iniciando por um título bastante provocativo, Stuart Hall apresenta algumas alternativas para repensar o conceito e lança como proposta observar a necessidade de uma desconstrução crítica dos antigos modelos de se fazer identidade, mas o autor também ressalta a importância de não encarar o problema justamente dentro dessa perspectiva defasada, sugerindo a reflexão do tema sob novas formas de perceber a identidade que não seja como um ideal integrado, unificado e fechado, admitindo para o conceito sua característica de fluidez e polissemia. O presente esboço tentará discutir algumas ideias de autores que contribuem para a ruptura desta concepção rígida de identidade, acrescentando algumas linhas de reflexão no campo, como a contribuição da psicanálise, dos estudos da cultura, da linguagem e análise dos discursos, dentre outros.

Para um primeiro ponto é necessário abordar o que vem antes do próprio conceito. Como formulou Koselleck (2006), é necessário, em primeiro lugar, admitir a transitoriedade e as mudanças presentes na natureza dos conceitos. Estas modificações estão sujeitas a diferentes tempos e espaços, respondendo a divergência de posicionamentos na estrutura social e, sobretudo, expressando os pensamentos de uma época. Em segundo lugar, é preciso, uma vez que se admite a sua reformulação periódico-conjuntural, perceber que assim sendo, não há como pressupor que existam modelos que possam se ajustar a todas as experiências históricas. Cada geração da sociedade estabelece relações de alteridade e cria e recria, significa e ressignifica elementos, gerando novos vínculos com a sua história.

A compreensão de que um conceito é passível de transitoriedade e mutações é justamente o que faz dele um campo possível de análise para as Ciências Humanas. É por isso que, segundo Hall (2000), a identidade como conceito de análise não pode ser pensada sem o que já foi formulado acerca dela, mas também as novas formas que o conceito expressou em sua relação com outras estruturas, em diferentes períodos, não podem ser negligenciadas. Nesse sentido, olhar para o que a identidade significou nas diferentes épocas é extremamente relevante para compreender que elementos constituem as identidades no hoje, mesmo que não se possa criar um padrão universal do que é identidade.

Baumer (1990) elencou “o homem” como uma das suas cinco “questões perenes” - Deus, a natureza, a sociedade, o homem e a história. Para ele, o homem – e nesse sentido, somente o homem mesmo, pois a mulher não era pensada como sujeito ativo na construção de uma estrutura social – é uma das preocupações intelectuais do próprio homem e pensar acerca das suas formas de inserção no mundo tornou-se uma “questão”. A ideia de pensar o homem como uma “questão” irá, invariavelmente, tocar na identidade como uma das formas de expressar a própria época. Nesse caso, esse pode ser o segundo ponto interessante na condução dessa reflexão: o que cada época, na sua concepção de mundo, compreendeu ser determinante na construção de certas identidades? Essa pergunta é de fato complexa, e para respondê-la em sua totalidade, seria necessário um estudo bastante longo e aprofundado, mas para este trabalho, contribui como ponto de partida examinar a construção da identidade, a partir, como nomeou Hall (2011), do sujeito iluminista. Parece ter sido no nascimento da segunda modernidade que surgiram também formas de organização identitárias que definiram ou estabilizaram o mundo social.

Isso compreende o período que Baumer (1990) nomeou como “tempo dos absolutos”, ou seja, por volta dos séculos XVI até o XVIII. O homem moderno bebia suas referências nas concepções de sistemas absolutos, que eram criados e garantidos por convicções vindas da religião e pelo contentamento no metafísico e divino. Eles davam um sentido único, uma direção para a estrutura social. Com o advento da ciência moderna, cria-se um ambiente contraditório entre o que se é e o que se acredita ser. A natureza, assim como o homem, passa por um período transitório em que, paulatinamente, abandona-se o estágio contemplativo, para adentrar a um período de reflexão. No entanto, deixar o contemplativo de lado gerava, segundo o autor, uma série de incertezas, pois o homem perderia um eixo referencial estabilizador. Essa, segundo Berlin (2002), é uma tendência do homem: necessitar fazer parte de algo, de um grupo, de uma concepção, de uma identidade. É quase como sentir-se confortado por alguma coisa, ainda que abstrata, extremamente palpável, pois dá sentido às ações e aos pensamentos.

O período dos absolutos, como propôs Baumer (1990), se estendeu até final do XVIII, quando há novamente uma série de mudanças em curso, mas a partir dele é possível pensar em um sistema de estruturas que conduziram os indivíduos a compartilharem de UM sistema identitário, centrado e capaz de resolver as lacunas que vinham sendo deixadas pelo surgimento de uma nova época<sup>9</sup>. Para resolver esses conflitos, as identidades do período eram bastante

---

<sup>9</sup> MANNHEIM, Karl. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1974. Mannheim aponta que para a compreensão da sociedade e seus fenômenos, não é possível analisar isoladamente nenhum dos níveis de sentido

unificadas, norteadas, segundo Hall (2011), por uma premissa individualista e unificadora. No entanto, a crescente complexidade da modernidade impulsionou o homem a buscar novas formas de fazer parte de algo, elaborando campos (BOURDIEU, 2015, p. 180) de estabilidade, talvez não mais dentro de uma perspectiva com pretensões universais, e sim, organizando novos sistemas de identificação. Entre estes sistemas correspondentes ao período moderno pode-se citar como exemplo as mobilizações nacionais ou as reivindicações étnicas, que serão retomadas mais adiante.

A modernidade modificou as relações do homem com a natureza, através das técnicas e da ciência, balizada pelo uso da razão. Aqui, entretanto, é necessário considerar outro aspecto bastante importante na construção das identidades: o tempo. Segundo Gauer (2016), a noção de tempo que foi apropriada pelo homem moderno, no momento em que ele se torna o centro do universo, contribuiu para a unificação das técnicas, através de uma concepção linear. O tempo divino, estanque e distante da ação do homem entra em contradição com os avanços do período, pois se tratava de um tempo imutável e contemplativo, fadado a um destino. “O tempo moderno é percebido, apenas, no contexto de uma simetria culturalmente construída” (GAUER, 2016, p. 31). Esses diferentes tempos já existiam – o tempo divino e o tempo linear –, no entanto a mudança dos paradigmas da época fez com que se alterassem as suas percepções e a hegemonia do tempo divino entra em decadência. Nesse sentido, esse tempo linear, culturalmente construído não foi útil apenas no processo de organização da modernidade ou da aceleração da ideia de progresso da época, mas serviu também como uma forma de articular as diferentes identidades que se gestavam dentro de cada estrutura social.

Considerar as mudanças de percepção acerca do tempo nas diversas sociedades se mostra um expediente fundamental ao historiador das identidades, pois revela, em alguma medida, como as formações identitárias articularam a sua história ao longo do tempo, assim como compreendem o tempo de maneiras distintas. As identidades que surgiram adiante, no século XVIII e no XIX mais fortemente, demonstraram uma capacidade de reivindicação de um passado no qual a organização linear da sua história no tempo era um dos componentes marcantes em suas narrativas. Ao mesmo tempo, chocam-se as ideias de que este tempo linear

---

estruturante. É necessário um estudo que proponha uma visão integrada das relações humanas e esse estudo engloba a seguintes perspectivas: interação (como agem em sociedade), ideação (como pensam estes indivíduos, suas concepções no campo das ideias), e comunicação (como estes indivíduos comunicam as suas ações na sociedade). Estes três níveis compõem a sociologia do espírito, que se propõe como o estudo das funções metais no contexto da sua ação. A ideia então, segundo o autor, não é a produção de uma “poli história”, ou seja, uma história com múltiplas faces, mas sim, a integração de elementos diversos, que podem se expressar, de forma cooperativa, auxiliando a desvendar determinada estrutura ou atuação do sujeito. Quanto à integração, o autor ressalta que ela não deve ser um produto final onde se “juntariam” todos os elementos. Ela é parte constante dessa construção dos objetos analisados, abarcando o processo inteiro desde o seu começo.

construído não é hegemônico ou primordial e passa a se admitir uma diferença entre espaço e tempo que são determinantes para a construção das identidades.

Anderson (2008, p. 109) coloca que a noção de que existiam outras culturas começa a surgir na Europa em decorrência das investigações do humanismo, mas também estão associadas às descobertas além-mar do século XV e XVI, que mostraram, segundo ele, “um irremediável pluralismo humano”. Essas culturas descobertas possuíam características de formação completamente divergentes das europeias, pois não compartilhavam da mesma formação econômica, da mesma língua ou da mesma religião, compartilhando isso tudo em um espaço geográfico com características também distintas. No entanto, é necessário ressaltar que o reconhecimento desse pluralismo foi bastante seletivo e restrito, uma vez que ele possuía, na maioria das vezes, um caráter civilizatório e, na construção da alteridade, um esforço concreto em salientar as distinções presentes nas culturas que eram desenvolvidas e outras nem tanto. As culturas externas foram, naturalmente, percebidas como exemplos de estruturas equivocadas, nos seus mais diversos aspectos, como o caso do islamismo ou do judaísmo. Um exemplo bastante claro da crescente desta concepção se expressa através do romantismo alemão.

Berlin (2002, p. 560) afirma que ele promoveu uma crítica ao que chamou de “tradição intelectual do ocidente desde Platão”, observando que, até o romantismo, os pensadores iluministas vinham sendo guiados por “soluções totais” conseguidas por Deus ou pela razão humana, mas, segundo o autor, inicia-se um processo crítico a essa visão como única.

Tais homens não eram defensores do sentimento contra a razão, mas de outra faculdade do espírito humano, a fonte de toda a vida e ação, de heroísmo e sacrifício, de nobreza e idealismo, tanto individual como coletivo – orgulhosa indomável e irrestrita vontade humana. Se exercê-la causava sofrimento, gerava conflitos, isso era incompatível com uma vida harmoniosa e sem percalços [...] A independência, o desafio de indivíduos, grupos e nações, a busca de objetivos, não porque sejam universais, mas porque são meus, ou aqueles de meu povo, minha cultura – essa era a perspectiva de uma minoria até entre os românticos alemães [...] ainda assim, eles imprimiram sua marca em seu tempo e no nosso. (BERLIN, 2002, p. 567)

A passagem acima demonstra a ideia que o autor inferiu do movimento: ao mesmo tempo em que ele possuía a presença dos ideais iluministas, havia uma tendência à negação de formas universais.

O principal pilar dessa vontade humana, dessa nobreza e idealismo, não era um pressuposto universal, mas sim, o respeito às características de um povo ou grupo, sua liberdade e vontades. Essa ruptura com os paradigmas do pensamento ocidental darão origem a uma visão de não uniformidade ou sujeição de alguns homens a um padrão identitário racionalmente aceito

– como o francês, por exemplo. É importante ressaltar que, a partir do século XVIII, a história, o tempo, o espaço e a cultura passam a ganhar extrema relevância na distinção e construção das diferentes comunidades na Europa.

Com as formulações de Fichte, alguns elementos chave para a construção da identidade dentro de uma perspectiva de alteridade ganham ímpeto e passam a ser percebidos como aspectos de distinções entre grupos e indivíduos. Reforça-se aqui, portanto, a noção do sujeito sociológico de Hall (2011), constituído fundamentalmente pela sua relação com o outro. Com o romantismo “fichteano”, a história de um povo – no caso aqui, o alemão –, ou seja, sua trajetória ao longo do tempo é composta por diversos pilares que a diferenciam das demais comunidades. Nesse sentido, os aspectos históricos, linguísticos, religiosos, étnicos e culturais começam a ser mais valorizados como constitutivos identitários alemães. A história do povo alemão é constituída, para ele, da pureza de suas características, o que a torna única no universo de identidades ascendentes ou existentes.

As novas formas de pensar o tempo e o espaço possibilitaram que, no momento de construção das identidades europeias, as reivindicações históricas, através de uma perspectiva genealógica, ou seja, de origem, estivessem muito fortemente arraigadas à noção de originalidade ou pureza. Furet (2001) critica a construção da identidade francesa através da revolução francesa, apontando que a narrativa é contada e construída de maneira mítica, um relato que tem como proposta a homogeneização das discrepâncias presentes na França do século XVIII e que se utiliza de pontos chaves, como a própria utilização do termo revolução, para a mobilização dos franceses em torno da identidade pretendida. No caso francês, a língua, segundo Hobsbawm (1990), ainda que não fosse primordial, como foi para os alemães, apresentou-se como um componente de distinção entre os inimigos da revolução, mesmo que as características de pertencimento político – cidadania – estivessem, supostamente, em primeiro plano.

Em outras palavras, para ser francês não bastava ser um combatente ou adepto da revolução, mas também falar o idioma francês e levar consigo características francesas identificáveis<sup>10</sup>, que iam além de pressupostos. Nesse sentido, cada vez mais é possível observar a complexidade da construção da identidade, que durante muito tempo foi entendida como

---

<sup>10</sup> ARENDT, Hannah. **Las orígenes del totalitarismo**: antisemitismo. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p 135. O caso Dreyfus é emblemático nesse sentido. Dreyfus, não era reconhecido por cumprir sua função de cidadão francês, fazendo parte da artilharia do exército. Sua vida foi posta em cheque em decorrência da sua origem judaica como resposta a uma perspectiva xenofóbica do Estado francês que, segundo Arendt, mesmo reconhecendo os judeus como cidadãos, não aceitava as suas particularidades identitárias, como práticas religiosas, sociais, econômicas, ou seja, um conjunto de *habitus* compartilhado pela comunidade, que a tornava distinta dos demais franceses.

assunto desinteressante ou secundário pela historiografia tradicional (BERLIN, 2002). Esta compreendia, como determinantes para a construção das comunidades, questões econômicas ou políticas e subordinadas a elas estavam alguns fatores em segundo plano, como a cultura, a etnia ou a linguagem. No entanto, a complexidade de agentes e sujeitos, organizações políticas e sistemas econômicos em convivência, muitas vezes marcados por relações de conflito, mostraram que os diversos componentes de uma estrutura social devem ser analisados e levados em consideração. Os aspectos institucionais ou cotidianos, subjetivos ou na materialidade, ganham importância para a análise histórica.

As questões relativas à língua, por exemplo, segundo Anderson (2008), foram objeto de estudo e grande atenção, pois se tornaram, como pode ser percebido no caso alemão e francês, um dos pilares da afirmação das identidades. Isso porque elas estavam diretamente associadas com a descoberta de uma diversidade de outras línguas – e culturas –, que desmistificou a sacralidade das antigas e a sua origem divina, como o hebraico ou o grego. Agora, na sua condição de mundanas, as línguas seriam propriedade dos falantes ou, como coloca Anderson, seus novos donos, e estariam em disputa com diversos outros vernáculos distintos, pertencentes a uma classe muito inferior de falantes, cujo conhecimento linguístico não era “digno” de saber a língua sagrada. Nesse sentido, era visível a necessidade de torná-la reconhecível, pois foi constatado que ela era um elemento de identificação e, ao mesmo tempo, selecionando o conteúdo e a acessibilidade destas línguas “sagradas” a um número restrito de falantes/leitores, mas o processo de vernaculização significava muito mais do que um elemento de definição de identidade.

A questão da língua em Fichte expressa, especialmente, a necessidade de pensá-la como um componente fundamental para a constituição do povo alemão. Ela é parte da natureza humana, sendo um ímpeto do espírito humano a sua natureza. Afirma que não é o homem quem cria a língua, mas sendo ela um ímpeto do espírito, ela cria o homem e a linguagem. Essa caracterização da origem da língua como inerente à natureza do homem é um elemento de diferenciação entre outros povos que acabam incorporando outras línguas às suas, perdendo assim a sua essência natural e a imagem sensível do seu espírito. Torna, portanto, outros povos “impuros” e o povo alemão “puro”, pois a clareza do espírito é expressa pela língua. Falar a língua viva é, portanto, um dos elementos de diferenciação dos alemães. A sua autenticidade está, essencialmente, na pureza da língua que demonstra o ímpeto do espírito. Quem não fala, expressa, vive e sente a língua viva, possui o espírito pobre, o que leva o povo a tornar-se inculto e sujeito a submissões de outros grupos.

Para Fichte (2009, p. 141), Lutero, “filho de um povo vivo”, utilizou a língua para dirigir-se ao povo, com o intuito de falar a nação, não criando, como nos povos de língua morta – referindo-se aos romanos –, uma dicotomia entre a razão e o espírito. Por esse fato, criou um sistema de livre pensar, oriundo da pureza da língua do povo, e dirigido para um propósito nacional. Nesse sentido, a língua original ou “sagrada” do povo alemão, foi acessível a todos e, portanto, esse povo é diferente dos demais, pois expressa sua cultura de forma pura e homogênea por meio, fundamentalmente, da sua língua. A língua aqui aparece não apenas como um sistema de comunicação, mas também como uma estrutura de pensamento, como uma pulsão natural do homem que comunica, através dela, sua história e sua perspectiva do mundo.

Assim como a língua se tornou um elemento de reconhecimento, ela invocou aspectos perceptíveis e simbólicos na construção da trajetória das comunidades na história, no sentido de como e com o que criar vínculos identitários. Gradualmente, a comunidade que tivesse a sua língua definida, e não mais uma diversidade de dialetos, adquiria uma história inteligível, passível de ser compreendida como uma trajetória verdadeira com início, meio e uma perspectiva de futuro.

O processo de vernaculismo foi relevante, não apenas para a mobilização nacionalista do século XIX, que necessitou de elementos específicos para forjar a identidade, utilizando-se de uma concepção genealógica e linear dos povos para afirmar a sua autenticidade e distinção perante os outros. Ele também deu origem ao desenvolvimento de uma noção sobre as estruturas internas, como constitutivas de um processo de identificação essencial que expressa, não necessariamente de forma racional, sua ligação com determinados aspectos que serão determinantes para a sua identificação com um grupo, uma comunidade ou uma nação. Estes elementos fazem parte da estrutura de pensamento e se expressam através da língua, mas foi o gatilho que impulsionou a percepção de um universo de gestos, ações, discursos e afins, como saberes introjetados (BOURDIEU, 2015) e expressados de formas distintas.

Diferentes maneiras de expressar a identidade só serão refletidas de maneira organizada na segunda metade do XX, com a ascensão de movimentos e grupos políticos e sociais que iniciaram, novamente, um fluxo de reivindicações por aspectos que foram negligenciados até então, na tentativa de forjar uma identidade que assimilasse todos os grupos dentro de uma lógica macro-orientada, respondendo, como coloca Berlin (2002), à contradição entre o universalismo iluminista e a tentativa de criar realidades construídas.

Essas formas de ver a identidade encontraram no século XX o que Baumer (1990) chamou de “Homem problemático”. Para o autor, a partir de 1914, iniciou-se um período nunca vivenciado até então, mesmo em outras épocas de maior efervescência intelectual e científica

ou marcadas por grandes revoluções. Ao período anterior a 1914, Baumer refere-se como “antiga modernidade”.

Nunca antes houvera uma revolução tão radical, no sentido de que destruiu, num espaço e tempo comparativamente pequeno, quase todos os ‘ídolos’ que tinham sido construídos com tanto esmero, não só pela idade média, mas também pelos ‘modernos’. Foi uma época em que uma modernidade deu lugar, por fim, a outra. A antiga modernidade, inicialmente apoiada pelos modernos do século XVII e originada pelos iluminismos, tanto pelo novo como pelo antigo, realizou profundas mudanças na imagem do mundo, mas deixou virtualmente alguns bastiões importantes do ser [em oposição ao devir]. A nova modernidade, no entanto, afastou o ser, deixando os homens sem ponto de referência e colocando-os à deriva num mar infinito de devir. (BAUMER, 1990, p. 167)

A questão suscitada por Baumer neste debate é a reflexão de como e porque estes avanços criados pelo homem perpetraram a sua “falência”, expressa nos horrores das duas Grandes Guerras, caracterizada pelo autor como consequência dessa perda na fé do que é transcendente. O historiador das ideias defende que havia dois problemas crescentes na modernidade: “uma era cósmica e a outra antropológica” (BAUMER, 1990, p. 184). Cósmica pelo que já foi abordado anteriormente, pelas perdas de referências com explicações totais; e sociológicas, pois a consequência dessa perda gerou um vazio na concepção de comunidades totais construídas até então. É nesse sentido que o homem perde a sua estabilidade, sua “segurança sociológica”, como coloca Baumer, estando, ao mesmo tempo, em busca de um novo paradigma para firmar-se, solto na estrutura social com possibilidades descontroladas e também desconhecidas.

Os novos tempos puderam ser sentidos nas produções literárias, artísticas e intelectuais, deixando claro no seu conteúdo uma atmosfera, segundo o autor, de “época de suspeita”. Se a Segunda Guerra Mundial e a herança do holocausto declararam a ruína do projeto do homem moderno, é evidente que a necessidade da construção de um “novo homem” inquietaria as diversas identidades do período, na busca por soluções que unissem os pedaços deixados pelo caminho, mas que, ao mesmo tempo, retomassem algumas partes silenciadas.

A “reconstrução” do homem no pós-guerra gerou a efervescência de novos sujeitos e, por consequência, novos temas surgiram dentro da estrutura social, embora seja bem verdade que a existência desses temas não fosse recente. Segundo Gay (2000), as lutas pelos direitos femininos, o movimento negro e o ecológico são algumas das questões que serão resgatadas com a tarefa de demonstrar um amplo leque de agentes presentes entre as diferentes estruturas do globo, bem como a diversidade de atores envolvidos em uma nação, ou em uma comunidade. A partir desses abalos dentro da estrutura social, a identidade entra em crise com relação à sua

característica de fixidez. Outras abordagens passam a ser determinantes para se obter, minimamente, uma, dentre as tantas possibilidades e perspectivas que o conceito de identidade é passível de possuir.

Se antes as identidades eram marcadas por uma premissa de homogeneidade, dentro de uma unidade fixa – nação, etnia, história-desígnio –, as novas temáticas mostraram que ela opera muito mais sobre as diferenças e está muito longe de ser naturalmente construída, fadada a um destino ao longo do tempo. Isso porque, conforme aponta Hall (2000, p. 17), o conceito de identidade não é essencialista, mas sim “estrategicamente posicional”. Isso significa dizer que ele não tem um eixo central do “eu”, que se desloca do início ao fim, ao longo do tempo na história, mas sim mobilizações desse “eu” que são articuladas e construídas em determinado espaço-tempo. Não há, justamente, como obter uma unidade identitária, uma vez que ela está combinada não apenas com uma identificação de grupos em comum, que partilham de uma solidariedade específica, mas sim de uma construção discursiva, em diferentes níveis de sentido (MANNHEIM, 1974), que está em constante reformulação e que possui um aparato simbólico que será fundamental para legitimar esse discurso.

Para Hall, a homogeneidade que o conceito de identidade invoca e que parece ser implícita não é natural, mas sim, discursiva e simbolicamente construída. Dentro dessa seleção do que é homogêneo, é necessário que um grande número de “outros” fique marginalizado na estrutura, para afirmar a condição de fixidez ou enclausuramento de determinadas características. Esse jogo entre o que é aceito ou não dentro de uma formulação identitária acaba criando ambivalências que são necessárias para – pode-se dizer – demarcações hierárquicas dentro da sociedade. Esse jogo passa por um processo, segundo Hall, que cria uma naturalização de polos dentro da estrutura social, que serão constantemente reforçados por um sistema que trabalhará para isso: instituições, cultura, símbolos, discursos e políticas que conduzirão o processo de alteridade de maneira dicotômica. No entanto, é cada vez mais evidente a perspectiva de que as identidades falam, mas também os sujeitos em sua individualidade expressam processos que são subjetivos e que, de alguma forma, estão em diálogo com constructos identitários, chancelados ou não pela estrutura social.

A psicologia e a psicanálise, nesse sentido, ganham relevância e se apresentam cada vez mais como uma ferramenta essencial para compreender a identidade e sua memória, não apenas pelo que ela se constitui, mas também pelo que ela não revela “a olho nu”, ou seja, nas estruturas subjetivas do sujeito que cria vínculos com determinado grupo ou comunidade. Não se trata,

entretanto, como aponta LaCapra (2009, p. 207), de uma patologização do passado<sup>11</sup>, mas de seu uso de forma “seletiva e não formulista, orientada para um intercâmbio entre passado e presente, com implicações para o futuro”. Para Hall (2000, p. 20-21), a identidade é, fundamentalmente, a “sutura” entre estas práticas inteligíveis e reconhecíveis no lugar social, aliado a produções de subjetividades de cada indivíduo. Nesse sentido, Mannheim (1974) argumenta que cada época deve ser analisada em seu tempo, “livres das limitações impostas pelos hábitos consagrados de pensamento” e o estudo deve ser guiado, especialmente, pelas pulsões de conhecimento produzidas de cada período.

Para o autor, é necessário um estudo que proponha uma visão integrada das relações humanas, inferindo acerca de diferentes perspectivas de observação, como a interação (como agem em sociedade), ideação (como pensam estes indivíduos, suas concepções no campo das ideias), e comunicação (como estes indivíduos comunicam as suas ações na sociedade). Estes níveis de sentido são significativos para que se proponha, como também sugere Hall, o estudo das funções mentais no contexto da sua ação, para refletir sobre as diferentes formas que as estruturas de identidade se relacionam. Mannheim (1974) ressalta ser fundamental compreender, na análise dos níveis de sentido, que a integração desses elementos não deve ser um produto final no qual se “juntariam” todas as partes. Ela é um decurso constante dessa construção dos objetos analisados, abarcando o processo inteiro desde o seu começo, compreendendo que o pensamento, as subjetividades e as individualidades inconscientes estão presentes no nível da realidade.

O grande desafio que se revela neste debate é: como reconhecer um intelecto sem o concreto das pessoas, sua vida, suas produções reais? E por outro lado, como conceber um concreto sem as projeções, relações, ideações, ou seja, processos mentais individuais e coletivos? Mannheim coloca que uma solução para a questão de como saber trabalhar em diálogo do individual para o social é escolher posições que possibilitem a análise mediada de situações. O objeto não pode, portanto, ser determinado por uma visão e seguir, de forma “linear” ou “evolutiva”, dentro dessa perspectiva. Mannheim e Lacan reconhecem que o inconsciente é uma dimensão social de grande importância, assim como o consciente. Conscientemente, as pessoas agem, mas de maneira inconsciente ao que pressupõem ser aquele ato ou fato. O contrário também é verdadeiro e, antes do consciente, já há uma concepção das

---

<sup>11</sup> Sobre o tema, Lacapra (2009, p. 207) argumenta ainda que o processo deve “*articular la relación entre historia y psicoanálisis de una forma que no caiga en una cuestionable patologización de los procesos o figuras históricas sino que en cambio trace vínculos entrela investigación histórica y explícitas preocupaciones éticas y éticopolíticas que apunten al presente y al futuro*”.

coisas relativamente construída. Segundo Mannheim, algum tipo de sentido, que pode ser consciente ou não, faz parte de todas as relações sociais e estes sentidos variados não podem ser separados, fragmentados um do outro em uma análise ampla.

Se as ideias comunicadas não podem ser propriamente compreendidas fora de seu contexto funcional, a psicologia do indivíduo torna-se ainda mais enigmática sem a compreensão do conjunto de sua situação social. Este é o objeto peculiar da psicologia social. A observação de reações coletivas é apenas parte de suas preocupações. O objetivo primordial da psicologia social é a compreensão de como percepções individuais se coadunam com a circulação social de percepções entre os que participam de uma situação social. (MANNHEIM, 1974, p. 27)

Mannheim aponta que as experiências do homem não são um núcleo duro. A personalidade individual é uma construção, um produto final de uma múltipla participação em diversos processos de interação social (em diversos grupos) e individual. Assumir essa perspectiva de análise significa compreender a importância da formação do indivíduo, inter-relacionada à sua participação nestes grupos. Jacques Lacan (2000) argumenta que, através da *mirror stage*, que o indivíduo é formado, fundamentalmente, quando percebe o outro e estabelece, individualmente, relações com esse desconhecido, produzindo conhecimentos e subjetividades a partir da distinção. Nesse sentido, ao mesmo tempo que, em seu estágio inicial, a criança olha para o espelho e passa a perceber que existe um “mundo” – um corpo – além de si mesma, ela compreende o quanto o outro é composto por caracterizações e o quanto essas caracterizações são passíveis de concretude, materialidade, símbolos e formas. Significa dizer que essa dialética se expressa, na construção das identidades, a partir da percepção dos indivíduos do mundo e de si mesmos. Para Lacan, a fase do espelho é essencialmente uma ruptura e não um começo, que inicia este processo de diferenciação que não depende unicamente da percepção do indivíduo específico, mas se estabelece pelo encontro com o outro. O indivíduo é, portanto, constituído de todos os outros.

O reconhecimento deste indivíduo, a partir da relação de alteridade, faz com que ele assuma um conjunto de limites significantes. Ao adotar essa posição – consciente ou inconscientemente – dentro da estrutura social, estabelecem-se fronteiras de representações com o outro que servem, essencialmente, para demarcar as suas posições identitárias construídas. Para Bourdieu (2015), os sistemas de expressões ou disposições é o que dá significado às marcações da relação posicional dentro da estrutura, ou seja, a relação que se mantém com determinada posição da estrutura social é composta por valores que estão, não necessariamente, ligados a uma posição dentro do corpo social. Reforça-se aqui, novamente, o

processo de alteridade, pois estabelecem suas diferenciações nas relações com as outras posições diferentes.

Destarte, a lógica do sistema de atos e procedimentos expressivos não pode ser compreendida independentemente de sua função, que é dar uma tradução simbólica do sistema social ‘como sistema de inclusão e de exclusão’, segundo a expressão de McGuire, mas também, significar a comunidade e a distinção transmutando os bens econômicos em signos e ações orientadas para fins econômicos em atos de comunicação (que podem exprimir inclusive a recusa de comunicar). [...] na verdade, elas exprimem sempre a posição social segundo uma lógica que é a mesma da estrutura social, a lógica da distinção. (BOURDIEU, 2015, p. 18)

É a partir destas distinções posicionais que se estabelecem criações de fronteiras demarcadas, porém mutáveis e fluídas. Elas servem para dar sentido a uma identidade criada como uma forma discursiva e simbólica, composta ou não de um voluntarismo, mas também está sujeita a trocas e transmutações entre si, necessitando, eventualmente, criar novas fronteiras de demarcação. Por isso, as identidades podem ser readequadas constantemente, visando corresponder a essa expectativa de poder posicional dentro da estrutura.

Se for verdade que o conceito de identidade ganhou formas mais complexas de identificar as organizações de comunidades e grupos identitários – assumindo que a composição identitária é formada por um diálogo entre indivíduo e coletivo e consciente e inconsciente, como já abordado –, também é verdade que outros debates foram surgindo nesse ínterim e adquirindo importância singular no reconhecimento das identidades ocultadas. As disposições e posições (BOURDIEU, 2015, p. 20) dentro da estrutura social, que definem suas marcações identitárias, podem ser analisadas não somente na perspectiva discursiva, como também na linguística ou na performática.

Nesse sentido, o *Linguistic Turn* teve, de acordo com Junco (2005), a função de mostrar que as palavras podem significar mais que apenas um discurso escrito. Por este fato, uma perspectiva discursiva que vise observar, unicamente, o conteúdo das palavras escritas ou faladas pode incorrer, segundo Foucault (1999, p. 50), em uma análise superficial, pois há que se considerar métodos, autoria, sistemas de restrição e legitimação. Para o autor, o discurso por ele mesmo é um artifício, não uma expressão da verdade, e serve para mediar medos e a racionalidade, buscando um pressuposto único de normatização, ou seja, um enquadramento dentro de determinada proposta. A questão da língua, suscitada inicialmente no século XIX como elemento de identidade, seria reconhecida agora não apenas como forma de comunicar, mas também pela perspectiva da linguagem, como uma estrutura subjetivamente construída. O

ceticismo em relação à língua e à linguagem levaram, assim, a um questionamento sobre as estruturas de poder e de violência que as envolvem.

Agora, ela é passível de ser considerada e inferida, não apenas como a expressão da herança cultural ligada a um ímpeto natural do homem que revela a sua pureza e originalidade, mas condicionada a um contexto historicamente construído, que leva determinados sujeitos e conceitos a assumirem uma forma particular de acordo com o sistema de demarcações identitárias que foi apontado nos parágrafos anteriores. Em outras palavras, a subjetividade encontrada na psicologia esbarrou em estruturas de comunicação acerca das identificações dos sujeitos presentes em suas formas de falar a mais simplória palavra, de proferir um discurso, de escrever um texto ou de ver e agir o mundo. Tudo isso possui uma conotação preconcebida que ganha, ao ser manifestado na sociedade, novas relações. Quando o sujeito fala, por exemplo, “nação”, ele possui um entendimento de nação previamente construído, pois em sua concepção de nação, ele expressará suas experiências, frustrações, expectativas.

É a partir da observação e aceitação dessas novas formas de organizar e expressar, mental e materialmente, as identidades que novas reivindicações e grupos se ampliam na estrutura social. Por sua característica de fluidez, a identidade revelou, sobretudo, com o avanço da globalização, um afastamento das metanarrativas modernas. As identidades têm sido flexibilizadas, ganhando “alguma” possibilidade dentro da estrutura social. Ao mesmo tempo, fazem emergir questões no político<sup>12</sup> que abalam profundamente a instabilidade gerada a partir da segunda metade do século XX, como um reflexo das duas grandes guerras: fluxos migratórios, etnias sufocadas, trocas culturais invasivas em decorrência do processo globalizacional, reivindicações ambientais por ação do homem, questões de gênero e religiosas.

Baumer (1990) elencaria todas elas como “ideias força” ou questões perenes, as perguntas que sempre serão feitas pelo homem não importa quanto tempo passe. Todas estas questões suscitam o debate: até que ponto os sistemas e instituições foram “justos” com as identidades cujas estruturas de poder definiram como hegemônicas, ou ainda, até que ponto a tentativa de homogeneização das diversidades identitárias foi o que acabou criando, ao longo dos séculos, um estado de conflito negativo na sociedade. Mouffe (2015) aponta que o espaço político é constituído, fundamentalmente, por conflitos. Não que estes não possam ser conciliados e mediados, mas para a autora, não há como pensar no campo político sem antagonismos presentes, pois é deles que ele se constitui. A ideia de organismo ou

---

<sup>12</sup> MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 8. O conceito de “político” utilizado neste trabalho está amparado nas formulações de Chantal Mouffe. Segundo a autora, político constituiu-se como um “espaço de poder, de conflito e antagonismo”.

homogeneidade é perigosa e autoritária e provou com os regimes totalitários a sua letalidade. Além disso, mesmo em debates acadêmicos a fronteira entre identidade e nacionalismo combativo corre o risco de ser ultrapassada, como o extenso debate entre historiadores alemães na década de 1980 deixou claro (LaCAPRA, 2009, p. 59-90). É nesse sentido que o debate acerca das identidades deve ser pensado: como uma zona de trocas, de traduções, antagonismos e transformações, sem deixar de considerar toda a bagagem que já possui, mas observando as novas reivindicações e debates presentes, nas identidades que surgem contemporaneamente para serem refletidas ou até mesmo nas “antigas” que serão repensadas.

Não há possibilidade de definir, como já foi apontado, um conceito único para identidade. As perspectivas simbólicas, de linguagem, performativas, psicológicas e étnicas são todas importantes, dotadas de subjetividade e realidade, mental e material, compondo estruturas de análise que se entrecruzam constantemente na construção do que é percebido como realidade e daquilo que é identificado como ideia de pertencimento. No entanto, alguns caminhos podem ser seguidos na reflexão acerca de identidades. No caso do objeto deste trabalho, a análise da identidade judaica será feita através da sua perspectiva histórica: sua composição deve ser percebida ao longo do tempo e nos diferentes contextos.

Nesse sentido, a intenção deste trabalho surge como um desafio de grande complexidade e, longe de sugerir uma definição ou essencialidade acerca da identidade judaica, propõe-se ampliar o leque de possibilidades de percepção, dialogando com diferentes formas de enxergar os grandes aspectos da identidade judaica, nas diversas conjunturas pelas quais ela se estabeleceu, mas percebendo a importância de microconjunturas, como por exemplo as comunidades de diáspora e suas especificidades. O sentido de observar a estrutura identitária do judaísmo do ponto de vista do espaço e tempo está amplamente associado à sua condição diaspórica, o que altera consideravelmente as visões de mundo de cada comunidade nos diferentes lugares, expressando-se de forma distinta em suas experiências, em níveis subjetivos, simbólicos e reais. Todavia, é irrefutável a necessidade de discutir esta comunidade dentro do escopo das identidades sufocadas pelo processo de homogeneização da modernidade, que teve um desfecho catastrófico para a história da humanidade.

É nesse sentido que se sugere, portanto, inferir sobre a comunidade judaica brasileira, buscando a perspectiva de compreensão de que diferentes lugares e diferentes sujeitos, nas suas distintas relações com o tempo e a história, configuram alterações e diálogos entre velhas e novas estruturas identitárias. No entanto, para refletir e dialogar esses diferentes níveis de sentido é necessário utilizar-se de uma possibilidade interpretativa que busque o uso das novas

abordagens na área das ciências humanas, bem como o entendimento interdisciplinar que a questão exige.

A negação da relevância das novas aproximações com as diversas áreas das ciências humanas, em confronto com o surgimento de novos atores sociais e da riqueza que essa diversidade possui, parece ser um dos motivos pelos quais os regimes democráticos do século XX entraram em decadência – e essa crise tem se aprofundado ao longo do século XXI. Eles já não respondem às demandas dos grupos sociais marginalizados, em virtude de uma tentativa frustrada de padronização do sistema de ações e de pensamentos que está em falência. Grandes constructos, como as ideias de nação, de etnia, a dominação masculina, por exemplo, são constantemente alfinetados por lutas sociais que reivindicam a ampliação do espaço político, visando à inserção de novos grupos no cenário. Todavia, para que os demais grupos fora da “zona de demarcação hegemônica” estejam inseridos, é necessário que se assuma a condição de que a estrutura social é por natureza, assim como os indivíduos, constituída pela diferença e não por uma característica de essencialidade rígida.

Esse desafio continua sendo latente na questão das identidades. No entanto, a não discussão evidencia cada vez mais sua necessidade, como no caso da comunidade judaica. Uma vez que, após a Shoá, a comunidade tenha obtido sucesso na realização do seu projeto nacional, criando um ponto de seguridade frente aos temores que os estados nacionais europeus provocaram, fez surgir, por outro lado, um complexo conflito na região do Oriente Médio. Essa ambivalência demonstra apenas o peso do debate acerca da identidade e não só sobre ela, mas também a forma como seus elementos estão dispostos e articulados dentro da estrutura social, o que conduz à reflexão a respeito dos diferentes sistemas de poder que criam e reforçam essas distinções, ora mais demarcadas, ora menos.

## **2.1 Judaísmos, tempo e história: um debate acerca dos diferentes projetos de identidade judaica**

Foi na esteira dos acontecimentos conflituosos do século XX que este modelo forjado e homogêneo de identidade entra verdadeiramente em xeque. Neste ínterim, a comunidade judaica esteve no meio dos antagonismos presentes do período, ao que parece com a característica de confluência de oposições, canalizando divergências e descontentamentos. Por certo, a percepção da identidade judaica como intrusa no modelo ocidental não se localiza

unicamente no período da modernidade, não podendo ser percebida apenas como uma reação à sua ascensão. No entanto, a partir do século XVIII, a reorganização dos sistemas econômicos, sociais e políticos fez surgir novas realidades no continente, cujas demandas a comunidade judaica não correspondeu e não foi correspondida paralelamente.

Esta identidade talvez seja uma das que mais desperte atenção nos temas contemporâneos. De pesquisas aprofundadas à esfera do senso comum, até mesmo quem não se interessa pelo assunto demonstra, em alguma medida, conhecimento insipiente ou curiosidade acerca da polêmica que o assunto carrega. De fato, parece não ser em vão que esta temática é tão recorrente no imaginário das pessoas, pois, segundo Baumer (1990), a sociedade foi obrigada a confrontar-se com as situações que foram desfecho dos absurdos produzidos por ela mesma. Se a influência destes eventos causou, como coloca Judt (2007), uma nova reflexão sobre as épocas que passaram e as que virão, a comunidade judaica, que esteve intimamente ligada a praticamente todos os eventos conflituosos do período, não poderia deixar de ser problematizada constantemente nos seus diversos aspectos.

Para construir uma pesquisa comprometida acerca do tema, faz-se necessário observar a trajetória desses sujeitos ao longo dos períodos, da modernidade até a contemporaneidade, refletindo sobre alguns eventos chave para a organização desta identidade, como o antissemitismo, o sionismo, os reflexos do nacionalismo exacerbado expresso na Primeira Guerra, a Shoá, com os traumas revelados do holocausto e, por fim, a criação do estado de Israel em 1948. Judt (2007) coloca que não há como pensar a sociedade pós-1945 sem reconhecer e refletir sobre a Shoá. É possível que o autor tenha trazido essa proposta, porque não há como seguir em frente abdicando de questionar-se sobre tamanho absurdo dirigido a uma determinada identidade – sem mencionar aqui no envolvimento de outras – sem ponderar quais motivações teriam conduzido àqueles acontecimentos e porque dos recorrentes problemas estarem vinculados à identidade judaica.

Este trabalho não se dedicará a explicar nenhum dos fatos supracitados, mas sim compreender de que maneira as mudanças dos novos tempos chocaram-se com marcos referenciais identitários da comunidade judaica, produzindo nela um processo de reordenamento e autorreflexão em resposta à época. Interessa perceber, nesta construção, de que maneira os diversos elementos constituintes da comunidade judaica nos seus aspectos históricos e temporais tiveram como desfecho o debate da construção de símbolos, narrativas, estruturas de poder, visões de mundo como um todo, compreendendo os sujeitos, homens e mulheres que se entendem e identificam-se como judeus e judias, sobretudo no período da profusão de conflitos dirigidos aos seus grupos.

O debate conduzido até aqui buscou evidenciar a importância de se analisarem períodos de grandes mudanças, como momentos fundamentais para a mudança nas identidades, ocasionando readequações que irão refletir diretamente nelas. Koselleck (2006) aponta que a aceleração do tempo na modernidade promoveu uma nova relação com a história, que agora é caracterizada pelo seguinte esquema: um passado que se distancia cada vez mais; um futuro que é ou pode ser promissor; e um presente que corre muito rápido. E é nesse presentismo, como coloca, que as identidades necessitam dialogar com as duas estruturas de passado, presente e futuro. No entanto, para o autor, o presente é o tempo em que tudo acontece. Isso é óbvio, mas o que o autor quer dizer com essa colocação é que os encontros dos diferentes tempos históricos estão expressos no presente. Nele, passado e futuro, tradição e modernidade, expectativas e frustrações estão se relacionando para formar a vida e a realidade que se constrói no presente. Esta realidade pode ser alterada com expectativa de futuro, mas que não necessariamente pode ser uma nova realidade, e sim uma reivindicação de um passado mítico, por exemplo.

É nesse sentido que Koselleck auxilia a inferir sobre dois dos principais pilares que transitam no debate da identidade judaica: história e tempo. Conforme afirma o historiador, a aceleração do tempo que marca a modernidade estabelece importantes pontos de reflexão acerca de como a visão de mundo (MANNHEIM, 1974) das diversas comunidades serão alteradas, de acordo com suas diferentes experiências na estrutura social. Segundo o autor, uma das principais relações no período da modernidade foi estabelecida através da ideia de progresso. Essa projeção iluminista do progresso era marcada pela característica de ser perceptível e de certa forma estática, como se pudesse ser – pode-se dizer – moldada para rumar a este progresso. Assim eram característicos também os sistemas políticos e, para o final do século XIX, os estados nacionais. A previsão de um futuro, para mais ou para menos planejado, dava características como forma e conteúdo a determinados objetivos – estados, sistemas políticos, como já citados – desejados no período, mas dentro desse modelo era necessário que se interligassem o passado e esse plano de futuro almejado.

O passado, nesse esquema apresentado por Koselleck, passa a ter continuamente uma característica de futuro, uma vez que ele será sempre trazido para esse desejo de plano de futuro. Aqui, não há uma ruptura com a tradição passada, nem mesmo uma negação a ela. O passado adquire uma qualidade de futuro contínua, porque é parte de uma trajetória que pretende “chegar a algum lugar”, e essa forma acaba limitando, moldando e assegurando o construir de determinada história. O que Koselleck (2006, p. 37) aponta, em outras palavras, é que essa movimentação rumo a um progresso futuro é também estática. Segundo ele, uma “capacidade

de movimentação estática”, mas que será ela que irá garantir uma “proposta” de futuro para determinada comunidade, nação ou sistema político, certificando-se de responder as demandas da modernidade e se relacionando com um tempo futuro desejado, mas também reivindicando raízes do passado e trazendo-as como componentes essenciais para que aquela comunidade seja quem ela é.

Essa elaboração dos diferentes tempos, para Koselleck (2006, p. 310), se expressa através dos conceitos de espaço de experiência e horizonte de expectativa. Nessa forma de análise, o historiador sugere que o espaço de experiência é o “passado atual”, cuja história dos fatos ocorreu e pôde ser experienciada e vivida pelo indivíduo e pela coletividade correspondente a determinado contexto. A experiência admite níveis racionais e concretos, inconscientes e subjetivos, possibilitando um diálogo de estruturas que já se consolidaram e se manifestam nas suas mais diferentes formas e relações entre passado e presente. A expectativa, por sua vez, é “futuro presente”, pois se localiza naquilo que ainda não foi, mas de alguma forma já possui uma estrutura – mais desenvolvida ou menos desenvolvida – que possibilite projeções de um devir. É feita da mesma forma, no individual/coletivo, e também admite diferentes níveis de sentido na sua elaboração. Ambos os conceitos se correlacionam de forma simétrica ou assimétrica, dependendo bastante do objeto ao qual irão se direcionar como lente de análise histórica.

Essas categorias de análise sugeridas por Koselleck ajudam a retornar para a questão da identidade judaica lançando o olhar para o universo talvez mais significativo desta comunidade: sua relação dentre passado, presente e futuro, que possui como eixo a ideia de retorno à Terra Prometida. Ao que parece, do período da modernidade – tendo como partida o século XVIII – até 1945, a comunidade judaica apresentou uma forma de percorrer sua história mais ou menos constante dentro de um esquema tripartite do tempo que será mais bem aprofundado nos próximos parágrafos. Esse esquema de relação com o espaço de experiência e horizonte de expectativa foi fundamental para a construção da narrativa identitária do judaísmo. Hannah Arendt (2015) argumenta, assim como Hoffmann (2001), que o antissemitismo moderno não pode e nem deve ser considerado uma repaginação das perseguições da Idade Média. Arendt aponta que o que caracterizou o antissemitismo moderno foi a ascensão de novos valores em relação a experiências religiosas, políticas, de vernaculização e secularização, do uso da razão e ao crescimento de um projeto identitário homogêneo, muito mais do que sua relação com as perseguições puramente religiosas, como no medievo. Por essa razão, é importante valorizar a modernidade como um período de novos confrontos de ideias e desacomodações identitárias, no que diz respeito ao judaísmo.

A filósofa coloca que, neste período, assim como diversos grupos, os judeus estiveram expostos à ameaça de dissolução de sua identidade, pelos constrangimentos oferecidos pelos *gentios* (ARENDT, 2015, p. 83), na maioria dos países da Europa, sobretudo na França. Passado o período dos estados absolutos, quando os judeus se ocupavam de serviços e tarefas financeiras e administrativas que além de auxiliarem os membros das elites atenuavam seus defeitos, se via com grande hostilidade as práticas cotidianas do universo judaico. Essa comunidade perde, de certa forma, sua função. A relação de utilitarismo presente se desfaz e as características e visões de mundo judaicas passam a ser interpeladas por uma questão que nem mesmo o processo emancipatório promovido pela Revolução Francesa pôde responder: onde estão os judeus no projeto identitário dos Estados Nacionais europeus? Arendt coloca que, da mesma forma que os *gentios* percebiam as divergências entre os modos de vida do judaísmo em relação aos seus interesses, a própria comunidade judaica, trazendo a herança das perseguições que marcaram sua história, passa a acentuar as distinções presentes nos diferentes contextos da diáspora, precisando então mobilizar cada vez mais os elementos em comum que constituíam aquele grupo e, ao mesmo tempo, os diferenciava dos demais.

Um bom exemplo que se apresentou como reação na modernidade direcionando a identidade judaica que teve como desfecho a criação de um processo de estereotipação e acirramento de distinções foi apontado por Hoffmann (2001) em seu artigo “*The New a Threat*”. A reflexão de Hoffmann evidencia como a mudança da modernidade acabou refletindo na criação de um modelo de identidade apropriado para determinada realidade e outro que pode ser demonizado. O autor trabalhou com a associação, na Alemanha dos séculos XIX e XX, entre o antimodernismo e o antissemitismo. Para o autor, o antimodernismo foi um movimento de negação da rápida mudança dos tempos, não somente na Alemanha como em toda a Europa, que ocasionou um temor à ordem vigente. Com seu *status quo* abalado pelos processos de transição da época, as elites acabaram associando os males causados pelos novos tempos, como o liberalismo, a crescente urbanização e a ascensão das classes médias, a um grupo bastante ligado a estes setores: os judeus. O antissemitismo do período medieval, segundo o autor, foi readaptado para suprir as necessidades dos estigmas criados pelo antimodernismo.

Marshall Berman (2007) aponta que a modernidade se apresenta como um fenômeno paradoxal por apresentar características que, ao mesmo tempo, unem a humanidade, rompendo as distâncias presentes entre o mundo e o ser humano, a partir das descobertas científicas, reformulando o papel do homem e das coisas no universo. Por outro lado, ela se apresenta como uma forma de desunidade, pois coloca o ser humano em uma agitação constante, contraditória e de disputas. As realidades projetadas, portanto, são estruturas que estão em condição de

mudança quase que permanente. O que ocorreu no caso alemão, nesse sentido, foi que a expectativa de mudança rápida acabou incidindo nas identidades presentes daquela estrutura. Os diversos grupos depararam-se com a necessidade de “caminhos a seguir” dentro das mudanças para readaptarem-se. O presente, como aponta Hoffmann, será caracterizado então como um embate entre as velhas estruturas – representadas pelo campo, pela monarquia e pela Igreja – e as expectativas de novas estruturas – representadas pela cidade, pelo liberalismo – para definirem-se assim as novas disposições identitárias daquele contexto, como já abordado até aqui, marcadas essencialmente por diferenciações e assimetrias. No entanto, o interessante dessa associação entre antimodernismo e antissemitismo apontada por Hoffmann é que a identidade judaica foi associada a imagens da modernidade que desagradavam as estruturas econômicas, políticas e sociais vigentes.

Os estigmas foram construídos a partir da ideia de que o judeu estava intimamente ligado com o liberalismo e com o capitalismo, por sua tradição no mundo do comércio e finanças. Essas atividades, por sua vez, estavam ligadas ao desenvolvimento da cidade, que representava a falência da tradição e valores do campo. Por fim, a imagem do intelectual ligada a Emily Zola que defendeu publicamente o caso Dreyfus, associou a intelectualidade à ideia de cosmopolitismo, pensamento de esquerda, entre outros. Essa estereotipação (GOFFMANN, 1982) ocorreu, com o passar do tempo, de modo que o judeu se materializou, por suas visões de mundo diferentes, como o tipo urbano, capitalista, dotado de elementos raciais – lembrar das colocações acerca do significado de “povo vivo” para o Fichte – que o diferenciavam do alemão genuíno: “as cidades representavam o parasitismo judeu” (HOFFMANN, 2001, p. 106), o que os fazia completamente diferentes dos alemães, que compartilhavam de um espírito de solidariedade, amizade e idealismo.

Não só o caso alemão teve esse desfecho, como o próprio caso Dreyfus mostra a presença da negação da identidade judaica na Europa. Arendt (2015, p. 34) aponta que o caso Dreyfus foi “uma espécie de ensaio geral para o espetáculo do nosso próprio tempo”, pois anuncia a potencialidade política do antissemitismo nos séculos XIX e XX como uma espécie de arma que denuncia os perigos na subversão da ordem à tentativa da construção de identidades homogêneas na Europa, através dos estados nacionais. Por outro lado, a filósofa coloca que a comunidade judaica foi marcada por uma inabilidade de análises políticas, que resultaram fundamentalmente da sua condição de diáspora permanente. Em outras palavras, os judeus estiveram condicionados a determinações do político de diversos países, sem uma participação efetiva, mesmo que se tenha, supostamente, emancipado o grupo pós-revolução francesa. Um povo que, segundo Arendt, não possuiu um Estado, uma língua e uma estrutura de governo,

mas que constituiu uma trajetória marcada por um horizonte de expectativas bem definido, acreditando no retorno a Eretz Israel por sua característica de povo eleito.

Em contraste com todos os outros grupos, os judeus eram definidos pelo sistema político e sua posição era determinada por ele. Como, porém, esse sistema político era carente de base assentada em realidade social, eles se situavam, socialmente falando, no vácuo. Sua desigualdade social era bem diferente da desigualdade decorrente do sistema de classes; novamente, ela resultava de uma relação com o estado, de modo que, na sociedade, o próprio fato de o indivíduo ter nascido judeu significava que ou ele era superprivilegiado – por receber proteção especial do governo [relativa a interesses, principalmente nas habilidades comerciais e financeiras] – ou privado de certos direitos e oportunidades, negados aos judeus para impedir a sua assimilação. (ARENDR, 2015, p. 41)

De acordo com as colocações de Arendt, pode-se perceber que a falta de vínculo com o “seu lugar”, em outras palavras, o Estado-nação, condicionou os judeus a sobreviverem enquanto grupo que, ao mesmo tempo em que possuía privilégios localizados em alguns aspectos, principalmente os econômicos, ainda permanecia sendo uma comunidade socialmente não aceita, por suas características étnicas, culturais e religiosas distintas. Por não serem socialmente aceitos, o confronto com as identidades nacionais nos períodos de declínio do Estado Nação na Europa, no início do século XX, onde havia uma forte tendência a reafirmar as identidades hegemonicamente construídas, tornaram-se reféns, identitariamente falando, das determinações e conflitos dos Estados nacionais europeus. Sua instabilidade identitária se reforçava e os separava das demais presentes em disputa no Ocidente. Nesse sentido, é interessante observar que a conturbada experiência própria no campo do político, marcada ora por uma projeção consistente e uma estruturação sólida de diálogo entre estruturas sociais, econômicas e culturais, dentro do esquema de construção dos Estados nacionais, fez com que os judeus fizessem do seu horizonte de expectativa – o retorno à sua terra – um dos únicos elementos de unidade dentro das muitas divergências crescentes que vivenciavam, mas é importante ressaltar que o horizonte de expectativas também se tratou de um projeto em disputa, dentro da própria identidade judaica.

Arendt aponta que, após a I Guerra Mundial, os judeus sofreram uma abrupta mudança nos Estados nacionais em virtude dessa decadência do projeto nacional ocidental. Como grupo, sua importância decaía paralela à dos nacionalismos, pois a sua restrição a funções comerciais já não interessava mais tanto para a Europa em crise, tanto política como econômica. A crise no campo do político ascendente na Europa revelou ainda mais as discrepâncias entre os projetos identitários construídos no século XIX e, cada vez mais, os judeus compreendiam que não somente deveriam esperar pelo retorno a Eretz Israel, mas sua espera era, a cada momento

que passava, mais impreterível. Nesse aspecto, Arendt sugere que, em uma Europa desprovida de equilíbrio, o judeu tornou-se ainda mais desprezível por ser percebido como um elemento externo, agora inútil e sem habilidades políticas consistentes frente ao novo cenário que se desenhava.

Arendt explica que os laços familiares constituíram a estrutura mais sólida dos judeus na resistência à sua assimilação e desmantelamento de sua cultura própria nos momentos em que a ideia de vinda do messias pareceu distante e a convivência com a hostilidade cada vez mais próxima. Assim, os membros da comunidade passaram a ser vistos como uma grande família, unidos ou não por laços sanguíneos, mas que se tornaram tão fortes quanto. Esse foi, inclusive, um dos fatores de impulsão das teorias raciais recentes dos séculos XIX e XX. Segundo Arendt, elas não surgiram do antissemitismo ou motivadas por ele, mas as ideias que surgiram ao longo do século XIX, principalmente sob a influência de Charles Darwin, fizeram com que a partir de 1859, segundo Baumer (1990), as teorias acerca da evolução fossem dominantes em todo o pensamento europeu. O autor afirma que o romantismo destacava os aspectos mais particulares da natureza e da civilização humana, mas que a contribuição de Darwin, nos tempos do nacionalismo, acabou reforçando esses pressupostos que já haviam sido lançados.

As diferenciações formuladas pelo darwinismo – aqui apenas superficialmente apresentado – sugeriam que havia uma distinção entre homens e homem. Isso quer dizer que a humanidade era marcada por diferenças que foram atribuídas a determinantes biológicos, como cor, tamanho, crânio, comportamentos mentais e morais, relacionados a estruturas do mundo material. De acordo com Baumer, essas distinções foram utilizadas para definir a ideia de superioridade nas disputas nacionalistas e imperialistas da época, baseadas então na variação de raças. Por esses motivos, Arendt aponta que, quando o darwinismo ocupou os debates políticos e sociais do período, ele trouxe para dentro do seu escopo a questão do judaísmo. A partir de então, o antissemitismo ganhou um forte impulso, até ter como desfecho final traumático a Shoá, marcado por “doutrinas que definiam grupos humanos por laços de sangue e por características genéticas familiares” (ARENDR, 2015, p. 67).

## **2.2 O Sionismo e o Devir Judaico**

É nesse momento que o sionismo, como um movimento da época pode ser percebido de forma mais presente. Para muitos autores como Arendt (2015) e Conforti (2011), não se trata de uma resposta ao antissemitismo crescente, mas sim de uma forma de organização da

comunidade judaica para resolver uma série de lacunas políticas abertas na sua existência como grupo, desde a sua existência na condição de diáspora. Conforti (2011), concordando com Arendt, sugere que uma dessas lacunas que motivou crescimento significativo do sionismo foi o não reconhecimento de judeus e judias como indivíduos dotados de liberdades dentro da estrutura social. Esse grupo queria ver-se como cidadão, homem ou mulher, com direitos civis e políticos e, ainda assim, um judeu ou judia. De acordo com o autor, mesmo nos países “iluminados”, os judeus não alcançaram a justiça que aspiravam. Desta forma, ficou claro para os idealizadores do movimento sionista que, apropriando-se das narrativas de retorno à terra prometida, deveriam defender que o lugar do judeu era mesmo fora da Europa.

Para Arendt, os judeus demoraram a dar-se conta, coletivamente, de que o antissemitismo havia se tornado, de maneira gradual, uma negação da identidade judaica que estava presente em quase todas as esferas da sociedade, em todas as posições sociais e em quase todos os países da Europa. Nos tempos de nacionalismo, os judeus eram vistos como um grupo que representava o internacionalismo, marcado pelas características da diáspora, de religiões, língua e culturas divergentes das pretendidas. Eram vistos cada vez mais, portanto, como uma ameaça. Foi através do sionismo que os judeus e judias passaram a organizar suas reivindicações próprias, não apenas como uma ideologia nacionalista, mas também como um movimento para a percepção de um novo judeu. Esse judeu que o sionismo pretendeu projetar, em finais do século XIX, também passou por disputas internas, mas seu objetivo principal era possibilitar que a comunidade judaica pudesse pensar a si mesma como uma comunidade e não ligada apenas por laços familiares, elemento que uniu os judeus nos longos anos de diásporas, nos mais diferentes locais do globo.<sup>13</sup>

No que diz respeito a sua formação, portanto, dentro de um entendimento do que deveria ser o nacionalismo judaico, havia algumas correntes em disputa pelo projeto de identidade. Para Sholomo Sand (2011), o sionismo sofreu bastante influência do nacionalismo alemão, mas surgiu, assim como os outros movimentos nacionais do período, marcado por reivindicações muito mais políticas e menos religiosas. Essa afirmação decorre do fato de que, segundo Sand, a *intelligentsia* do sionismo, mesmo tendo sofrido influência do nacionalismo alemão, era

---

<sup>13</sup> Segundo Foucault (1993), em seu artigo *A Governamentalidade*, a passagem da idade média para os estados nacionais implicou em uma ruptura do modo de governar e ser governado. Questões relativas ao governo de si, o governo das almas, o governo dos outros, segundo Foucault, marcou o fim do feudalismo e a ascensão dos estados territoriais. A estrutura familiar do feudalismo deixa seus resquícios nos estados nacionais, nas suas estruturas administrativas. Essa estrutura que não deveria mais ser familiar, mas ainda é, configura-se, no âmbito público e administrativo, como um desafio: quem será governado por “aquela família”? O resultado disso é que algumas “outras famílias” como o caso da comunidade judaica, ficam do fora do esquema de governamentalidade e, em determinados momentos, sua presença gera desconforto, paranoias e exclusão social.

majoritariamente iídiche, composta por pensadores laicos vindos da Polônia, Ucrânia, Rússia, Lituânia e Romênia. A presença dos *Pogroms* nessas regiões se tornou bastante comum no final do século XIX e a presença de uma espécie de elite letrada judaica contribuiu para a formação protonacional ou nacional. Conforme aponta Sand, muitos intelectuais desta região se voltaram para o socialismo, mas uma minoria enxergou o sionismo, que permaneceu pouco significativo até a I Guerra Mundial.

Sand (2011) coloca que as mudanças no judaísmo começam a entrar em transformação em decorrência da laicização da Europa, com o advento da modernidade. Assim como Arendt (2015), Sand percebe que as mudanças, sobretudo no campo das ideias, incidiram diretamente nos grandes sistemas religiosos. Nesse sentido, aponta que os sionistas não foram os únicos a sentirem-se com dificuldades de assimilação no final do século XIX e início do século XX na Europa.

Nos períodos de calmaria, as elites rabínicas trocaram informações sobre a aplicação dos preceitos e sobre seus modos de vida religiosa, assim como diversos aspectos de suas cerimônias e ritos. Para além das diferenças profundas que existiam entre Marrakech e Kiev ou entre Saana e Londres, não apenas no âmbito das práticas laicas mas igualmente das normas religiosas, sempre existiu um núcleo comum ao conjunto dessas comunidades: a fidelidade rabínica à lei oral, o conceito de exílio e da redenção e o profundo vínculo religioso com a Cidade Santa, Jerusalém, de onde virá a salvação. As diferentes etapas da laicização levaram novamente ao questionamento do estatuto do aparato religioso e a desestabilização do domínio dos rabinos, que constituíam os intelectuais tradicionais desse mesmo aparato. (SAND, 2011, p. 450)

A partir da citação acima é possível compreender que o sionismo esteve permeado por, além de uma mudança conjuntural, uma característica diversificada, fruto dos diferentes lugares de diáspora judaica<sup>14</sup>. Portanto, quais elementos o sionismo, enquanto movimento de organização político nacional, precisou mobilizar para atenuar as marcas da heterogeneidade imposta pela diáspora e, além disso, manter o discurso com os pressupostos do judaísmo sólidos frente à profunda laicização europeia? As correntes iniciais do sionismo, representadas por Max Nordau e Theodor Herzl, ampararam-se nos pressupostos científicos desenvolvidos no período. A questão das raças, comentada anteriormente, foi parte da justificação sionista para argumentar que não importava onde os judeus estivessem ou passassem, sua origem sanguínea é constituída

---

<sup>14</sup> O presente trabalho está amparado no uso do termo diáspora e não exílio. A diferença é explicada por Topel (2015), em seu trabalho intitulado “Terra Prometida, exílio e diáspora: Apontamentos e reflexões sobre o caso judeu”. Segundo a autora, a diáspora supera a condição de exílio, que é passageira e implica uma condição de reclusão ou fechamento. Na diáspora os sujeitos se assimilam, forçosamente ou não, a cultura vigente naquele espaço, sendo para mais ou menos, agentes transformadores e, ao mesmo tempo, assimilados por ela, configurando uma característica híbrida na sua composição identitária.

por marcas biologicamente homogêneas, que foram mantidas mesmo nas condições mais hostis, do exílio à diáspora.

Vladimir Jabotinsky, conforme coloca Sand (2011), por sua vez, admitiu que, mesmo que os judeus estivessem na condição da miscigenação que lhes fora imposta há tanto tempo, era passível de se observar na diferenciação das raças uma estrutura central que era possível ser identificada com exames sanguíneos. Portanto, a partir da ideia dessa “fonte étnica” que os judeus possuem, chega-se à conclusão que a terra prometida precisa ser reocupada pelos seus habitantes naturais, para que essa estrutura seja cada vez menos perdida em função das dispersões e possíveis combinações sanguíneas “equivocadas”. As teorias raciais e de origem sanguínea não foram hegemônicas dentro do sionismo, sobretudo após a I Guerra Mundial e em todo o decorrer da primeira metade do século XX. No entanto, é necessário pontuar que, segundo Sand (2011), a presença dos intelectuais que construíram tais argumentações não foi pequena, ideologicamente falando, principalmente nas elites de época, e que a ideia só entrará mais profundamente em decadência após o final da II Guerra Mundial.

Conforti (2011) aponta que havia correntes mais significativas no debate sionista e que as diferentes perspectivas de se perceber a questão nacional e identitária no judaísmo se deram, fundamentalmente, pelas várias raízes dos intelectuais e pensadores do movimento. Segundo ele, o que se chamou de sionismo clássico, que corresponde ao período que se estende até a criação do estado de Israel, em 1948, refletiu bastante a tentativa de criação de UM judeu, mas, ao mesmo tempo, refletia essas correntes ideológicas com orientações distintas: uma delas percebia o sionismo como uma urgência de questão nacional, muito mais ligada a questões políticas e da formação do Estado; outra muito mais ligada a questões culturais/étnicas, que previa uma formação educacional deste novo sujeito judeu, para depois pensar em um ideal de estado nacional. Esse debate se torna bastante significativo do ponto de vista do entendimento da identidade judaica, pois tem como pano de fundo a influência que a diáspora possuiu na construção da comunidade. A identidade é composta por um núcleo, a Europa, que, ao mesmo tempo, não o é, pois mesmo que a Europa esteja dentro de um escopo de “tradição cultural judaica na condição da diáspora”, ela não é simétrica, como coloca Conforti (2011).

Uma terceira corrente que pertencia a críticos do Ocidente e da cultura do racionalismo era a conservadora. Fortemente influenciados por Nietzsche, eram bastante agudos em suas percepções acerca da ideia de diáspora, negando totalmente os valores construídos nos lugares em que cada judeu permaneceu na Europa, assinalando que esses deveriam ser esquecidos, que o ideal era a reconstrução de um passado heroico, não assimilado, do judeu. O princípio educativo e de juventude está bastante presente nesta corrente, mas no sentido de ruptura total

com o passado recente de diáspora e o reavivamento do passado mítico como narrativa identitária do UM judeu. Nega-se a construção da nação sob os moldes do nacionalismo moderno. Essa corrente acabou influenciando, segundo o autor, tanto os socialistas como a direita revisionista representada por Jabotinsky.

A vertente socialista do movimento sionista não era de um todo radical, mas reivindicava, de certa forma, a negação do judeu enquanto um “europeu”, devido às mazelas criadas por essa cultura. Kautsky, segundo Sand (2011), apontava que todas estas disputas, como as teorias raciais, eram decorrência do capitalismo e serviam como justificção para a exploração imperialista no final do século XIX e que continuaram a ser usadas como argumento no século XX, até o final da II Guerra. Essa concepção, mesmo sendo filha do iluminismo e do materialismo iluminista, também percebia a necessidade de não reforçar o período da diáspora e construir um novo sujeito com outras concepções, de um passado mais distante do que o da diáspora. Viam-na como “um afastamento da ordem natural”.

Nesse contexto, a tendência que mais sofreu com os choques do advento da modernidade, da secularização e da laicização foi a religiosa. O nacionalismo religioso talvez tenha sido o mais importante do ponto de vista dos elementos identitários que ele trouxe consigo, uma vez que reivindicava os elementos fundamentais do judaísmo. Conforti (2011) coloca que esta orientação quer a continuação de uma tradição religiosa, no entanto admite a necessidade de aliar-se a uma perspectiva secular, porque, para criar o “novo judeu”, era necessário mudar e adaptar-se aos novos tempos, porém sem perder a essência das leis e da tradição judaica, para que esta não chegasse ao seu fim. Outra parcela de discussões do sionismo religioso girou em torno da importância do messias na narrativa da condução do povo eleito a Sião: teria o homem o direito de forjar um estado que é, por essência, de ordem divina? Parte dos religiosos ortodoxos argumenta que o exílio e a resistência na diáspora são característicos do povo de Israel, que deveria aguardar, resiliente, os sofrimentos da ação judia, para enfim retornar a Israel. O que, apesar das divergências, era bastante evidente era a importância da manutenção dos valores religiosos judaicos como um elemento profusor dos diversos sionismos em discussão.

Nesse sentido, como apontou Sand (2011), nenhuma condição, conjuntura, ou sistema político poderia ser mais sólido do que o horizonte de expectativa criado na ideia da Terra Prometida, ainda que as percepções sobre como alcançar este objetivo fossem, muitas vezes, distintas umas das outras ou baseadas em interesses políticos, religiosos, étnicos ou culturais. Um exemplo bastante claro dessa condição pode ser observado através do filme “*God On Trial*” (o Julgamento de Deus), produzido por Mark Redhead em 2008. O filme de Andy Emmony

aborda um impasse do ponto de vista da narrativa de construção do “povo eleito”. O enredo, que se passa dentro de um galpão do campo de concentração de Aushwitz, gira em torno de um julgamento de Deus entre religiosos e intelectuais.

O cerne da discussão está na questão de sofrimento do povo eleito: por que estaria ocorrendo tamanha tragédia com o povo judeu, uma vez que ele foi escolhido por Deus para alcançar uma história gloriosa? Por que tamanhos sofrimentos acometeram a comunidade judaica? Por quantas vezes, ao longo da história do “povo judeu”, Deus já teria quebrado o pacto, desde o dilúvio, passando pelo cativo da Babilônia e terminando com a Shoá? Na narrativa fílmica, os intelectuais defendem que não há fundamento nesse argumento, mostrando as direções de um pensamento racional e longe das cegueiras mitológicas. Rabinos e líderes comunitários mostram a narrativa bíblica e os porquês desses horrores, que nada mais são do que uma provação para os judeus, que ainda assim encontrarão sua redenção, levando consigo a certeza de que, logo após esse grande sofrimento, ocorreria uma grande vitória do povo judeu.

A discussão trazida pelo filme é fundamental para que se possam compreender as vicissitudes da identidade judaica, na sua relação tempo-história. Essa dicotomia contraditória trazida à tona através do cinema mostra as marcas da ambivalência entre a modernidade – diáspora, a ciência e a razão – e tradição – Eretz Israel, os valores do judaísmo e as origens judaicas – e que acarretou grande impacto nas correntes do sionismo do século XIX e do XX. A vida da comunidade judaica, de um judeu ou uma judia, estava construída, até 1945, na expectativa do fim da espera, sob o grande momento em que a chegada à terra prometida se tornaria real. Isso significa dizer que o motivo pelo qual a identidade se fortaleceu, principalmente na diáspora e acima de todas as problemáticas discutidas até aqui, foi porque uma de suas principais características foi a condição de *devir*.

A relação com o tempo baseada no *devir* “sobrepunhou o ser, como categoria mais importante no pensamento europeu, entre as épocas de Francis Bacon e Henri Bérson (e até o presente)”, o que levou, no que diz respeito à história, à perspectiva de mudança do imutável para o mutável, mas o devir, segundo Baumer (1990, p. 39), “é uma concepção explosiva, que fragmenta os universos”. Nesse sentido, é possível indagar-se sobre como as mudanças, os choques e as contradições da modernidade estão em compasso e descompasso com o devir judaico com os vários projetos construídos pela intelectualidade judaica, através do sionismo ou de organizações identitárias menores. Isso porque as mudanças que marcaram a transição do ser para o devir, como aponta Baumer, fizeram com que visões de mundo ligadas a grandes constructos, como os religiosos, por exemplo, entrassem em decadência, dando lugar a outra perspectiva hegemônica representada pela razão e mudança, pelo movimento. No entanto,

mesmo sofrendo a influência das diversas alterações apresentadas pela modernidade, a comunidade judaica permaneceu atrelada a uma ideia divina mais tradicional.

Essas ambivalências tornaram-se ainda mais abruptas pelo fato desta identidade ser marcada pela diáspora, o que conduz o debate para se pensar em como o campo de experiência de cada comunidade em sua região de diáspora pode ter alterado a perspectiva do horizonte de expectativa. Em outras palavras, cada comunidade, a partir da sua vivência em diferentes contextos, percebeu para si uma forma distinta de se chegar à Terra prometida, o que levou aos vários projetos de sionismo presentes ao longo da história moderna e contemporânea do judaísmo. Shlomo Sand (2011) é um dos autores mais críticos à ideia de que existe singularidade na composição da identidade judaica e argumenta que o passado mítico judaico está construído sob aquilo que Connor (1994, p. 101) diz ser a essência da nação: “*és una cuestión de autopercepción o de autoconciencia*”. Muito embora a narrativa mitológica judaica seja convicta em construir a memória<sup>15</sup> baseada em uma única origem, Sand acredita que a comunidade judaica não possui um mesmo *ethos*, pois na sua condição de diáspora não foi possível manter uma base identitária étnica única.

Lourenço Neto (2008) sinaliza a importância de perceber na discussão presente que a identidade judaica demanda uma análise mais detalhada, pois a ideia de núcleo identitário, após as assimilações nos diversos países, possibilitou a coexistência de características tradicionais da estrutura identitária judaica, mas também fortes componentes das culturais locais, o que torna o reconhecimento de que existem muitos sionismos em diálogo na história judaica um fator incontestável, pois o elemento da diáspora, a geografia, as implicações de inclinação mais políticas, mais sociais ou étnicas presentes nas vivências dos judeus nos diferentes países da Europa, interferiram diretamente na sua concepção do que é ser judeu. Conforme discute Conforti (2011), mesmo nas correntes que eram diferentes ideologicamente, a diáspora aparece poucas vezes como um elemento degradante da cultura judaica. Ela simboliza muito mais um elemento motivador desse nacionalismo que pretende criar um novo judeu, justamente para atenuar as diferenças estabelecidas na dispersão – diferenças essas que não “corromperam” os judeus, ao longo do tempo.

A discussão sobre a permanência das estruturas identitárias da comunidade judaica em condição de diáspora é bastante interessante, pois, como afirma Goffman (1982), em alguns

---

<sup>15</sup> A ideia de memória que se pensa nesse sentido, é a memória histórica de Paul Ricoeur (2007): as formulações acerca da memória histórica, em que o autor coloca as diferenças com a memória que é construída, utilizada nos diferentes tempos e jogando com as lembranças e esquecimentos, não sendo necessariamente, como coloca Levy (2002), a memória social judaica a vivida, mas sim, a comunicada e mobilizada a partir de uma experiência muito remota ou nem tanto no tempo.

grupos não há um mecanismo de surpresa, culpabilidade ou desconstrução daquela imagem construída através das relações de alteridade com outros. Há uma condição de fechamento em suas próprias crenças e identidades, que são celebradas entre os membros do próprio grupo, que compartilham aquele estigma – que para eles é normal. Sua aceitação em relação ao estigma é diferente dos grupos marcados por relações físicas ou das visuais. Possuem uma aceitação própria em relação a sua identidade, mas ao contrário de um estigmatizado que não possui aceitação com a sua condição, ele não quer mudar a percepção de toda a sociedade em relação a ele, quer apenas ter a sua realidade. Essa característica é peculiar ao terceiro grupo nomeado pelo autor, caracterizado como “estigmas tribais, de raça, religiosos e de nação”, que criam esquemas de vida dentro da estrutura social. É a partir desses parâmetros de normalidade *versus* anormalidade que as distinções se reforçam e as relações se estabelecem. Nesse jogo de distinções, o autor afirma que a violência pode ser gerada como um fator de reação, e a angústia provocada pelo estigma pode acarretar também mecanismos de retraimento ou agressividade. Essa característica explica bastante a ideia que Arendt (2015) sugere sobre uma tendência a um fechamento dos judeus dentro do seu próprio sistema identitário.

Mesmo que a comunidade judaica tenha criado um eixo bastante sólido e específico de elementos de mobilização, parece clara a percepção e que esta identidade não esteve livre dos componentes de negociação nas regiões em que se estabeleceu. Pensar a identidade judaica como um sistema ou uma estrutura rígida, conforme os argumentos supracitados seria uma ingenuidade. Conforti (2011) aponta que, nos anos mais próximos da criação do Estado de Israel, a ideia de múltiplas identidades aparece como uma reivindicação do passado mítico que reforçava ainda mais a mobilização de retorno à terra prometida. Ben-Gurion, segundo Sand (2011), afirma que o vínculo com a Eretz Israel nunca foi perdido, além de sempre terem existido judeus na região em que Israel foi construída, não havendo, portanto, necessidade de se preocupar com as identidades múltiplas que se geraram a partir da diáspora.

Em outras palavras, a condição de diáspora, a autopercepção da comunidade judaica como uma grande família que se uniu durante séculos nas condições mais hostis e, mesmo assim, permaneceu ativa frente a todas as dificuldades, estimulou a valorização de diversos pilares daquela identidade, até seu objetivo mais significativo, que era o retorno a Israel. Foi através da própria diáspora que a comunidade judaica se modificou, reforçou e se consolidou, concebendo as diferenças identitárias das regiões em que estes judeus e judias passaram elementos secundários frente a determinados valores e construções do judaísmo.

Por esse aspecto de múltiplas influências identitárias, Conforti (2011) ressalta que o sionismo não pode ser explicado como um fenômeno desencadeado por motivos específicos.

Por diversos momentos, ele se construiu principalmente sob a égide dos movimentos nacionalistas do final do século XIX, mas também, ao sofrer influência de diferentes grupos dirigentes, tornou-se um movimento mais voltado para a questão cultural ou até mesmo religiosa – corrente de grande influência para a dinâmica sionista, uma vez que a religião carrega consigo a profusão de quase todos os elementos da tradição judaica. Analisá-lo de forma unilateral é reduzir a sua riqueza, a partir de uma tendência que não é uníssona. Uma das problemáticas do tema reside, por exemplo, na grande diferença entre a historiografia e a ideologia sionista e, mesmo que uma possa incidir sobre a outra, é necessário analisar como os diversos fluxos dentro do próprio sionismo e suas diferentes abordagens.

A concepção de que “ser judeu” é sê-lo em qualquer lugar do mundo talvez tenha sido, de forma ampla, a estrutura mais sólida que constituiu, mobilizou e organizou a identidade judaica. E dentro desta estrutura estão em debate, principalmente, as questões que foram abordadas como fio condutor desta seção, relativas ao sionismo, nacionalismo, antissemitismo, pois se tratam dos grandes pontos que envolveram esta comunidade na sua trajetória, mas que são compostas por uma gama de detalhes que as tornam bastante complexas e difíceis de serem analisadas isoladamente ou apenas de forma essencialista. De qualquer forma, o que perpassou todas as discussões, de forma mais ou menos constante, foi a questão existencial, tanto individualmente ou como coletividade do judaísmo, sob a expectativa de um futuro que lhes era guardado pela história e pelo tempo.

Os inevitáveis percalços apresentados pela diáspora foram interpelados por uma perspectiva muito maior do que as distinções expressadas por diferentes locais de origem. Foram, ao que parece, ordenadas de diversas maneiras em todo o mundo para cooperarem com o projeto de retorno a Israel, selecionando elementos e aplicando mecanismos de memória e esquecimentos pertinentes a cada contexto. Esse foi, segundo Falbel (1986), um dos pontos mais discutidos, no Brasil, por exemplo, entre a intelectualidade judaica.

No país, nos anos iniciais do século XX, o sionismo ainda era bastante incipiente e a tendência à organização comunitária judaica estava muito mais voltada para a prestação de auxílio aos imigrantes e fugidos da fome na Europa do que propriamente para discussões nacionalistas. No decorrer da I Guerra Mundial, os pensadores judaicos brasileiros despertaram para a urgência da questão nacional e, nesse momento, as divergências de projetos passam a se acentuar em solo brasileiro. O resultado foi similar ao de outras localidades, tendo como hegemônico o projeto político do sionismo, mas, certamente, este não é o único olhar possível para a questão da identidade judaica no Brasil.

### 3 O ENCONTRO COM O BRASIL

E por esta ponte devem trafegar amistosamente todas as ideias e coisas. E com sinceridade, sentindo verdadeiro agradecimento que sugerimos fossem estabelecidos esses elos, pois os judeus têm motivos para querer bem o Brasil e querer mesmo muito bem esta terra habitada por gente que lutou pelo direito de colonização deste solo e pela sua independência nacional, do mesmo modo com o *Ishuv* e com ele todos os sionistas o almejam, para a Terra Prometida. Os próprios sionistas que um dia pretendem deixar o Brasil para ir a Eretz Israel, daqui sairão com amor, mui diversamente do que sucedia nos países europeus e terão o nobre ideal de estreitar e manter vivos os laços com o Brasil.<sup>16</sup>

A investigação sobre a presença dos judeus no Brasil e de como a sua identidade se construiu nessa estrutura social demanda um grande aprofundamento acerca do tema. Isso porque, como já exposto na seção anterior, o tema da identidade se apresenta como um desafio teórico que exige desprendimento de abordagens tradicionais e essencialistas. Entretanto, o caso da comunidade judaica no Brasil exige o olhar sobre um aspecto específico que se torna determinante na composição de algumas identidades: a diáspora. Por apresentar a possibilidade de uma identidade ainda mais plural e multifacetada, a diáspora revela um conjunto de outros componentes a serem refletidos, que se somam ao núcleo identitário destes grupos, no caso aqui trabalhado, dos judeus e judias.

É preciso, portanto, a partir do momento em que se reconhece a relevância da condição diaspórica, analisar de que maneira a comunidade judaica se relacionou com as identidades construídas no Brasil e em que medida as estruturas identitárias anteriores foram mantidas ou não. Nesse sentido, a discussão se faz necessária a partir de três pilares que não podem ser negligenciados: o judaísmo – como uma identidade constituída, mas admitindo suas assimetrias vindas dos países europeus – as identidades presentes no Brasil – que serão, ora mais, ora menos, confrontadas por essas identidades judaicas vindas da Europa – e, por fim, a compreensão do processo diaspórico – como um elemento multifacetado, que altera e reorganiza as identidades a partir de um novo contexto, mas que as mantêm ligadas a um conjunto de elementos identitários anteriores. Dessa forma, é possível inquirir sobre a identidade judaica brasileira, dialogando com a herança das estruturas anteriores e com as novas encontradas no Brasil.

Para dar início a esta reflexão, é necessário discutir sobre o contexto brasileiro e suas convergências e divergências com a identidade judaica – já discutida no capítulo anterior. Bila Sorj (2008) aponta que o Brasil possuía um aspecto interessante no seu entendimento acerca de

---

<sup>16</sup> Revista Aonde Vamos, Rio de Janeiro, ano VI, n. 172, ago. 1946.

identidades vindas para o Brasil. Segundo a autora, a cultura brasileira não tinha como proposta a discriminação de imigrantes que viessem para o Brasil a partir dos países europeus. Esta concepção pode ser debatida principalmente por dois fatores: o primeiro deles diz respeito às expectativas do Brasil com relação à receptividade de determinados fenótipos em seu território; e o segundo aponta para a busca por uma modernidade desejada através da construção do projeto de nação brasileira que incluía, obviamente, os seus cidadãos.

Com relação ao primeiro fator, os fenótipos que possuíam uma visão positiva em solo brasileiro, Sorj (2008) coloca que a teoria de Skidmore, de 1974, alegava que parte destas explicações vem da teoria de branqueamento do Brasil, que foram vigentes principalmente na década de 1920 e 1930 do século XX. Devido à herança da presença africana no Brasil, os idealizadores da construção da nação brasileira viam como traço ultrajante para a formação nacional a existência destes fenótipos negros. Era incentivado, portanto, a miscigenação como um fator positivado de branqueamento ou de limpeza do Brasil. Contava-se, neste caso, com a presença massiva de imigrantes<sup>17</sup> vindos da Europa, que auxiliariam neste processo. Sobre esta problemática, Velloso (1993, p. 90) aponta que:

O clima do primeiro pós-guerra determina alterações fundamentais na forma de se pensar o Brasil. Modificado o quadro internacional, altera-se conseqüentemente a configuração da parte Brasil. A crise de valores que sacode o cenário europeu tem seus reflexos imediatos aqui. Recorrendo às metáforas organicistas, nossos intelectuais exprimem a ideia da velha e da nova civilização: o Brasil é o organismo sadio e jovem, enquanto a Europa é a nação decadente que deve fatalmente ceder lugar à América triunfante. Alguns intelectuais interpretam o contexto como uma confirmação da análise de Spengler que previa o fim da cultura europeia e a aurora do novo mundo. [...] Esta é a palavra de ordem da época: criar a nação. Daí o tom de urgência assumido pelo debate intelectual então instaurado com vistas à descoberta de um veredicto seguro, capaz de encaminhar o processo da organização nacional. O problema da identidade nacional assume lugar de relevo. Encontrar um tipo étnico específico capaz de representar a nacionalidade torna-se o grande desafio enfrentado pela elite intelectual.

Esse é um fator importante a ser considerado, uma vez que, tratando-se os judeus de serem imigrantes brancos, contribuiriam para este projeto no período de formação do “Brasil moderno”. A autora ainda aponta que existem duas visões da formação sociocultural do Brasil: uma que percebe a miscigenação como um fator de “abrandamento” de conflitos, de sincretismo

---

<sup>17</sup> Segundo Bóris Fausto (2002) a imigração em massa foi uma das principais características que alterou as dinâmicas socioeconômicas do Brasil, nas últimas décadas do XIX e no início do século XX. Aponta que os 3,8 milhões de estrangeiros que entraram o Brasil entre 1887 e 1930, vieram em sua maioria buscando novas oportunidades de trabalho e fugindo das crises na Europa e Ásia. O fluxo da Imigração judaica, no entanto, não se concentra nas atividades rurais, mas sim nas cidades. Assim como os Sírio-libaneses, a cultura judaica caracterizou-se pela busca dos espaços urbanos, em sua maioria, visando a aproximação das atividades que os mesmos já exerciam e seus locais de origem.

e contribuição cultural (branca) do mesmo; e outra que percebe que essa miscigenação possuía um caráter que enfatizava as diferenças e a posição inferior do negro na estrutura social, devido ao seu fenótipo.

O outro ponto, que destaca a importância da concepção do que era a modernidade no Brasil, aponta para o peso que a inovação e a busca pela modernização tinham neste processo. Sobre este aspecto, Sorj (2008, p. 3) coloca que “a cultura, a identidade e o mito de origem brasileiro favorecem a mudança, o novo e a transformação que permitirá realizar as suas potencialidades como país do futuro”. Essas características facilitavam, portanto, a receptividade dos imigrantes que possuíam determinados atributos vistos como profícuos para a modernidade brasileira. Ao contrário dos mitos nacionais “tradicionais”, que enxergam nos elementos do passado fatores para sustentar a modernização, no Brasil o passado é visto como algo negativo e a esperança está no novo, na renovação. Desta forma, o negro e o português são elementos a serem neutralizados e o passado colonial da mesma forma. O que se espera para a nova etapa na nação brasileira é um futuro que possa salvar o país. Em outras sociedades, os mitos fundadores estão associados a inimigos externos. O passado é retomado para dar as bases desse novo que surgirá e determinará o que ou quem é benéfico para o novo modelo de sociedade que se espera, mas no Brasil o inimigo é interno e o novo é bem-vindo.

Nesse sentido, unem-se aqui as duas perspectivas: além de ser necessário pensar em alguns fenótipos ideais a serem aceitos, o Brasil precisava que estes atendessem a sua demanda da criação de uma nação moderna, industrializada e urbana. Velloso (1993) aponta que o símbolo da modernidade para os intelectuais brasileiros passou a ser o urbano, industrial, racional e ligado ao capitalismo. Em outras palavras, transformar a imagem da natureza brasileira em uma perspectiva lucrativa e moderna. Aquilo que Sorj (2008) salienta como importante é justamente perceber estas diferenças entre cada país em que a comunidade judaica se estabeleceu.

Jeffrey Lesser (1995) aborda que a ascensão de Getúlio Vargas e a criação do Estado Novo modificaram levemente a lógica do branqueamento, presente até a década de 1920 no Brasil como hegemônica. Isso acabou gerando uma contradição em relação à presença do judeu no Brasil: ele passa a ser desejado por ser branco e contribuir para a economia brasileira – ainda que houvesse o temor do “domínio judaico” – e desejado por ser um trabalhador que ainda poderia ser útil ao setor agrário como mão de obra barata –, embora os judeus fossem muito mais voltados a atividades urbanas do que rurais. Podiam ainda, por outro lado, serem indesejados pelo tipo considerado não europeu, promovendo a ocupação de cargos e setores na economia e política brasileiras por um “não europeu”, ou algum tipo de mistura passada, que o

tornaria tão miscigenado quanto o brasileiro. A ideia de que o judeu era um imigrante não desejado por não ter utilidade nos setores rurais e por atrapalhar os setores urbanos foi consensual entre os nativistas urbanos e rurais, mas, segundo o autor, essas contradições que criaram uma imagem negativa dos judeus na sociedade brasileira foram pouco difundidas.

Para o autor, ainda que grande parte das imagens construídas pelos políticos e intelectuais brasileiros estivessem vinculadas a uma negativização dos judeus, esta é arrebatada por uma nova perspectiva em relação à presença e receptividade destes. Isso se dá em decorrência, num primeiro momento, da questão diplomática que envolvia e estava vinculada à figura de Oswaldo Aranha. O governo de Vargas ficou conhecido pelos Estados Unidos como simpatizante muito próximo do fascismo italiano nos anos 1940. O que poderia ter gerando um constrangimento para o embaixador Aranha nas suas relações exteriores no momento da II Guerra Mundial e da ascensão do nazismo ao poder, não fosse uma mudança de interesses diplomáticos e econômicos do Brasil e uma aproximação significativa dos Estados Unidos. Da mesma forma, devido à grande migração de judeus para os Estados Unidos, o país exerceu algumas formas de pressão para as políticas migratórias brasileiras em relação a esse grupo, exercendo também uma exigência nesse aspecto.

É nesse sentido que Lesser (1995) aponta um possível processo de abrandamento em relação à figura do judeu, que será repensada. Segundo o autor:

A tensão entre imagens antissemitas tradicionais e os novos julgamentos positivos acerca dos judeus levou alguns formuladores políticos a se colocarem simultaneamente a favor e contra a imigração judaica. A qualquer momento, a pressão política imediata, quer nacional ou internacional, afetava a implementação da política imigratória. (LESSER, 1995, p. 223)

Esse debate contraditório em aceitar ou não o antissemitismo como uma política institucionalizada e difundida faz parte de um dos aspectos mais importantes do Brasil do período: sua imagem de si mesmo e sua construção imagética para os outros. A compreensão do que é ser brasileiro e do que o país precisa para constituir-se como nação moderna acabou favorecendo a receptividade da comunidade judaica. Isso teve como desfecho um processo que atenuou a presença de movimentos como o antissemitismo<sup>18</sup> de maneira socialmente difundida.

---

<sup>18</sup> Em decorrência dos fatos que marcaram a primeira metade do século XX, Sorj coloca que a produção historiográfica do século é bastante inclinada a ver o antissemitismo como um fator presente nas sociedades, mas na verdade, segundo a autora, no Brasil ele é pouco estruturado. No entanto, é importante destacar que no período do Estado Novo, aos mandos de Getúlio Vargas, o antissemitismo possuiu uma aderência considerável em camadas do governo. Portanto, ainda que não tenha se tornado um problema nas camadas sociais, a ideia antissemita circulou no Brasil de maneira institucionalizada durante este período, correspondente ao período de autoritarismo getulista.

O estudo de Hoffman (2001) apontou que o desenvolvimento de certo antimodernismo na Alemanha parece ter sido um dos grandes impulsos do antissemitismo, através da criação de um estereótipo judaico, ligado aos elementos da modernidade. Para o autor, na Alemanha, a modernidade, o antimodernismo e o antissemitismo foram ligados através de três imagens, basicamente: do judeu como o capitalista, como sujeito urbano e como um intelectual. Cada uma dessas “funções” foi estereotipada como uma afronta à identidade germânica, que via como um perigo à sua seguridade os novos tempos.

O antimodernismo estava baseado na ideia do novo. O urbano, o capitalismo e a revolução científica abalaram os privilégios de uma determinada parte da estrutura que sofreu uma resistência bastante grande. Essa resistência necessitava ser canalizada em uma ameaça concreta, de forma que não soasse como um ressentimento decorrente da perda de privilégios. Essa estereotipação ocorreu com o passar do tempo de modo que o judeu se materializou, por suas visões de mundo diferentes, como o tipo urbano, capitalista, dotado de elementos raciais que o diferenciavam do alemão genuíno. “As cidades representavam o parasitismo judeu” (HOFFMANN, 2001, p. 106), o que os fazia completamente diferentes dos alemães, que compartilhavam de um espírito de solidariedade, amizade e idealismo, ligado a uma perspectiva rural.

Se no caso alemão há uma associação direta e negativa dos elementos da identidade judaica com a modernidade, criando, por sua vez, uma ligação entre antimodernismo e antissemitismo, no brasileiro o desfecho dessa relação parece ter adquirido outras características. No Brasil da década de 1920 já se inicia um processo de reordenamento de projeto nacional que, segundo Liebel (2017), com o advento do Estado Novo, caracteriza-se por uma busca pela recriação do país a partir de uma nova identidade.

O processo dessa construção identitária e de organização estatal para que o país do futuro encontrasse o país do (eterno) presente era pautado por uma constante contraposição ao passado recente do país. Ainda que a ditadura varguista tivesse óbvias influências dos Estados fascistas europeus e estivesse, de múltiplas formas, abrindo o país para o mundo, era no espelho interno, nas ‘imagens de Brasis’, que a maior parte dessa nova identidade era forjada.<sup>19</sup>

Nesse sentido, o modernismo não era caracterizado como prejudicial, pois grande parte do que se entendia como sendo do governo estadonovista era “novo”. O antimodernismo brasileiro neste período esteve bastante associado ao liberalismo europeu, que promoveu a ideia

---

<sup>19</sup> LIEBEL, Vinícius. *Nation building* à brasileira – a experiência histórica do Estado Novo. In: CORDEIRO, Janaína; CARVALHO, Keila. **O país do futuro**: modernidade, modernização e imaginário coletivo no Brasil republicano. Curitiba: Prismas, 2017 (no prelo).

entre a intelectualidade brasileira, segundo Velloso (1993), de que as antigas civilizações da Europa estariam em decadência. Por esses motivos, as inovações dos aspectos políticos e institucionais do governo, a indústria, a cultura, as leis implementadas, tudo remetia ao novo. Em razão dessa lógica, a visão do judeu atribuída ao antimodernismo como apontado por Hoffmann (2001) na Alemanha, não foi construída no Brasil. Os elementos carregados pela identidade judaica eram vistos com otimismo e não podiam, em sua característica de inovação comercial e industrial, além de financeira, ser deixados de lado.

Lesser (1995) aborda que o Brasil passou a ser procurado pelos imigrantes justamente por esse sentido de inovação. Coloca que as restrições mais severas nos Estados Unidos e no Canadá em relação à entrada de judeus em seu território influenciou os fluxos migratórios do século XX, mas que a possibilidade de procurar um país em que se sentissem mais confortáveis – uma vez que a sua intenção não era enriquecer e voltar pra casa – foi um dos fatores de grande impulso para a entrada e assimilação da comunidade judaica no Brasil. Por estes motivos, o autor aponta que o crescimento da imigração judaica para o Brasil no período do pós-Primeira Guerra modificou-se. Os judeus passaram a procurar um lugar para estarem em condição permanente de tranquilidade, não apenas em função de grandes ondas de antissemitismo ou de contextos econômicos hostis. Procuravam agora um local para se estabelecerem naquele momento, mas também futuramente.

Por estes motivos, para Sorj (2008), a modernidade e a condição de comunidade diaspórica fizeram com que o judeu, de certa forma, neutralizasse os seus laços com a comunidade judaica, vivendo suas formas identitárias dentro da nacionalidade na qual estava inserido. De acordo com o autor, os judeus encontraram no Brasil um país que não tinha elementos “tradicionais” de perseguição e nem um antissemitismo estrutural, e eles se encaixaram rapidamente nas classes médias, que, da mesma forma, não tinham seu pensamento arraigado no passado retrógrado, mas sim nessa expectativa de futuro e inovação. É possível, portanto, identificar que na Europa o advento da modernidade esteve lado a lado com o crescimento do antissemitismo. Isso ocorria devido a um processo de crescimento dos elementos de distinção, como apontam Arendt (2010) e Hoffmann (2001), que foram reforçados entre judeus e gentios.

No entanto, na estrutura social brasileira, a modernidade funcionou como um elemento de barganha entre as práticas e vivências que os judeus já possuíam nos seus países de origem e uma vida em comunidade um pouco limitada. Sorj (2008) acrescenta que a assimilação, mesmo que tranquila, acabou por deixar de lado muitas das tradições do judaísmo que eram

práticas cotidianas da comunidade em outras regiões – o que inclusive acentuava as perseguições antissemitas.

Esse processo teve como desfecho a diminuição das fronteiras de diferenciações, mas também abrandou elementos e características próprias da comunidade. Sobre esse aspecto, é muito interessante que o autor o aborde não como um desenvolvimento natural, mas sim como uma autorreflexão dos próprios judeus e judias acerca dos elementos que em outros países acabaram sendo responsáveis pelas assimetrias e distinções entre judeus e gentios. Esses elementos foram, por consequência, aqueles que mais geraram as perseguições antissemitas e, por esse motivo, deveriam ser atenuados nas regiões de diáspora. Sorj (2008) aponta que este processo não foi natural, mas também não foi coercitivo ou violento. Foi uma estratégia, uma negociação possível para que a comunidade vivesse da melhor forma possível em sua condição de diáspora. Segundo o autor, o judaísmo tem como característica assimilações e readequações. Sempre viveu em decorrência das dispersões, segundo ele, como cultura que se desenvolveu do contato e das distinções com os gentios. Portanto, a possibilidade de cidadania e aceitação para esta comunidade esteve associada a um enquadramento na proposta nacional brasileira.

Esse conjunto de aspectos marcou aquilo que Mônica Grin define como “judaísmo moderno”. Segundo Grin (2008), o termo moderno pode ser atribuído em decorrência de alguns aspectos que confrontaram os núcleos básicos do judaísmo. Respondendo a movimentos universais políticos e ideológicos da modernidade – o liberalismo, o capitalismo e o socialismo – e pelas definições múltiplas de identidade impostas pelo continente europeu na condição diaspórica, o resultado foi uma diminuição da tendência do judaísmo rabínico. Além disso, algumas contradições fundamentais se revelaram nesse ínterim, como as relações entre tradição/modernidade, público/privado. No entanto, o fundamental ao observar essas ambivalências é perceber que algumas delas vêm se gestando de longa data, mas com a chegada da comunidade a outras localidades no século XX, elas passam a aumentar em número de debates e reformulações, a partir de uma perspectiva que Lesser (1995) chamou de negociações<sup>20</sup>.

Para Grin (2008), as negociações presentes na identidade judaica não se fizeram sempre de forma harmônica. As diferentes visões de mundo, trazidas de cada região de diáspora europeia, constituem no Brasil uma profusão de elementos que irão dar origem a judaísmos e

---

<sup>20</sup> O termo Negociações, utilizado por Lesser, pode ser também refletido. O mesmo pode supor uma relação de igualdade entre quem vem com sua bagagem estrangeira – os judeus - e quem estabelece as novas regras do “jogo identitário” – os brasileiros. No entanto, não parece haver uma paridade nessa relação, pois o processo de assimilação é marcado, como coloca o próprio autor, por diversas assimetrias e distinções para que os judeus sejam aceitos.

identidades judaicas. Estas continuavam alinhadas com os grandes temas em seus debates, é bem verdade, e por fim não constituíram um cenário caótico ou de conflito aberto entre as diferentes ideias circulantes. É curioso observar que, segundo a autora, os conflitos presentes geraram uma união renovada no Brasil que levou grande parte da comunidade a ter resiliência em momentos que seriam, aparentemente, mais ameaçadores, como o caso do Estado Novo. Por mais que ele não tenha criado um ambiente fértil para o antissemitismo, circulava nas camadas institucionais e de intelectuais, como já comentado. Esse espectro antissemita serviu como elemento de agregação das disputas ideológicas da comunidade judaica no Brasil das décadas de 1930, 1940 e 1950 no Brasil.

A respeito das diferentes identidades que circulavam no Brasil do início do século XX, Falbel (1986) aponta que o principal tema debatido pela intelectualidade judaica, formadora e pensadora desta identidade, foi o sionismo. Em seu estudo “*Early Zionism in Brazil: The founding years*”, o autor aponta que uma das preocupações desta intelectualidade que chegou ao Brasil era estabelecer uma ligação entre o que se tinha na mão ao se inserir na estrutura social brasileira – a mídia, por exemplo – com a base das formulações acerca do sionismo que vinham da Europa. O estudo do autor se concentra nas décadas de 1913 e 1922 porque, até o período anterior, as preocupações dos judeus no Brasil estavam restritas ao auxílio e recepção de imigrantes e na criação de uma rede de fundos para esses imigrantes. No entanto, o fim da I Guerra mostra uma nova realidade mundial, que ocasiona uma grande onda de imigrantes dos diversos países europeus para o Brasil, sobretudo do Leste europeu. Nesse momento, a necessidade de se discutir que identidade judaica se desejava no Brasil passou a ser prioridade na agenda da intelectualidade judaica brasileira.

Os aspectos acerca do sionismo suscitados por Falbel (1986) são interessantes na medida que revelam algumas características das negociações presentes no processo de assimilação no Brasil. O autor afirma que um dos líderes de inspiração sionista alertou para que fossem deixados fora dos periódicos que tratavam de assuntos judaicos questões que ele chamou de “apologéticas”, como a religião, narrativas mitológicas de um passado remoto. O importante para o momento era evidenciar o quanto ainda nos dias atuais o judeu sofria com as perseguições antissemitas na Europa. Isso mostra o caráter de integração entre o sionismo e o Brasil, que se perpetuava no início do século XX mais profundamente, e também a importância da imprensa nesse processo, em um momento em que as causas israelitas estavam presentes e até férteis no País.

Mas o que se torna presente nesse sentido é o fato de como a comunidade judaica esteve atenta para determinados espaços em que alguns pontos da sua identidade poderiam ser

evidentes ou não. Isso porque o espaço público tem por característica, segundo Arendt (2003), ser o lugar onde as coisas podem ser vistas. Na sua definição sobre privado e público, não acredita que o que ocorre no privado deva ser desconsiderado, mas salienta que a presença do outro cria uma possibilidade de diálogo e compartilhamento de experiências, transportando realidades que estavam restritas ao privado para o público e transformando-as em algo com que outros precisam se defrontar. Para a autora, portanto, o espaço público é constituído como político, de ação, convivência, liberdade e pluralidade.

No entanto, a ideia política do espaço público da autora não pode ser percebida especificamente quando se trata de um grupo minoritário estigmatizado. Nesse sentido, o público era bem trabalhado com as questões que carregavam relativa neutralidade, como o sofrimento de guerras e perseguições direcionadas a um povo. Criava-se, assim, uma possibilidade de solidariedade e empatia muito maior. Mas assuntos mais pontuais, como dissidências religiosas e suas disputas ou mesmo os planos de um sionismo mais ou menos elaborados, poderiam criar um ambiente de discussão hostil e, inclusive, contribuir para demarcar ainda mais as assimetrias presentes na relação entre judeus e gentios. Portanto, no espaço público era preciso escolher muito bem o que abordar; já no privado, as discussões tinham um outro caráter, como o próprio conflito de orientação do projeto de sionismo que se revelou no episódio da ajuda à Palestina, mostrando as vicissitudes que a comunidade judaica enfrentava com seus problemas internos, em diálogo com o mundo externo. Mesmo assim, a condição de diáspora impunha uma constante mediação de medos e estigmas, seja no espaço público ou privado.

### **3.1 Projetos identitários em debate na nova diáspora: quem é a comunidade judaica no Brasil?**

Este debate acerca dos diferentes pontos de vista circulantes entre os judeus no Brasil aparece na produção de Lourenço Neto (2009). Para o autor, é de suma importância salientar que subdivisões identitárias já presentes na Europa trouxeram marcas bastante significativas para como os judeus tecerem suas redes de afinidades e projetos no Brasil. Ele aponta que, além das especificidades regionais, um dos pontos de tensão – ou não – da comunidade judaica no Brasil foi sua herança de posicionamento político. Em seu estudo “Imigrantes Judeus no Brasil, marcos políticos de identidade”, o historiador coloca que uma das grandes fronteiras que compõem a identidade judaica mundial foram as tradições políticas e que, por isso, a bagagem

que traziam ao Brasil influenciaria diretamente na construção identitária que estabeleceriam no novo país.

Para o autor, o próprio sionismo, nascido na Hungria, esteve ligado à esquerda, assim como grande parte da comunidade judaica *askhenazi*, vinda do Leste Europeu. Outras regiões que abrigaram este grupo, como as do Oriente e África, por exemplo, não compartilham dessa mesma experiência política, o que os torna abertos a experiências diferentes no Brasil ou em qualquer outra região de diáspora, mas o que torna o debate suscitado por Lourenço Neto bastante profícuo é perceber que estas experiências, tanto políticas como culturais vivenciadas de formas distintas, trouxeram para o Brasil uma ampla gama de identidades possíveis. Ora convergente, ora divergente, estas readaptações provocaram discussões internas ao grupo e interferiam diretamente em toda a sua sociabilidade, buscando a definição do que seria a comunidade judaica no Brasil.

Segundo Lourenço Neto (2009), grande parte do contingente de imigrantes vindo para o Brasil nas décadas de 1920 a 1940<sup>21</sup> eram oriundos do Leste Europeu e marcados profundamente por questões políticas por eles experienciadas. Sobretudo aqueles que se fixaram em São Paulo e no Rio<sup>22</sup> tinham uma grande vivência nos aspectos políticos e voltados à criação do Estado de Israel, juntamente com as mazelas provocadas pela II Guerra Mundial, desacomodavam estes sujeitos, levando-os a este debate inerente para o período. No entanto, o autor salienta que essa parcela de judeus foi negligenciada dentro do debate da identidade judaica, uma vez que o projeto do sionismo de orientação mais conservadora foi hegemônico dentro dos debates. Mesmo que o sionismo tenha se originado em uma concepção de esquerda, com o passar do tempo, as forças que propunham um projeto bastante divergente daquele inicial ganham impulso, o que fez com que grande parte dos intelectuais envolvidos no antigo projeto fosse deixada de lado propositalmente dentro da comunidade.

A discussão da importância das experiências políticas trazidas pelos judeus para a diáspora no Brasil é de grande relevância, pois, segundo Lourenço Neto (2009), além de compor diversos elementos da sociabilidade destes sujeitos, ela auxilia na compreensão do fenômeno do antissemitismo no Brasil. Esta face da identidade judaica pode auxiliar a compreensão deste

---

<sup>21</sup> Segundo o brasileiro Jeffrey Lesser, entre 1924 e 1934, entraram no Brasil mais de 93.000 indivíduos procedentes do Leste Europeu, dos quais, uma parcela de 45 a 50% era composta por judeus. CARNEIRO, 2011, p 30.

<sup>22</sup> DECOL, René Daniel. Judeus no Brasil: explorando os dados censitários. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 46, p. 147-160, jun. 2001. As três principais capitais do Brasil a receberem a imigração judaica são Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre. Por suas experiências anteriores, o perfil de cada comunidade nestas três capitais se deu de maneira distinta, pois cada uma delas possui a sua dinâmica, o que, por sua vez, acabou dialogando e criando afinidades com o grupo que se estabelecia.

fenômeno que teve um desfecho diferente do que o de outros países na Europa, ou até mesmo na América do Sul, como o caso da Argentina, que experienciou um forte antissemitismo. Para o autor, contrapondo-se principalmente a tese de Carneiro (1988), o antissemitismo no Brasil esteve principalmente relacionado a ideias políticas trazidas pelos judeus do Leste Europeu, sobretudo aqueles que vivenciaram a revolução de 1917.

Cytrynowicz (2002) aponta que analisar este grupo no Brasil sob a sombra do antissemitismo europeu pode ser simplista e equivocado, por não compreender o somatório de elementos que transitam entre o local de origem e o estabelecimento dos judeus e judias no novo país. Para o autor, a historiografia acerca deste tema no Brasil tem priorizado uma perspectiva institucional, que, por sua vez, acaba negligenciando esses desdobramentos e trânsitos. Segundo o autor:

O estudo da imigração, do cotidiano e da cultura popular propicia uma visão diferente da que se têm quando se estuda o caráter do Estado e de sua ideologia. Embora o discurso oficial entre 1937 e 1945 fosse próximo ao fascismo, a sociedade não acompanhou esta direção, a cultura oficial não suplantou a cultura popular e a mobilização patriótica não arregimentou a população, nem mesmo durante a guerra. (CYTRYNOWICZ, 2002, p. 394)

Para o autor, a comunidade judaica esteve cercada por um ambiente de perseguições, que acabaram refletindo no seu grupo, como restrições da língua, embargos com relação ao ensino e divulgação da cultura judaica em espaços públicos, publicações de jornais e as medidas de restrições migratórias. No entanto, todas estas questões feriam, especificamente, o projeto de inovação e nacionalização proposto pelo Estado Novo, fazendo com que o grupo de judeus fosse visto como uma ameaça maior do que a que representava de fato. Esse já não foi o caso, por exemplo, dos japoneses que, segundo Cytrynowicz (2002), enfrentaram expulsões e repressões dirigidas à sua comunidade, por apresentarem-se como “estrangeiros”, ou seja, com traços bem definidos, inclusive imagetivamente, que os diferenciavam demasiadamente dos brasileiros desejados.

O historiador aponta que os judeus e judias, através de suas instituições e mobilizações comunitárias, conseguiram ludibriar as imposições feitas pelo governo brasileiro e, mesmo com as proibições, apresentou um crescimento significativo de suas instituições. Essa perspectiva sugerida pelo autor é importante de ser refletida, uma vez que sugere que a comunidade judaica não foi um grupo passivo no contexto brasileiro, o que vai ao encontro da proposta de Sorj (2008) quando ela aponta a contribuição significativa que os judeus apresentavam para a sociedade brasileira para concretizar seus objetivos de modernização, dentro de um projeto de

renovação nacional que se iniciou com o século XX e se acentuou com o Estado Novo de Getúlio Vargas.

Carneiro (1988), por sua vez, trabalha com a ideia de que o antissemitismo no Brasil não esteve unicamente associado com as visões políticas dos judeus do leste europeu, mas também bastante difundido nos meios institucionais do governo de Vargas, no Estado Novo, o que elevou este movimento a uma política consistente no período em que os regimes autoritários estavam espalhados por diversos lugares do mundo. Para a autora, com a realidade autoritária vivida pelo Brasil, o medo crescente do comunismo e a associação com ideias dos regimes autoritários europeus, fizeram com que crescesse a ideia do antissemitismo como uma reação ao iminente perigo. Tanto na esfera político-econômica como na ideia de uma sociedade homogênea com seu projeto inovador, o judeu seria uma ameaça para a moral, os bons costumes e a família.

Outro ponto defendido pela autora é que a formulação crescente do sionismo, que tinha como síntese a criação do Estado de Israel, provocou desconfiança e certa confirmação da possibilidade de um complô, já anunciada na Europa pelo clássico antissemita dos Protocolos dos Sábios de Sião. Esta obra profundamente antissemita circulou nas mãos dos intelectuais brasileiros, servindo como base para a ideia de uma ameaça à hegemonia nacional por parte dos judeus. A busca por um lugar que fosse o lar judaico, ainda que já bastante encaminhada para a região da palestina, alimentava os temores dos pensadores brasileiros, sobretudo os mais conservadores. Além disso, a grande movimentação da comunidade judaica pró-sionismo e pró-Israel provocava um desconforto perante o governo brasileiro. Ser intelectualizado não estava dentro dos planos do governo do período, uma vez que a possibilidade de entendimento dos mecanismos do estado autoritário poderia abalar a ordem vigente. A grande preocupação com os grupos intelectuais se dava no sentido da produção deles em relação às “utopias revolucionárias”, como coloca a autora, que iam ao encontro, da mesma forma, do estigma do judeu comunista. Segundo a autora, “o fato de a comunidade judaica contar com homens cultos e intelectuais ativos influenciou a construção de uma imagem preconcebida de que todo o judeu era inteligente e, como tal, esperto, afeito às atividades enganosas” (CARNEIRO, 2011, p. 51).

A visão acima citada pela autora vai bastante ao encontro de uma perspectiva equalizada com o pensamento europeu e o antissemitismo clássico. Na Europa, como já comentado acima, havia uma forte reação, por exemplo, à intelectualização do judeu, O trabalho de Hoffmann (2001) aponta que uma das imagens que o antissemitismo canalizou foi do judeu como um intelectual, pensador. Segundo Hoffmann (2001), o termo intelectual foi cunhado por Emily Zola, associado à defesa pública dele em relação ao caso Dreyfus. Por esses motivos, o termo

ficou marcado com uma oposição à identidade alemã: judeu, francês, esquerda, urbano, cosmopolita...

As oposições que marcavam a identidade permanecem nessa identificação com a intelectualidade, na distinção entre cultura e civilização. Cultura é germânica: ela representa o idealismo, a originalidade, o enraizamento, a profundidade e a criatividade. A civilização representava o individualismo, o trivial, o superficial, a intelectualidade, as leis econômicas, o consumismo. O autor ressalta que a ideia do organismo do final do século XIX já havia questionado o racionalismo iluminista, que foi reforçado com outros aspectos do romantismo ao longo dos séculos XIX e XX.

No Brasil, talvez o intelectualismo tenha sido o elemento mais próximo dos traços do antissemitismo europeu que acirrou distinções entre judeus e gentios. De acordo com Hoffman (2001), conforme apontado anteriormente, as três imagens que associaram a comunidade judaica ao antissemitismo – o judeu como capitalista, o judeu como sujeito urbano e o judeu como um intelectual – foram somadas às antigas estruturas antissemitas e fortaleceram o antissemitismo na sua forma moderna. No entanto, a associação do judeu como um intelectual no Brasil era feita através da ideia do perigo vermelho. A produção intelectual que era vista com maus olhos no Brasil foi dirigida aos progressistas ou socialistas, um dos dois grupos que até a década de 1930 podiam ser identificados no Brasil.

Segundo Lourenço Neto (2015) a distinção entre os diferentes tipos de intelectuais judeus não foi percebida até a década de 1930. Divididos entre judeus progressistas ou socialistas e conservadores, os pensadores se relacionavam e produziam em diferentes espaços, como o caso da revista “Aonde Vamos”, de orientação mais conservadora e sionista. Do lado progressista e socialista, os jornais “Reflexo” e “Nossa Voz” eram os mais conhecidos. Com a ascensão de Vargas ao governo e, posteriormente, com as primeiras ações da Segunda Guerra, as disputas entre os judeus no Brasil começam a ser atenuadas. O conflito gerado pelas perseguições na Europa e o clima hostil no Brasil acende o alerta para que a comunidade prevaleça frente a suas próprias divergências.

Mesmo assim, parte da intelectualidade ligada ao socialismo, principalmente vinculada ao Partido Comunista Brasileiro (PCB) – ligado à União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) – foi vigiada pelas instituições brasileiras do período. O Itamaraty e o DEOPS foram órgãos vigilantes no sentido de identificar a entrada de novos imigrantes e os que aqui já estavam que fossem ligados ao movimento internacionalista, aos partidos de esquerda brasileiros ou ao sindicalismo. Os jornais produzidos pelos progressistas eram em sua maioria

publicada em Ídiche e, por isso, sua publicação foi proibida no período, bem como a língua estrangeira de origem leste europeia.

Torna-se, nesse sentido, de grande relevância compreender as diferentes visões políticas compartilhadas pelos judeus na diáspora brasileira. Este elemento é uma importante parte constitutiva da sua identidade, não podendo ser negligenciado, mas este fator pode ser refletido muito mais para o entendimento das dinâmicas de sociabilidades da comunidade judaica dentro do Brasil do que como uma ferramenta utilizada unicamente para analisar o antissemitismo. Isso porque, como já argumentado anteriormente, o Brasil não engendrou as estruturas do antissemitismo como na Europa. Perceber a perseguição dos judeus no Brasil através da estrutura narrativa do “perigo vermelho”<sup>23</sup> e, assim, de forma similar ao ocorrido na Europa, mostra-se não só infrutífero como também uma perspectiva extremamente limitada.

Em suas estratégias de assimilação, as questões políticas estiveram presentes e, a partir do Estado Novo, se intensificam. No entanto, o debate político pode auxiliar a compreender as diferenças entre os muitos projetos de identidade judaica no Brasil, para além apenas dos grandes aspectos institucionais. Na diáspora brasileira, as discussões acerca dos principais assuntos judaicos estiveram presentes desde a chegada dos judeus, em finais do XIX. No entanto, a solidariedade gerada pelos momentos difíceis, conforme apontado acima, gerou a necessidade da criação de um projeto hegemônico, não apenas para o exterior da comunidade como também no seu seio. Essa necessidade foi gerada por motivações diversas, sendo as diferentes orientações políticas uma de suas faces.

Estas percepções políticas, no entanto, tocavam os principais temas do Judaísmo que eram refletidos no momento: a II Guerra e a criação do Estado de Israel. Lourenço Neto (2009) aponta que a década de 1940 foi marcada muito mais por apaziguamentos do que por levantamento de divergências. Com o desfecho da II Guerra e do nazismo, muitos dos judeus socialistas que eram antissionistas acabam mudando de ideia e percebendo o quanto a necessidade de um Estado que abrigasse os judeus era urgente. Neste momento, tanto progressistas como conservadores passam a participar e incentivar fundos e campanhas para ajuda a refugiados da guerra, imigrantes para o Brasil ou para a região da Palestina.

A partir da década de 1940 há, portanto, o surgimento de uma nova dinâmica de organização da comunidade judaica nas regiões de diáspora. Este fenômeno foi refletido por Levy e Sznajder (2002), em seu trabalho “*Memory Unbound: The Holocaust and the Formations of Cosmopolitan Memory*”, analisam, a partir dos reflexos da Shoá, como a

---

<sup>23</sup> MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

memória da identidade judaica é trabalhada em diferentes regiões, principalmente nos Estados Unidos, Alemanha e Israel. Este trabalho torna-se muito interessante para a investigação aqui proposta, pois ele possibilita, através das inferências propostas por Levy e Sznajder, a reflexão sobre os mecanismos de organização das memórias de fatos ocorridos com a comunidade judaica, mas em locais de diáspora, ou seja, é necessário pensar um conjunto de determinados elementos, para que estes possam se “fundir” com a identidade local, provocando a sensibilidade e a atenção para algumas questões daquele grupo.

Este fenômeno sugerido por Levy e Sznajder (2002) de “*Memory unbound*” – uma memória não vinculada a um único lugar – torna o debate acerca da identidade judaica bastante profícuo, do ponto de vista da diáspora. Os autores apontam que ocorre um processo de desterritorialização da memória, que atravessa as fronteiras e acaba gerando uma coisa nova. Misturam-se, com as memórias nacionais, velhas e novas estruturas. Através do fenômeno do cosmopolitismo, importa-se um conjunto de experiências e memórias globais – como no período aqui trabalhado às ocorridas na Alemanha e Europa – para o Brasil. Desta forma, esse somatório de fatos que parecem externos podem ser pensados, sentidos e expressados como uma realidade que faz parte da comunidade judaica brasileira, dando novos rumos e sentidos ao seu processo de criação identitária. Estes deslocamentos de identidade e memórias provocam o que Benedict Anderson (2015) define como comunidades imaginadas, baseadas em representações e naquilo que se pensa. É esse conjunto de representações que podem ser analisadas, pois elas têm um sentido ligado a uma experiência que realmente aconteceu, por mais que exista um deslocamento espaço-temporal marcadamente definido.

É nesse sentido que a comunidade judaica no Brasil precisa ser refletida no seu tempo e espaço. Cytrynowicz (2002) apontou estes aspectos de maneira bastante incisiva. Para ele, a identidade não é um constructo imutável e, portanto, não é possível definir a comunidade judaica de nenhuma maneira essencialista, sobretudo em um local de diáspora. Coloca que a identidade possui um núcleo referencial, que se trata de uma tradição que é perpetuada ao longo do tempo, mas as negociações e mediações feitas com a identidade local provocam alterações e readequações inevitáveis.

Cytrynowicz (2002) aponta que a memória coletiva da comunidade judaica no Brasil pós-1940 enfatizou a questão da violência e do preconceito como uma parte inseparável desta identidade, e que esta memória no Brasil pode ter produzido uma espécie de anacronismo, desconectando as experiências locais reais e transferindo-as para as experienciadas em outro continente ou país específico. É claro que, em decorrência do peso dos acontecimentos na Alemanha nazista, as memórias e experiências da comunidade judaica acabam sendo mediadas

por eventos como a guerra e, posteriormente, pela Shoá e é inevitável que assim fosse, como apontado anteriormente por Levy e Sznajder (2002). Conforme cita o autor, as instituições judaicas no Brasil conheceram, justamente no período da II Guerra, um funcionalmente normal e, ainda que com limitações, conseguiram prosperar e muitas vezes expandiram-se. Segundo o autor:

Uma cronologia das entidades daqueles anos mostra a atividade institucional do grupo em São Paulo. Em 1937 foi fundada a Sinagoga Israelita de Pinheiros Beth Jacob. No ano de 1940 foi fundado o Centro Israelita do Cambuci, que iniciaria a construção de uma sinagoga em 1941 e depois de uma escola. Ainda em 1940 foi fundada em São Paulo a Organização Feminina Israelita de Assistência Social (Ofidas), a partir da fusão de três entidades: Sociedade Beneficente das Damas Israelitas, fundada em 1915, Gota de Leite da B'nai Brith, fundada em 1933, e Lar da Criança Israelita (das Damas Israelitas), fundado em 1939. A Ofidas tornou-se uma referência no trabalho de assistência social, preocupada com a mulher, a família e a criança pobre ou imigrante. [...] Em um relatório publicado em 1942, vê-se o cuidado na referência à preservação do judaísmo que, no entanto, é declarado explicitamente: entre os serviços oferecidos aos 60 asilados, está a 'observação do rito religioso nesta casa, de acordo com os hábitos culturais e tradições religiosas dos velhos e velhos, tendo também uma biblioteca, jornais e livros sagrados'. (CYTRYNOWICZ, 2002, p. 8)

Para o autor, desta forma, houve uma significativa manutenção e um relativo crescimento da vida comunitária dos judeus no Brasil do período. Mesmo com o decreto de 1938, que em teoria proibiu a prática do sionismo no Brasil, esta promulgação pode ser observada para além da sua institucionalidade e compreendida nos seus aspectos maiores. Para Cytrynowicz (2002, p. 12), esta restrição não foi direcionada especificamente para os judeus, mas sim para uma vontade geral do governo de “proibir ideologias estrangeiras” e concretizar seu projeto de homogeneização dos não adequados ao modelo que se desejava, principalmente porque o judeu passou a carregar o estigma do comunismo, como apontado por Lourenço Neto (2009) anteriormente. Como coloca o autor, a fundação de clubes, associações, companhias e fundações poderia estar ligada a uma organização de objetivos desconhecidos pelo governo varguista, o que era indesejado e perigoso.

É nesse sentido que a construção da identidade judaica no Brasil pode ser refletida sob a presença de outros elementos que faziam parte mais propriamente da estrutura social brasileira do que da bagagem que foi trazida com os imigrantes judeus, em seus diversos momentos. O que se pode inferir é a existência de um complexo jogo de interesses que estavam em diálogo constante. Cytrynowicz (2002) coloca que nesse aspecto é difícil definir o que foi uma reação aos traumas vividos pelas perseguições na Europa e o que foi articulado intencionalmente. É possível analisar, segundo ele, que havia, certamente, uma determinação em transformar a vinda para o Brasil de um grande número de imigrantes em um período turbulento, em uma estada

duradoura e confortável. Se para isso o grupo tivesse que fazer algumas concessões vistas outrora com desconfiança, passou a ser feito sem desconforto nenhum.

Ao final do período do Estado Novo, em 1945, a atmosfera do Brasil começa a se alterar novamente. Segundo Skidmore (1982), Vargas enfrentava uma contradição ao lutar por democracia no Exterior, enquanto em seu país perpetuava-se um governo autoritário. Aliado a isso, os governos autoritários na Europa iniciavam também seu processo de decadência e desgaste, portanto, a ideia do autoritarismo se enfraquecia naquele momento, principalmente pelos horrores perpetrados pelo nazismo na Alemanha. O Estado Novo, criado para ser um governo inovador e um projeto de modernização, que traria de vez a modernidade para o Brasil, mostrou mais uma vez as contradições presentes no campo político brasileiro. Respondendo a uma tendência autoritária mundial, os intelectuais alimentaram-se de teorias e da ciência xenofóbica e racista europeia para implementar seu projeto de novo homem brasileiro.

No entanto, ao entrar na guerra ao lado dos aliados, respondendo a outro conjunto de interesses, as ambivalências, segundo Fausto (2002), tornam-se discrepantes. Há, novamente, outra conjuntura a ser percebida pelos intelectuais brasileiros. Os regimes totalitários e autoritários da Europa, que mostraram suas vicissitudes, chocam-se com os interesses da nação brasileira, que ao mesmo tempo em que se aproximava dos Estados Unidos, mantinha em seu território um regime muitas vezes inspirado no fascismo italiano. Nesse sentido, o autoritarismo, tanto de Vargas como o europeu, mostrava a face do atraso, da decadência econômica. Para o processo de modernização em curso no Brasil, estes elementos tornaram-se desinteressantes.

Com o processo de redemocratização em curso e o fim do autoritarismo, a condição da comunidade judaica torna-se ainda mais confortável no Brasil. Como já apontado antes, vinculados a atividades comerciais e financeiras, o período seria de grande benefício para os judeus, uma vez que o liberalismo se tornaria o projeto econômico do Brasil – ainda que ele enfrentasse problemas no decorrer do tempo. Nos anos que seguiram, os judeus puderam dar continuidade, de maneira mais tranquila, ao projeto de estabelecimento e adequações dos seus sistemas em território brasileiro. Segundo Cytrynowycz (2002, p. 24):

Em março de 1945, um editorial da revista semanal do Rio de Janeiro, *Aonde Vamos?* mostrava uma postura ativa da comunidade judaica, cobrando posição do governo federal sobre imigração, sem qualquer constrangimento. O editorial diz inicialmente que ‘temos sustentado que o Brasil, sendo a mais completa democracia racial da atualidade, o único país civilizado da terra, onde não existe sombra de preconceito de sangue ou de cor e onde se realizou e ainda se realiza uma perfeita fusão de três raças’, e em seguida afirma que ‘em nenhum país vivem os judeus em melhor comunhão com os naturais do que aqui’.

O debate acerca da construção da nação brasileira, embora turbulento, havia propiciado aos judeus diversas formas de lidar com as ambivalências presentes de maneira perspicaz. Longe de serem ameaçados por uma perspectiva étnica, souberam dialogar com as questões de nacionalidade, religião e política. Cytrynowicz (2002, p. 26) aponta que a comunidade judaica se constituiu como uma comunidade hifenizada. Em outras palavras, o autor expõe que ao referirem-se a si mesmos como “hebraico-brasileira ou hebreu-brasileira, e depois judaico-brasileira ou brasileiro-judaica”, atribuindo à sua nomenclatura um hífen, significa que em sua identidade há e sempre haverá uma composição dupla de identidade.

A esta altura, o autor não comenta outras variações identitárias, como as trabalhadas por Lourenço Neto (2009), na perspectiva das experiências políticas e como os diferentes regimes europeus influenciaram na construção da identidade política e nas concepções do político da comunidade judaica, mas é válido lembrar que a herança identitária trazida da Europa pelos judeus também era variada em decorrência dos diferentes países de origem. Isso significa dizer que o hífen que compõe a nomenclatura “judaico-brasileira”, no que se refere ao “judaico” ou “hebraico” e que, mais tarde, será o “israelo-brasileiro”, após a criação do Estado de Israel, pressupõe também inúmeras particularidades.

Nesse sentido, o hífen pressupõe que havia, de um lado, questões relativas a tradições do judaísmo, suscetíveis a variações nos seus modos de práticas, visões de mundo e experiências específicas em países de origem. Atribuía-se como “judaico”, para que essa ligação não fosse esquecida. De outro lado, com o “brasileiro”, havia o componente que demonstrava a vontade de um diálogo apaziguado e adequado, podendo-se dizer até assimilado, de um grupo que experienciou situações profundas de estigmas sociais e individuais, mas que no Brasil encontrou diversas estratégias para adaptar-se como cidadão brasileiro, coisa que nunca havia ocorrido em nenhum país da Europa e até mesmo em alguns da América Latina, como no caso da Argentina.

A autodenominação dos judeus como israelo-brasileiro, judaico-brasileiro ou hebraico-brasileiro, exatamente nesta ordem – primeiro a sua tradição, depois o componente diaspórico – demonstra que o jogo de processos de assimilação e manutenção da tradição foi uma constante na história da chegada e na permanência da comunidade judaica na diáspora brasileira. Houve uma grande tendência da historiografia em evidenciar a presença do antissemitismo e as perseguições como principais características da construção da comunidade judaica brasileira, o que teve como desfecho a negligência a diversos outros aspectos importantes de serem levados em consideração. No entanto, é compreensível que esta tenha sido a marca mais evidente na

construção da identidade judaica, pelo fato de que a memória construída nos locais de diáspora, conforme apontaram Levy e Sznaider (2002), é refletida justamente apontando determinadas especificidades, na busca de elementos que possam sensibilizar para determinado caso de estigma, visando a uma maior aceitação social<sup>24</sup>.

Longe de serem as perseguições a única abordagem possível do judaísmo no Brasil, uma análise mais comprometida com visões do cotidiano e reflexões internas da própria comunidade revela um conjunto de visões de mundo construídas por sujeitos que sentem que o Brasil pode e parece ser um lugar onde se possa deixar de ser um apátrida ou estrangeiro para tornar-se um cidadão “judeu-brasileiro”. Ao longo do Estado Novo, os judeus conheceram expressivo crescimento em suas instituições e, com estratégia e coragem, encaixaram-se nas classes médias e na elite brasileira. Apesar de enfrentarem um clima hostil, com perseguições étnicas – não dirigidas fortemente ao seu grupo – políticas e aos imigrantes, encontraram o equilíbrio necessário entre a manutenção de determinados elementos e a transformação de outros.

Frequentemente, em declarações e periódicos escritos por judeus no Brasil, como na revista “Aonde Vamos?”, é possível identificar uma grande admiração pelo país, como pode ser observado na passagem abaixo, referente à edição de 1946:

Para os brasileiros de todos os quadrantes do território nacional, onde quer que se encontrem, 7 de setembro é uma grande data, porque é a data magna da Pátria. O episódio em si pode não ter tido a beleza de que a lenda hoje enfeita, mas a significação é a mesma: um povo que sente que é chegada a hora de sua maioridade política e quebra, de qualquer forma, os laços que o prendem a nação colonizadora. Que importa que a independência tenha sido conseguida através da ação de um príncipe português estouvado e ambicioso? A verdade é que, proclamada a **nostra** libertação sustentamo-la, mas lutas que se seguiram e sacramentamos essa conquista com o sangue de muitos brasileiros.<sup>25</sup> [grifou-se]

Fica bastante evidente neste discurso a percepção de que os judeus sentem, em primeiro lugar, uma forte identidade com a questão da submissão do povo brasileiro a “outro povo”, nos anos passados. Essa identidade está amparada na ideia de que os brasileiros se libertaram das amarras portuguesas para edificar sua própria pátria. Em segundo lugar, é possível inferir sobre a potencialidade da causa sionista e judaica ser compreendida no Brasil, visto que o país um dia também já esteve sob o jugo de outros. E nesse sentido, há uma profunda simpatia em sentir-se também um brasileiro, uma vez aqui estabelecido, que compartilha de datas e narrativas nacionais com profundo pertencimento e afinidade.

<sup>24</sup> GOFFMAN, Erwin. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

<sup>25</sup> Revista Aonde Vamos, Rio de Janeiro, ano VI, n. 177, 12 set. 1946.

Muito embora grande parte dos judeus fosse pró-Israel e pró-sionismo, esta passagem revela que eles se sentiam à vontade em sua nova pátria e não apresentavam anseios de fuga ou mudança de país. Não havendo a iminência de situações de perseguição e antissemitismo, os judeus puderam partilhar de sentimentos de alívio, ascensão e aceitação no Brasil. Seu interesse era que Brasil e Israel pudessem ser países amigos, unidos pela democracia e pela aceitação dos judeus. No entanto, é de suma relevância destacar que o resultado desta equação não foi fácil de ser obtido. Um dos principais processos presentes nesta empreitada foi um grande esforço autorreflexivo, que buscou a adequação de si mesmo como sujeito e como coletividade, na intenção de encontrar um terreno fértil para estabelecer-se definitivamente na sociedade brasileira.

É, portanto, em um conjunto de fontes de circulação interna da comunidade judaica que estas flutuações e reflexões do próprio grupo podem ser melhor observadas. Sem a necessidade de estratégias de assimilações que visam silenciar ou evidenciar alguns elementos, as publicações que eram elaboradas pelo grupo circulavam entre suas associações, sinagogas, centros culturais e escolas. Os periódicos discutiam questões referentes à situação dos imigrantes, trâmites políticos da criação do Estado de Israel, os sionismos vigentes e em disputa, o destino dos jovens e crianças, a situação das mulheres imigrantes e das que já se encontravam na região da Palestina, e, naturalmente, a situação da permanência e vida cotidiana dos judeus no Brasil. Esta ferramenta se apresenta bastante profícua para a análise da identidade judaica, uma vez que evidencia as visões de mundo presentes e as vivências cotidianas do grupo, em certa medida, de maneira mais autêntica do que a presente nos grandes periódicos dos gentios.

#### **4 A VISÃO DE MUNDO<sup>26</sup> DO JUDEU BRASILEIRO, A PARTIR DE PORTO ALEGRE, 1945-1950**

A produção de conteúdo dos periódicos brasileiros relativa à temática da identidade judaica revela certo grau de simpatia e alinhamento com as questões que circundavam o grupo. Esse fato se deve, como apontado no capítulo anterior, a uma adesão dos meios de comunicação ao *lobby* judaico, através de uma construção identitária que sensibilizou, segundo Falbel (1984), grande parte da população brasileira. Sobretudo nas décadas de 1940 e 1950, no decorrer da Segunda Guerra Mundial e após o seu fim, com os traumas revelados da Shoá, torna-se bastante clara a relação entre estes dois pontos: imprensa e comunidade.

Esse binômio foi utilizado para o fortalecimento e difusão do sionismo no Brasil e, posteriormente, para a reunião de forças diversas na criação do Estado de Israel. Nesse ínterim, as diversas forças internas da comunidade judaica brasileira passam a repensar suas estratégias, tanto no sentido de expor seus objetivos de maneira articulada na grande mídia como internamente, buscando a coalizão de visões de mundo possíveis para a identidade judaica no Brasil em sua relação com a externalidade dessa comunidade.

No que diz respeito aos periódicos de grande circulação, o Diário de Notícias do Rio Grande do Sul, por exemplo, publicou na edição de janeiro de 1940, na página 3, uma notícia sob o título “Os Judeus são os Novos Párias da Alemanha”. Nela, discute-se a questão da expulsão dos judeus da Alemanha, do acolhimento destes no Brasil e da necessidade de promover cada vez mais a imigração para a região da Palestina. No mesmo ano, em agosto, na terceira página, há uma notícia intitulada “O Mito da Unidade Judaica”, em que J. H. Pollack, líder israelita estadunidense, aponta as diferenças presentes nas diversas identidades judaicas e divaga sobre o processo de assimilação ou não assimilação e a aceitação por parte da comunidade judaica da cultura dos novos países em que agora se encontram. Além dessas, notícias sobre a situação de expulsão, da guerra, dos judeus na Rússia, das dificuldades encontradas na Palestina e todo o universo de assuntos que giravam em torno da comunidade judaica estavam presentes. Em todas as edições, pelo menos uma ou duas colunas de indivíduos envolvidos na organização identitária do grupo fazia-se presente.

No entanto, parece bastante evidente que as discussões que foram difundidas neste veículo e em outros com a mesma proposta estivessem bastante direcionadas. É possível sim inferi-las para indagar-se sobre os seus discursos e modos de construção da identidade judaica,

---

<sup>26</sup> MANNHEIM, 1974.

principalmente no que se refere ao sionismo no Brasil, mas existem outras formas de compreender a comunidade judaica e, uma delas, proposta central deste capítulo, é analisar a edificação da visão de mundo desta comunidade, a partir das fontes de circulação interna a ela. Nessa proposta, é possível identificar os debates presentes no cotidiano dos sujeitos, que estão também diretamente ligados aos grandes eventos que cercam o judaísmo.

A comunidade judaica em Porto Alegre, assim como no restante do país, se construiu a partir da chegada de grupos por ondas migratórias, organizados em sua grande maioria por agências de imigração, como é o caso da *Jewish Colonization Association* (ICA), que foi responsável por grande parte da vinda de judeus no início do século XX para o Rio Grande do Sul. O Brasil e o Rio Grande do Sul receberam significativo contingente de judeus russos no início do século, fugidos dos horrores perpetrados pelo regime czarista através dos *pogroms*. A realidade dos *pogroms*, segundo Gutfreind (2010), perpassou a institucionalidade e também foi amplamente apoiada pelos civis na Rússia, o que provocou atos de represália social e violência cotidiana em grande parte da comunidade judaica russa. Desta forma, os *pogroms* tornaram-se uma realidade experienciada por muitos dos que imigraram para o Brasil e, mesmo para os que não sofreram individualmente com eles, a memória tornou esta experiência um trauma coletivo que seria rememorado nas mais diversas regiões da diáspora brasileira.

Falbel (1984) aponta que a partir da criação das duas colônias instituídas no Rio Grande do Sul, na região de Quatro Irmãos e em Santa Maria com a conhecida Philippson, a imigração e a construção de uma ideia de identidade judaica no Brasil passaram a ser sistematicamente<sup>27</sup> organizadas. A colônia Philippson foi criada em 1904. Desta primeira onda de imigração judaica, com motivações bastante específicas da realidade do Leste Europeu, formaram-se algumas vertentes da identidade judaicas, identificadas com experiências trazidas do seu local de origem.

A partir da década de 1920, a imigração se altera e, com isso, a construção da identidade na diáspora também. Lesser (1995) aponta que houve um crescimento da imigração judaica para o Brasil no pós-Primeira Guerra e coloca que seu perfil mudou de “lugar para enriquecer” para a percepção de que o Brasil era o lugar do futuro. Segundo Sorj (2008), o Brasil era visto pela comunidade judaica com otimismo, pois tratava-se de uma sociedade orientada por uma valorização do novo. Por este fato, não havia porque temer a inovação, dentro dos padrões aceitáveis de etnias aceitas para o período. Para o autor, os problemas em relação à presença do outro dirigiam-se aos negros relacionando-se com o seu passado escravagista e aos lusitanos,

---

<sup>27</sup> Significa dizer que foi um projeto concebido conscientemente, e não algo que se construiu de forma fluida.

percebidos como os invasores e colonizadores do Brasil. No Brasil, o passado é negativado e a perspectiva de futuro é o que orienta a construção da nação. Esta memória voltada para o futuro foi socialmente construída e favoreceu o estabelecimento dos judeus em terras brasileiras. Nesse contexto, as instituições de caráter político, econômico e social foram fortalecidas. Segundo o autor:

A comunidade judaica brasileira apresentou crescimento considerável na década de 20, triplicando em tamanho. Raffalovich afirmou que considerava que ‘o Brasil está destinado a desempenhar um importante papel na história da comunidade judaica’, uma crença reforçada. (LESSER, 1995, p. 86)

Nesse sentido, ampliam-se as características da comunidade judaica no Brasil, que passa a receber imigrantes de todas as partes da Europa que sofreram com os horrores da guerra. Este fato acaba fortalecendo no mesmo sentido a divulgação do sionismo, que ganha outras ferramentas na sua estratégia de divulgação e adesão por parte dos brasileiros. Neste momento convivem no Brasil uma vasta gama de culturas e identidades judaicas dentro do próprio escopo do judaísmo e do sionismo. Segundo Bartel (2010, p. 20):

[...] as características do movimento, quanto a sua estrutura na década de 1940 [...] foram inicialmente construídas nos anos de 1920. [...] neste período, a partir da influência de diferentes tendências partidárias, a polarização política do movimento tornou-se mais visível.

No que diz respeito à comunidade judaica do Rio Grande do Sul, também composta até a década de 1920 majoritariamente<sup>28</sup> por uma etnia que compartilhava as mesmas características, esta passa por transformações identitárias que circulavam por todo o Brasil, indo no mesmo sentido das divergências políticas que eram presentes no movimento sionista. Em seu texto “Cem Anos de Vida Comunitária” (2004), Anita Brumer cita o relato de Herbert Caro, um imigrante alemão que chegou a Porto Alegre em 1935, que é bastante simbólico quanto às muitas identidades judaicas que se encontraram no Brasil e os conflitos que elas encontraram para organizar uma identidade em comum.

Caro diz que as diferenças geográficas e religiosas impunham a organização em instituições que correspondiam aos locais de origem, o que provocava algumas divisões que, posteriormente, teriam de ser solucionadas, mas a vida comunitária não era pensada com o acirramento das distinções presentes, e sim como uma forma de acolher as diferentes presenças

---

<sup>28</sup> Ressalta-se que havia imigração de outras regiões. Contudo, alguns dados mostram que a presença de determinadas étnicas em momentos específicos pode ser percebida.

judaicas no Brasil, principalmente em Porto Alegre, sendo encarada, como apontam Robert e Muller (1987), como uma das formas de coesão social, pois a união perante divergências já era uma característica bastante presente na identidade judaica. A partir destas disputas é que se inicia um projeto de identidade consistente no Rio Grande do Sul e no Brasil e que vai refletir acerca dos problemas da comunidade judaica, tanto em âmbito nacional e regional como internacional também.

Brumer (2004) aponta que é possível perceber algumas fases presentes na comunidade judaica ao longo do século XX no que diz respeito a sua adaptação e assimilação à cultura brasileira efetivamente. O primeiro período corresponde à chegada dos primeiros imigrantes no início do século XX e à formação das primeiras instituições, mas o que interessa analisar é, de fato, a “segunda fase” apontada pela autora, que corresponde ao período do imediato Pós-II Guerra e à criação do Estado de Israel. Segundo a autora, é possível perceber nesta época um expressivo crescimento devido à situação dos imigrantes que já haviam se familiarizado por completo com a língua portuguesa, as instituições de ensino e cultura já possibilitavam um maior trânsito entre as diferenças identitárias de origem e a situação econômica favorecia uma vida estruturada. Até para possibilitar auxílio aos refugiados da II Guerra, que vieram fugidos do nazismo, havia uma estrutura mais sólida do que no primeiro período.

Nesse sentido, a partir do início da segunda metade do século XX, já com a organização identitária mais sólida, com o fim da II Guerra Mundial e com a criação do estado de Israel, a comunidade judaica passa por um período de reflexão, mudanças e desenvolvimento de alguns pilares estabelecidos anteriormente, antes da Shoá. Lia (2004) aponta que:

O período da Segunda Guerra Mundial correspondeu para a comunidade judaica do Rio Grande do Sul, mais do que anos de temor e de tristeza, também uma fase de alargamento das relações sociais com a comunidade local. [...] principalmente através da imprensa, de repúdio a política de Hitler, os imigrantes judeus redimensionaram seu lugar dentro da sociedade gaúcha.<sup>29</sup>

Segundo a autora, mesmo com a censura da imprensa imposta pelo Estado Novo varguista ou mesmo pela falta de posicionamento da mesma em relatar as crueldades sofridas pelos judeus em campos de concentração ou a sistematização política do genocídio que era implementada pelo nazismo, os judeus foram pioneiros na organização de uma imprensa que discutia os problemas da política internacional, principalmente no tocante às questões que os afetavam diretamente. Com o pouco espaço proporcionado pela imprensa aberta, que só foi

---

<sup>29</sup> LIA, Cristine Fortes. Vencendo o Medo do Nazismo. In: WAINBERG, Jaques A. (org.). **100 Anos de Amor à imigração judaica no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Federação Israelita do Rio Grande do Sul, 2004.

manifestar-se publicamente contrária ao nazismo em 1942 com a declaração de guerra do Brasil à Alemanha, restou à comunidade judaica a discussão dos temas supracitados em periódicos e revistas de circulação interna da própria comunidade. É nas páginas dessas revistas que se estruturará a base da identidade judaica nessa segunda fase da diáspora brasileira. São elas que criarão um ambiente cultural, uma comunidade de experiência (LIEBEL, 2017) que as une, mas que, ao mesmo tempo, pela linha editorial de cada um dos periódicos, transpassará diferentes níveis sociais, profissionais e ideológicos, o que Mannheim chamaria de *Standortverbundenheiten*.

No entanto, deparar-se com uma imprensa de circulação interna possibilita a reflexão das problemáticas que envolvem a comunidade judaica no período. A partir de uma perspectiva bastante peculiar, cotidiana e “original”, no que diz respeito aos discursos que permeiam as revistas, é possível uma análise privilegiada dos modos de vida judaico, em suas especificidades e em sua generalidade.

#### **4.1 A vida judaica nas páginas de seus periódicos**

Por sua característica, como já discutido no capítulo anterior, de assimilação identitária, o jogo entre as identidades judaica e brasileira pode ser percebido também através dos periódicos da época. A imprensa brasileira assumiu, como coloca Lia (2004), uma postura bastante neutra em relação ao totalitarismo alemão. Após 1942, sobretudo no Diário Popular, começam a aparecer as notícias acerca do otimismo judaico em relação à criação do estado de Israel e ao fim da Segunda Guerra Mundial. No entanto, os problemas internos e de disputas identitárias ficam fora deste debate, justamente pela postura pública de adequação adotada pela comunidade judaica em relação às diretivas brasileiras.

Este fato pode ser percebido na revista “Aonde Vamos?”, de edição carioca, difundida no Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, Recife e Curitiba, mas interna à comunidade. Este periódico tinha um volume de edição bastante grande e uma importância de peso na comunidade nacional. Em algumas das matérias da edição de julho de 1947, a colunista Gatemala discute, na matéria intitulada “Confusão de Sentimentos”, ainda as contradições presentes no sionismo brasileiro e, em outra matéria nomeada “O Ponto de Vista do Partido Comunista”, aponta os rumos e envolvimento do sionismo na perspectiva do desenvolvimento do Partido Comunista no Brasil.

Na edição de 6 de janeiro de 1949, os escritores debatem o posicionamento da imprensa brasileira, apontando que, em relação ao conflito que levou o exército ao Egito no mesmo ano,

os jornais de quase todo o país posicionaram-se favoráveis ao exército israelense e à manutenção das boas relações diplomáticas com Israel e mesmo com os imigrantes que eram presentes no Brasil. O sionismo, segundo Bartel (2006), manteve-se central nas discussões de lideranças durante o final da década de 1940 e o início da de 1950.

Os pressupostos basilares utilizados em comum das identidades judaica e brasileira naquele contexto, como a democracia e a harmonização entre os diferentes cidadãos<sup>30</sup>, facilitou a aceitação da questão judaica socialmente, acarretando, inclusive, no aumento dos espaços de sociabilidade nos quais os judeus atuavam, mas a imprensa de circulação interna da comunidade manteve-se ativa em relação aos debates sobre qual projeto de identidade era possível dentro do Brasil, mesmo com os impactos da Shoá e a criação do Estado de Israel. Um exemplo deste fato pode ser percebido, especialmente, em dois periódicos que aqui serão mais profundamente explorados, como *Hatikva*, a revista da Organização Juvenil Sionista Socialista DROR, e da Betar Porto Alegre, e a *Kol Hamagbit*. Além destes, serão consultados outros periódicos auxiliares, que ajudarão a construir o aporte metodológico de análise deste trabalho.

#### **4.2 *Hatikva*: significa esperança?**

O periódico intitulado “*Hatikva*” passa a ser editado em Porto Alegre, no ano de 1945. *Hatikva*, uma palavra do hebraico que significa esperança e que, logo após a criação do Estado de Israel, conduzirá o hino da nova nação. O periódico é produzido no imediato pós-guerra e, por este motivo, ficam bastante evidentes os temas do fim da II Guerra, os reflexos do nazismo e do fascismo, as discussões acerca da importância do Brasil, inclusive na história judaica e vice-versa. O Boletim do Círculo Cultural Iavné esteve alinhado com a ala mais conservadora de Porto Alegre, ainda que de forma muito mais branda do que o grupo Betar, surgido posteriormente. O grupo Iavné tinha a característica de ser, segundo Bartel (2006), a organização que concentrava tanto os debates acerca do sionismo como uma referência no aspecto sociocultural da vida comunitária do Rio Grande do Sul.

Na edição de agosto de 1945 da revista *Hatikva* Boletim do Círculo Cultural Iavné, o fim da Segunda Guerra Mundial é comemorado já na capa do periódico:

---

<sup>30</sup> Contudo, ressalta-se aqui o pressuposto marcadamente presente na identidade judaica, que é o da homogeneidade destes cidadãos pertencentes a determinado grupo. Em outras palavras, os judeus viam com bons olhos a nação brasileira, porque os pilares dela os acolheram em diferentes épocas e de diferentes formas, de maneira positiva. O mesmo não pôde ser percebido nos anos iniciais do Estado de Israel, com relação a outros povos e identidades, isto é, a comunidade judaica, por uma característica de perseguição e antissemitismo levada consigo como herança, como aponta Arendt (2015), tornou-se um grupo fechado em suas características e de difícil assimilação em determinados contextos.

Neste ano de 5706, ano de vitória e regozijo pelo estabelecimento da paz no mundo, felicitamos o povo judeu, a coletividade israelita no Brasil, aos israelitas de Porto Alegre e aos nossos associados, desejando que nesta etapa da vida da humanidade, os judeus realizem as suas aspirações máximas, e sua completa felicidade em Eretz Israel redimida.<sup>31</sup>

Em outra passagem da mesma edição, refletem acerca da compressão do mundo, finalmente, em relação ao sofrimento judaico que a comunidade aponta sofrer há muitos séculos:

O povo Judeu no Brasil sofre também a agitação que atravessa todos os cantos do mundo. A luta para o estabelecimento dum estado independente na Palestina prossegue mais intensa do que nunca. Nossas lágrimas, nosso suor, nosso sangue derramado em defesa da Democracia, todo o trabalho honesto, frutificarão finalmente agora. A nossa autoridade moral, **mais que o nosso poderio material que nunca nos valeu em parte alguma, estão fazendo com que o mundo compreenda e apoie as nossas reivindicações em Eretz Israel.**<sup>32</sup> [grifou-se]

Neste trecho da revista *Hatikva*, expressa-se bastante bem uma questão apontada pelas reflexões de Levy e Sznaider (2002). Quando os autores inferem sobre a importância da memória social na construção das identidades, abordam que estas são cruciais para os constructos identitários, pois fazem parte de experiências que, de fato, foram vividas e sentidas por grande parte da comunidade, a qual fala sobre ela, ou por pessoas ou familiares muito próximos aos que a vivenciaram. Trata-se de acontecimentos ocorridos em um curto espaço temporal, no qual as memórias estão completamente presentes e em total relação com todos os níveis de sentido dos sujeitos com elas envolvidos.

Por esse motivo, as produções de periódicos feitas no imediato pós-guerra são diferentes daquelas que se dão em um espaço temporal mais afastado. Para os autores, estas já estão na perspectiva de uma memória histórica e já podem ser, eventualmente, articuladas a mecanismos de rememoração, como livros ou filmes, e espaços de memória, como museus ou exposições. Nesses casos, a memória não é mais social por não ser imediata, mas sim histórica, pois precisa encontrar lugares e formas de se readequar a novas formas de fazer/viver a história do presente. Em outras palavras, não deixar que aquela história seja esquecida – um risco que a memória social dificilmente corre.

Koselleck, no *Futuro Passado*, no capítulo “Continuidades e mudanças de todas as histórias contemporâneas”, fala acerca da “presencialidade”. Esta, para o autor, se transforma

---

<sup>31</sup> *Hatikva*, Porto Alegre, 1945.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 18.

em algo imaginado, que sempre remete ao fato de pertencer tanto ao passado quanto ao futuro. O presente se transforma em um momento que se esquia a cada instante” (KOSELLECK, 2006, p. 230). Isso pode ser percebido na forma como a comunidade judaica utiliza-se também destes periódicos, que abordam essa memória social e recente, para trazer o passado histórico e mitológico desta comunidade. A vida comunitária, a sociabilidade e as estruturas identitárias não são expostas apenas com o que aconteceu no passado recente ou no presente “presentificado”, ou seja, trazido como algo a ser refletido no cotidiano destas pessoas de maneira muito constante.

Também é parte destes sujeitos um passado muito distante, que orienta e percorre as estruturas identitárias, tanto nos locais de origem na Europa como nas diásporas na América do Norte e América do Sul e, principalmente no objeto deste trabalho, o Brasil. Em uma passagem da edição de fevereiro de 1949, na matéria intitulada “Os Judeus no Descobrimento do Brasil”, José Halpern aborda a participação dos judeus na construção da nação brasileira desde muito antes do que os registros históricos teriam apontado até o momento. Segundo ele:

Entre os inúmeros serviços prestados à humanidade, existe um, que é bem pouco conhecido: o da colaboração judaica no descobrimento do Brasil, e que é este fato mais uma demonstração desse povo singular, na sua cooperação com a humanidade, no engrandecimento de tudo que é digno nesta terra. No entanto, ao estudarmos este capítulo de história, raramente encontramos referências aos israelitas. [...]. Esquecem, porém, tais pseudo-historiadores que a verdadeira história de qualquer acontecimento é aquela mencionada nos documentos. E os documentos provam a colaboração judaica neste descobrimento. [...]. E possível que, até para cumprir a sua missão este foi o primeiro homem a desembarcar. Neste caso, o primeiro homem branco a pôr os pés em terra brasileira, teria sido um judeu.<sup>33</sup>

O que se pode perceber do trecho acima é, possivelmente, uma tentativa de inserir a presença judaica na história do Brasil desde a sua origem, provando a cordialidade e a afinidade que há entre os dois povos. Nesse sentido, não se trata de acolher e preservar a boa relação com a comunidade judaica apenas em tempos de antissemitismo ou do perigo representado pelas políticas hitleristas, mas sim de comprovar a constância de judeus na história brasileira, algo que é totalmente habitual, algo que faz parte tanto de um passado muito remoto, quanto de um presente muito presente.

Koselleck (2006) ressalta que todo o tempo é presente. Essa reflexão do autor se dá no sentido de pensar que todo o tempo é trazido e vivido no presente, seja o passado distante ou o recente. Essa estrutura, segundo Levy e Sznajder (2002), pode ser inferida na perspectiva de que, a partir do desejo de se rememorar uma trajetória, como o caso da comunidade judaica, é

---

<sup>33</sup> Hatikva, fev. 1945.

preciso criar uma estrutura que lhe dará sentido. Para os autores, por exemplo, a produção de símbolos e toda a ideia que passa a ser construída sob a Shoá a partir dos seus traumas revelados, criou exatamente a discussão sobre o tempo dessa memória. Ela criou um *status* de “futuro”, um alerta, de caráter universal que até o presente momento, como exposto na citação da Hatikva de 1945, não havia sido levada a sério e todas as perseguições antissemitas sofridas pela comunidade judaica ao longo dos séculos havia sido negligenciada. Em relação à conjuntura política internacional, segundo a perspectiva do grupo:

Desde o tempo em que o esquizofrênico Hitler soltava gritos histéricos em Berlim, em que Mussolini falava a oito milhões de baionetas e que os imperialistas japoneses premeditavam *Pearl Harbour*, muita água correu sobre as pontes. O maior poderio militar da história cimentou uma sólida unidade que não se acreditava possível e o fascismo foi varrido da face da terra. [...] Tôdas as dores e sofrimentos que nos trouxeram a guerra transformaram-se na decisão firme de construir um mundo melhor. E a nova convulsão e a convulsão das massas passou a agitar o mundo numa luta pacífica pela conquista da felicidade. A era do socialismo em que indiscutivelmente passamos a viver, manifestou-se em todos os recantos do mundo: na Grécia, na Itália, na China, na Grã-Bretanha e no Brasil.<sup>34</sup>

A partir desse alerta, que foi universalmente lançado pelos regimes totalitários, os diferentes tempos de memória se encontram, trazem experiências vividas e contadas e, desta forma, criam um novo sentido para os acontecimentos. Assim como esta complexa rede de memórias, tempos e identidades se constitui, em meio a tudo isso está o próprio sujeito pertencente ao grupo em questão. Pensar, refletir sobre os fatos e dar sentido a eles é um processo difícil quando se é, muitas vezes, o próprio sujeito que sofreu aquilo que se joga na sociedade e que será visto como um trauma ou estigma criado ou reforçado.

Goffman (1982) aponta que, a partir desses diferentes tipos de estigma, se constroem diferentes percepções da gravidade daquela diferença. O caso dos judeus, que são um grupo que é estigmatizado, há um ponto importante a ser observado. Não há nesse grupo, como em vários outros que o autor vai citar, um mecanismo de surpresa, culpabilidade ou desconstrução da sua própria imagem ou identidade. Há, como ele coloca, uma condição de fechamento em suas próprias crenças e identidades próprias, que serão celebradas entre os membros do próprio grupo daquele estigma, que para eles é normal. Sua aceitação em relação ao estigma é diferente dos grupos físicos. Ele possui uma aceitação em relação à sua identidade, mas ao contrário de um estigmatizado que não possui aceitação com a sua condição, ele não quer mudar a percepção, por exemplo, de toda a sociedade em relação a ele. Ele quer construir a sua própria realidade.

---

<sup>34</sup> Hatikva, jan. 1945.

Nesse sentido, o que os judeus buscam na diáspora brasileira é reestruturar, a partir de um passado e um presente traumáticos, ou melhor, a partir de suas memórias social e histórica, suas relações com a coletividade e consigo mesmos. Para Bourdieu (2015), as expressões falam mais do que expressam. Segundo o autor, quando é possível observar o funcionamento das coisas dessa maneira, pode-se nomear este sistema praxiológico de *habitus*. Este sistema de ações, expressões e pensamentos são saberes introjetados, ateóricos, não pensados ou reproduzidos conscientemente, que denunciam o funcionamento de determinada sociedade ou parte de alguma estrutura. Desta forma, compreender o conteúdo das publicações na revista “Hatikva”, por exemplo, desde o seu título até os escritos que compõem suas edições, constitui-se como peça fundamental para análise da comunidade judaica no Brasil.

Os membros da comunidade judaica que escrevem tais periódicos não podem ser percebidos na sua individualidade, pois, inevitavelmente, eles estão expressando uma coletividade (um *habitus*) que escapa quase que na totalidade das vezes da consciência, pois não é intencional e sim uma reprodução coletiva de um sistema de expressões que caracterizam aquele grupo: o passado ligado à terra de Israel, a trajetória vivida ou compartilhada com o antissemitismo, a diáspora desde os tempos bíblicos, as perseguições em todos os lugares da Europa, a negação a um pressuposto de reconhecimento político/de cidadania e, por fim, com o nazismo, a Shoá; tudo isso está introjetado de forma consciente ou inconsciente em suas construções narrativas e reflexões.

A partir de todo esse conjunto de experiências que tangenciam a totalidade da comunidade judaica numa perspectiva de trajetória, somam-se os constructos identitários encontrados nos locais de diáspora. Desta forma, unem-se saberes de tempos e locais diferentes, que constituem uma constante reformulação identitária, a partir do confronto com um novo sistema de relações e expressões.

### **4.3 “A Epopeia Obreira”: a liberdade desejada ou disputada?**

A DROR<sup>35</sup> é uma organização mundial, com origem incerta em relação ao país, mas que, ao que tudo indica, se formou originalmente nos países da Europa Oriental<sup>36</sup>, cuja experiência socialista era fortemente sentida e difundida na intelectualidade judaica. O termo DROR possui significado em Hebraico de “andorinha” e simboliza para os judeus sionistas socialistas a liberdade desejada. No Brasil, a DROR se formou no ano de 1945, tendo como primeiro local de origem a cidade de Porto Alegre e, posteriormente, expandiu-se para o Rio de Janeiro, Curitiba e São Paulo.

Ideologicamente, no Brasil o movimento discutia as bases da identidade judaica a partir do sionismo socialista, propondo a unidade entre os israelenses que imigrarão para Israel e os que permanecerão na diáspora brasileira através do “Judaísmo Cultural Humanista”. Para o grupo, o Judaísmo Cultural Humanista era um elemento intrínseco ao escopo judaico, uma vez que eles eram um povo marcadamente composto pela variante de locais onde necessitaram se estabelecer e, portanto, a diáspora era vista como uma característica agregadora e não pejorativa. No entanto, a presença do pressuposto sionista é sempre muito forte e indicativa de uma relação híbrida entre identidade judaica e identidade diaspórica, como aponta Tololyan (2012).

Este fato fica bastante evidente na primeira edição da publicação lançada da Revista DROR, em Porto Alegre, em 1946, em que, no editorial, apresenta-se o seguinte discurso:

[...]. Com a presente publicação, apresentamos nosso primeiro esforço editorial, no sentido de fazer não só com que a juventude judaica, porém todos os homens de consciência livre do Brasil compreendam nossos ideais e saibam o porquê da nossa luta dedicada e se identifiquem conosco nesse afã de criar um mundo de liberdade e justiça, onde nós, como judeus e como homens, possamos viver uma vida normal e digna. Em nosso caráter de judeus e socialistas, plenamente convencidos de que o estabelecimento de um Estado Judeu é a única solução para esta questão, de cujo desaparecimento depende em muito a estabilidade da futura paz mundial: o problema judeu. Com a presente, desejamos trazer ao conhecimento do público democrático do Brasil um esboço do que atualmente acontece na Palestina e no movimento sionista de todo o mundo e, quais as razões que motivam este estado de coisas.<sup>37</sup>

Na passagem acima da edição que inaugura as publicações do grupo DROR no Brasil, a tentativa de abordar os temas relativos à identidade judaica no período do Pós-Guerra e,

<sup>35</sup> HABONIM DROR. **Estatuto**. Disponível em: <<https://habonimrio.wordpress.com/estatuto/>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

<sup>36</sup> A partir da revolução russa, em 1917, a influência do regime socialista pôde ser sentida nos países que pertenciam à influência deste. O Bund, como foi chamada a União Judaica Trabalhista, que abrigava judeus e judias da Lituânia, Polônia e da Rússia, corresponde a um exemplo dessas experiências vivenciadas pelos judeus e judias, no que diz respeito a organizações de esquerda europeias que tiveram circularidade e influência no Brasil posteriormente, trazida por eles, principalmente considerando-se o grande número de imigrantes russos que chegaram ao Brasil na década de 1920.

<sup>37</sup> Revista Dror, Porto Alegre, 1946.

principalmente, nos anos próximos da criação do Estado de Israel, pode ser percebida juntamente com um esforço consciente da condição diaspórica. Em outras palavras, em nenhum momento, tanto no escopo ideológico de formação do grupo quanto no lançamento de suas ideias na presente publicação, há um afastamento da mentalidade de que a diáspora os constituiu como uma identidade híbrida, como coloca Tololyan (2011), ou ainda, hifenizada, como aponta Cytrynowicz (2002).

Segundo Conforti (2011, p. 97), a vertente socialista do movimento sionista não era de um todo radical, mas reivindicava, de certa forma, a negação do judeu enquanto um “europeu”, devido às mazelas criadas por essa cultura. Essa concepção, mesmo sendo filha do iluminismo e do materialismo iluminista – sendo assim, impossível negá-lo – também percebia a necessidade de não reforçar o período da diáspora e construir um novo sujeito com outras concepções, de um passado mais distante do que o da diáspora. Viam-na como “um afastamento da ordem natural”.

Nesse sentido, mantém-se um pressuposto de adequação de si mesmos e como coletividade que pode ser percebido mesmo em discussões internas da vida comunitária. Ainda que um dos pilares da DROR fosse estimular e organizar a *Allyáh*<sup>38</sup>, os traços de simpatia à perspectiva política brasileira eram bastante perceptíveis, o que caracterizava uma espécie de união entre o que se esperava como comunidade judaica a partir da criação do Estado de Israel, mas ao mesmo tempo, o que se manteria enquanto vida diaspórica. A visão de mundo era construída, nesse sentido, com um olhar que se voltava para o externo e para a situação que ocorria na vida comunitária que se gestava no projeto de Estado em Israel e com o fim da Segunda Guerra Mundial, mas também não havia qualquer tipo de abandono ao que se havia constituído no Brasil. Em outra passagem da mesma edição inaugural, na matéria intitulada “A Palestina Judia”, o grupo discute que:

O povo judeu tem sofrido demasiadamente por distinções raciais para poderem sequer pensar em opressões a minorias ou maiorias temporárias. [...] E essa justiça há de chegar sob a forma de um estado Judeu Livre e Democrático com amplos direitos

---

<sup>38</sup> A *Allyáh* refere-se ao processo de retorno à Israel. No entanto, a *Aliá* era bastante incentivada por instituições de auxílio a imigrantes judeus, mas principalmente em países com uma baixa aceitabilidade à presença judaica. O Brasil daquela época não era visto como um caso destes e, pelo contrário, a aceitação e sociabilidade judaica eram muito elogiadas pela própria comunidade, não havendo necessidade efetiva de retorno permanente à Terra Prometida. Atualmente, segundo a BEIT Brasil, apenas cerca de 200 a 250 judeus emigram para Israel anualmente. Este número é bastante diferente em relação aos países da Europa, por exemplo. Este fato demonstra que a aceitação identitária nos países americanos como Brasil e Estados Unidos – com alguns casos à parte, como o da Argentina, com forte presença antissemita – vieram em um crescente, percorrendo as gerações de sujeitos que hoje possuem profundo vínculo com o local em que se estabeleceram.

sociais para todos os habitantes do país **e com as portas abertas para os que nos ajudaram e queiram refugiar-se.** [...] <sup>39</sup> [grifou-se]

O que o movimento busca de forma bastante clara é a construção de uma identidade, como apontam Levy e Sznajder (2002), que mistura níveis de experiência e temporais. Ocorre um processo de desterritorialização da memória, através dos eventos políticos internacionais e da sociedade de massas<sup>40</sup> que atravessa as fronteiras e acaba gerando uma coisa nova. Essa coisa nova pode ser chamada de identidade diaspórica, uma vez que se misturam com as memórias nacionais, velhas estruturas somadas a novas estruturas. Através deste fenômeno, importam-se as experiências e memórias globais para o local e uma identidade é disputada e compartilhada.

O que é interessante na análise acerca das identidades do ponto de vista histórico é que ela está, como aponta Gay (2000), constantemente desafiada por momentos cruciais que se desenrolam, novos atores e atrizes sociais insurgentes, estruturas políticas e econômicas que se alteram e novos sistemas culturais que se erguem. Nesse sentido, formações identitárias nunca estão concluídas e estarão sempre em constante formulação e reformulação, ainda que reste um substrato permanente em sua base. No caso da identidade judaica brasileira, especialmente a que se expressa neste periódico surgido inicialmente em Porto Alegre, é constante a ideia de estar sempre se referindo aos eventos internacionais como constituintes de uma identidade local. É preciso refletir, portanto, acerca de como estes eventos, entrecruzaram-se com as estruturas identitárias locais e tiveram como desfecho a alteração da forma desta comunidade se perceber individual e coletivamente.

Na passagem exposta logo acima, a questão da criação de Israel apresenta-se – e de fato, aparecerá em grande parte das publicações – como um dos principais caminhos para poder pensar nesse processo de autopercepção e autorreflexão. Das mazelas geradas pelo nazismo e com os traumas revelados da Shoá, surge com mais veracidade a ideia de que, mesmo na diáspora, nenhum judeu está seguramente a salvo, caso não haja a edificação de uma nação judia. Para Tololyan (2011), a origem desta perspectiva pode estar amparada no processo diaspórico em tempos de nacionalismo, como era marcadamente no período ao qual essa pesquisa se refere, e estava completamente inserido na concepção da nação.

Não poderá existir liberdade para um indivíduo se ela não existe para a nação. Surgirão da opressão e da dispersão como povo livre e progressista, para tornar-se plena na vida nacional após milênios de servidão e perseguição [...] **é o que exigem**

<sup>39</sup> Revista Dror, Porto Alegre, maio 1946.

<sup>40</sup> MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**: o Espírito do Tempo. Rio de Janeiro: Forense, 1999. v. 1.

**seis milhões de judeus que são vítimas na Europa e também agora é o que exige o judaísmo no mundo todo**, unido pelo brado da liberdade e igualdade efetiva dos povos.<sup>41</sup> [grifou-se]

Para o autor, a época era conduzida pela ideia de que o Estado Nação era a uma das formas mais supremas de entidade política e que, nesse sentido, legitimaria uma identidade através de suas instituições, sistemas sociais, políticos e econômicos. Aquelas comunidades que não estavam compreendidas dentro da matriz do Estado Nação, poderiam eventualmente serem consideradas “de segunda classe”. Em outras palavras, no caso dos judeus, não tão autênticos como poderiam ou deveriam os que estavam profundamente ligados a Eretz Israel – ou seja, habitando o novo país ou em perspectiva de habitá-lo.

Levy e Sznajder (2002) também abordam a questão da identidade construída a partir do Estado-Nação. Para eles, mesmo que ela seja um espaço de reavivamento, como colocado por Pierre Nora, não é a única forma de manter viva as identidades. Isso porque as memórias e identidades não são ontológicas, mas socialmente construídas e, sendo assim, podem ser construídas onde se queira, através de representações. Ele ainda coloca que Benedict Anderson (2015), ao defender a ideia de “Comunidades Imaginadas”, discorre que elas são baseadas em representações do que se pensa a nação. Portanto, as representações em espaços deslocados de memória, por mais que sejam “apenas” representações, estão dentro de uma ideia de experiência real.

É, portanto, aqui que se apresenta o fundamental papel dos periódicos apresentados. Torna-se necessário, portanto, lembrar, como já abordado anteriormente, e segundo Levy e Sznajder (2002), a importância das memórias social e histórica. No caso da diáspora judaica no pós-guerra, há uma experiência extremamente recente e experienciada pelo próprio grupo, que possui antes mesmo do nazismo, de maneira muito consistente, o estigma do antissemitismo em sua trajetória. Os autores ressaltam que este processo de comunicação da memória também passa por uma espécie de adaptação local, e isso é muito interessante, porque é exatamente o que ocorre no Brasil: há uma adaptação da realidade dessa memória “exterior” para as diversas estruturas identitárias, sociais, políticas e econômicas do Brasil.

Segundo a perspectiva defendida por este trabalho, no Brasil, e, sobretudo, no Rio Grande do Sul, os judeus não sofreram sistematicamente<sup>42</sup> com o antissemitismo, ou seja, muito embora tenha ocorrido uma tentativa de institucionalizar o antissemitismo, como aponta Lesser

<sup>41</sup> Revista Dror, Porto Alegre, 1946.

<sup>42</sup> O fato de não sofrerem sistematicamente não significa que não existisse antissemitismo, mas apenas que não houve uma estrutura social voltada a uma perseguição específica e sistemática dos judeus.

(1995), essa tentativa esteve muito mais vinculada aos intelectuais que sofreram grande influência e inspiração dos regimes fascistas e totalitários da Europa do que de fato de acordo com a realidade brasileira. Na revista “Aonde Vamos?”, por exemplo, a opinião durante toda a década de 1940 permaneceu de otimismo em relação ao Brasil, mesmo após as leis restritivas. As restrições impostas pelos dirigentes do Estado Novo não parecem ter criado tão profundamente um clima hostil, pois ele não estava impresso nas páginas dos veículos de circulação interna da própria comunidade judaica.

No Rio Grande do Sul parece não ter sido diferente, tanto nos periódicos de orientação mais progressista ou de setoriais de esquerda como a *Hatikva* e a *DROR*, ou até mesmo nos que serão explorados a seguir de orientação mais conservadora, como a *Betar* e a *Observador Sionista*. Isso demonstra que ocorreu uma reflexão da própria comunidade judaica em relação a sua expectativa neste local de diáspora, mas o que contribuiu, de maneira não essencialista, para a construção de uma proposta identitária para este grupo?

Um contexto de disputas ideológicas e de forças de poder pode demonstrar alguns indícios, não para definir, mas para uma melhor compreensão das diversas faces desta questão no Brasil, a partir da cidade de Porto Alegre, como pretende este trabalho. Não há como definir uma orientação de direita ou de esquerda, ainda que em um contexto marcadamente orientado pela polarização, uma vez que muitos destes grupos, segundo Bartel (2011), não se orientavam explicitamente por movimentos de esquerda ou direita, mas muito mais por elementos de caráter cultural ou religioso.

No entanto, é importante ressaltar que mesmo os que não se identificavam com algum partido ou grupo, como no caso do *DROR*, assumidamente de esquerda, as práticas culturais e políticas destes grupos estavam norteadas por orientações políticas de organizações sionistas em diversos aspectos. Em outras palavras, a compreensão e atuação no espaço político das entidades judaicas, seja no aspecto econômico, político, cultural ou religioso, orientou e formulou diversas visões de mundo nas diásporas.

#### 4.4 “O silêncio é desprezível”<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> A frase de Jabotinsky, proferida por Ze'ev Jabotisky como era conhecido, Vladimir Jabotinsky, consta nos principais *sites* da *Betar* Brasil e internacional. Tornou-se símbolo de uma ideia de ação para os judeus que,

Um aspecto que se apresenta de forma bastante constante nos periódicos da comunidade judaica é a questão da imigração para a Palestina e, posteriormente, para Israel. Este debate é permeado pela questão da diáspora, uma vez que ela é vista de forma distinta pelos diferentes grupos que compunham a vida comunitária judaica no Brasil. Esta foi também, na comunidade judaica de Porto Alegre, um aspecto presente nos grupos revisionistas e de orientação mais conservadora, como o exemplo do Betar Brasil.

O grupo Betar fazia parte de uma organização juvenil judaica criada em 1923, por Vladimir Jabotinsky, cujo objetivo era criar um Estado Judeu unicamente para o povo judeu, buscando ao máximo a autenticidade do “verdadeiro judeu”. Dentro da concepção deste grupo, que se constituía dentro da Nova Organização Sionista (NOS), o Estado de Israel não deveria acatar, como fazia a Organização Sionista Mundial (OMS), aos desígnios de mandatos, mas estabelecer a pureza e autenticidade do Estado judaico pela força das armas, caso fosse necessário. A nova organização via com maus olhos a diplomacia utilizada pelas grandes entidades de promoção do sionismo nas diversas partes do mundo e atribuía-lhe a decadência da cultura judaica.

Em Porto Alegre, a organização foi difundida por Isak Bas, Isaac Russowsky e Frandzuský Budiansky<sup>44</sup>. De todo o Brasil, o Rio Grande do Sul, segundo Bartel (2006), abrigou um número muito grande de sionistas revisionistas por ser um dos primeiros locais a organizar essas instituições de jovens de direita e, posteriormente, fundar o Partido Revisionista, que na ocasião era um dos mais articulados e consistentes do Brasil inteiro. Bartel (2006) atribui a grande concentração de conservadores no Sul do país a alguns elementos, como as políticas estadonovistas e a perseguição, principalmente nos grandes centros do país, de partidos de esquerda.

No entanto, é necessário observar outros aspectos da cultura do estado que podem contribuir para que essa perspectiva seja de alguma forma relativizada. Um desses indicativos é a presença e a formação do DROR, como já abordado acima. Surgido em 1945, o grupo judaico de esquerda agregou centenas de jovens em suas atividades e mostrou que no Rio Grande do Sul, embora majoritariamente conservador, possuía também a demanda de uma organização alternativa às ideias revisionistas.

---

segundo o ideólogo revisionista, não poderiam mais esperar para agir em prol da criação de um estado judeu para a própria proteção do judaísmo.

<sup>44</sup> Os fundadores do Betar em Porto Alegre atuavam como professores voluntários na capital. Eles, segundo Bartel (2006), em consulta ao acervo de entrevistas orais disponíveis no ICJMC, já atuavam no Betar nos países de origem.

Uma das questões bastante presentes no grupo de orientação revisionista e conservadora era o fenômeno da diáspora. Para eles, a construção do judeu que emigraria para Palestina, buscando a criação do Estado de Israel autenticamente judeu, não podia ser permeada por indivíduos cujos valores do judaísmo estivessem, de alguma forma, corrompidos por outras culturas. A diferença de grupos orientados pelo revisionismo como o Betar para o DROR era a formação de um judeu específico, o que passou a ser muito fortemente rediscutido no contexto do pós-Segunda Guerra<sup>45</sup>.

Segundo Falbel (1984), a diáspora era um dos elementos de maior discussão e até divergência na formação do sionismo nas diversas regiões do mundo, não sendo diferente no Brasil. Essa parece ser, segundo revelam as publicações dos grupos distintos, uma das sutis divergências que promoviam um forte debate: a imigração de judeus “sem valores judaicos originais” é válida? Ou apenas queremos a arrecadação de fundos através das comunidades judaicas para auxiliar a imigração de refugiados e sofridos com o nazismo ou mesmo com a pobreza e as perseguições antisemitas de outras localidades?

Em outras palavras, o Estado judeu era discutido como um local receptor de judeus do mundo todo, que trariam consigo suas experiências e bagagens culturais para o Estado judaico, e também era compreendido como um local onde havia a chance de recuperação da verdadeira identidade judaica e da originalidade do povo judeu. Mas para isso, era necessário deixar de lado as experiências diaspóricas, como sugere a passagem a seguir, na seção intitulada “A Missão do Betar”:

O objetivo do Betar é simples de definir: criar o tipo de judeu que a nação requer para melhor e mais rapidamente construir o estado judaico. Em outras palavras, criar o cidadão normal e saudável para a nação judaica. A maior dificuldade é não ser o judeu de hoje nem normal e nem saudável para uma nação, pois a vida na diáspora afeta a vida dos cidadãos normais e saudáveis. (BETAR, p. 16)

No trecho acima fica bastante clara a concepção da necessidade de uma espécie de pureza para a vida existencial do judeu diaspórico. Uma vez que este não é mais “normal” e nem “saudável”, é preciso corrigi-los destas doenças sociais causadas por outras culturas inferiores. Na continuação do texto, a questão da diáspora aparece mais explicitamente:

Durante dois mil anos de exílio, a nação judaica perdeu o hábito de concentrar as suas forças numa obra suprema, perdeu o hábito de agir em comum, como um povo, perdeu o hábito de defender-se em caso de emergência. Em vez disso, os judeus se

---

<sup>45</sup> Outro jornal com tiragem mensal publicado a partir de 1947, o “Observador Sionista” também se trata de uma publicação editada pelo partido revisionista fundado em Porto Alegre. Com um caráter bastante conservador, o periódico girava em torno de alguns dos membros pertencentes ao Círculo Cultural Iavné.

acostumaram aos gritos e em vez de atos, a desordem e a desorganização. Negligenciaram ambos, tanto na vida social quanto na vida particular. Cada passo da educação betárica significa, portanto, alcançar de volta esta normalidade, mesmo se for demorado para cada *betari* atingir o grau justo de como viver e agir. (BETAR, p. 17)

Conforti (2011) aponta que um dos pontos fundamentais para a concepção de um “novo judeu” é a ideia da juventude. No “sionismo clássico”, como ele define, que foi elaborado até a formação do Estado de Israel por um pressuposto iluminista, baseado na ideia universal de um tipo, ou seja, de um modelo de homem judeu, a juventude simbolizava a renovação e a ideia de que aqueles jovens não tinham sofrido com as mazelas do antissemitismo do século XIX, tampouco com a forte influência de fatores diaspóricos; o novo realmente com a cara física do novo. Nesse sentido, as assimetrias presentes na formação deste modelo universal, para os grupos mais conservadores, são vistas como um fardo para a perpetuação da tradição judaica e como um impeditivo para que ela continue dentro do horizonte de expectativas (KOSELLECK, 2006) construído pela intelectualidade destes grupos.

Na construção da identidade judaica no Brasil, conforme coloca Conforti (2011), havia um grupo que pertencia a críticos do Ocidente e da cultura do racionalismo, fortemente influenciados por Nietzsche. Estes eram bastante críticos à ideia de diáspora, negando totalmente os valores construídos nos lugares em que cada judeu permaneceu na Europa, assinalando que estes deveriam ser esquecidos e o ideal era a reconstrução de um passado heroico, não assimilado do judeu. O princípio educativo está também presente nesta corrente, mas no sentido de ruptura total com o passado recente de diáspora e o reavivamento do passado mítico como narrativa identitária do UM judeu. Nega-se a construção da nação sob os moldes do nacionalismo moderno. Essa corrente acabou influenciando, segundo o autor, os socialistas e mais fortemente a direita revisionista representada por Jabotinsky.

A partir da presença da Betar em Porto Alegre fica bastante evidente que, quanto mais se aproxima a possibilidade da criação do Estado de Israel e, sobretudo, o fim dos regimes autoritários, mais se discute a diáspora como um elemento de passado recente e que, convenientemente, pode ser esquecido. Conforti aponta em uma passagem de seu texto que Ben-Gurion, por exemplo, afirma a ideia de que o vínculo com a Eretz Israel nunca foi perdido, sempre houve judeus nessa localidade, não havendo, portanto, necessidade de se preocupar com as identidades múltiplas que se geraram a partir da diáspora.

O autor parece falar que não é um caráter de negação, mas sim um princípio, como foi abordado anteriormente pela corrente socialista, de que existem épocas da história da diáspora que não precisam serem lembradas. E já que as narrativas mostram que sempre houve um

vínculo com a terra de Israel, não é preciso lembrar dos males que a diáspora nos causou. Sobretudo aqui, parece que permanece também um caráter étnico cultural de permanência, que não se rompeu nunca, mas em relação à visão sionista socialista, a ideologia betar era bastante clara, conforme expressa o trecho abaixo na seção chamada “O Socialismo Betário”:

Desejo tocar num assunto que provavelmente nunca entrará em nossa ideologia, pois muitos de nós duvidam que seja necessário ao Betar criar a sua teoria própria de reforma social. Decidimos que para construir um Estado, devemos utilizar todos os meios ao nosso alcance, sejam eles velhos ou novos, bons ou maus, desde que possamos alcançar a maioria judaica. Sabemos que uma outra geração virá aproveitar-se do laboratório nacional que estamos preparando. Esta geração poderá examinar e analisar vários problemas sociais, pôr a prova a ordem social prevalecente e procurar soluções para a sua melhora. Isto é um princípio sã, pois inclui a sagrada lei fundamental de Monismo, (*Had-Ness*) e como tal deve invariavelmente permanecer nos limites de uma atividade prática. (BETAR, p. 24)

Em uma passagem anterior, na seção intitulada “Luta de Classes”, o periódico apresenta a seguinte ideia:

É muito aparente a diferença entre a Betar e outras organizações juvenis no que se refere a ideia de luta de classes na Palestina. Esta ideia mantém que cada trabalhador judeu deve considerar-se um inimigo do capitalista judeu, mesmo se o último utiliza o seu capital para construir uma fábrica ou comprar uma plantação e empregar e, suas empresas exclusivamente a mão de obra judaica. [...] Classes podem existir apenas em sociedades já formadas e estabelecidas; mas como nós ainda estamos no estágio da colonização, não há classes, nem proprietários e nem privilegiados. Há apenas pioneiros. [...] em outras palavras, na Palestina o interesse comum de reconstruir o Estado Judeu está acima de qualquer ideologia ou luta de classe. Consequentemente, não deveria nem se falar em luta de classe, um sistema cujas tendências prejudiciais aparecem quando um lado ameaça ou outro por meio de greves e etc. Na Palestina, estes conflitos devem sempre ser resolvidos de uma maneira apenas: por meio de uma arbitragem nacional obrigatória. (BETAR, p. 17)

Nesse sentido, há claramente uma disputa entre dois projetos de identidade na diáspora brasileira. Um deles será o que valoriza os valores democráticos, o fim dos regimes autoritários e a forma com os brasileiros receberam os imigrantes judeus, como o caso da revista da Organização DROR, e o outro será o que, conforme a citação acima ilustra, irá repudiar qualquer tipo de construção cultural ou ideológica mais aberta que não seja aquela exclusivamente voltada para a construção de um Estado de Israel limpo das características e influências que podem ter interpelado sua trajetória e existência mitológica ao longo dos séculos. Os grupos opositores ao Betar no mundo todo chegaram, segundo Bartel (2006), a comparar o movimento revisionista com o nazismo e fascismo italiano.

O próprio Jabotinsky tinha relações próximas com Mussolini e, durante o nazismo, foram muitas vezes confundidos com grupos da juventude hitlerista. Este ponto torna o debate

pela ascensão de uma identidade à diáspora muito crítico, sobretudo após o fim do nazismo e a suposta participação de judeus em esquemas de perseguição a judeus comunistas no Leste Europeu. Segundo Arendt, em “Eichmann em Jerusalém” (2013), os judeus na diáspora não precisaram do Holocausto para entender que era necessário negociar, às vezes de maneira bastante pernicioso, para alcançar seus objetivos, seja um grande objetivo, como o sionismo que culminou no Estado de Israel, sejam objetivos menores e mais localizados dentro da própria Alemanha. Para a autora, muito sobre a cooperação entre judeus e nazistas e sobre a linha tênue demais entre ajudar ou entregá-los, era algo muito sensível, encoberto e dramático para os próprios membros da comunidade. Tênuo porque era muito facilmente balizada apenas nos interesses pessoais de quem seria beneficiado, não somente na Alemanha, como em qualquer região da diáspora judaica. Segundo a autora:

[...] Os judeus da diáspora deveriam lembrar como o judaísmo, com seus 4 mil anos, suas criações espirituais e seus empenhos étnicos, suas aspirações messiânicas, sempre se defrontou com ‘um mundo hostil’, [...] e como só o estabelecimento de um estado judeu permitiria aos judeus reagir [...]. (ARENDR, 2015, p. 20)

Nesse sentido, um grupo como o Betar, no Brasil, se via como a representação do judaísmo em suas características mais originais e puras, uma ideologia muito semelhante e perigosamente fácil de ser comparada às ideologias dos regimes autoritários europeus. Com o fim da Segunda Guerra e o surgimento de grupos dissidentes, como o exemplo aqui trabalhado do DROR, o Betar passa a ser questionado por estes valores de caráter autoritário. No Brasil, que se encaminhava para um período democrático, a presença dos judeus era relatada pelos grupos liberais e mais à esquerda como algo totalmente positivado e, não apenas isso, como um local onde a comunhão de interesses em comum se fez presente durante todo o processo diaspórico, até a criação do lar judaico.

Em uma reportagem da edição de novembro de 1946 da revista “Aonde Vamos?”, na reportagem de Aron Neumann intitulada “Tarefa Histórica para os Judeus do Brasil”, fica bastante evidente a confortável visão de setores mais progressistas em relação à diáspora brasileira:

Chegou a hora que os judeus do Brasil devem fazer algo grandioso, e isto é possível. Proponho um esforço sem par, levemos para o Brasil alguns milhares de imigrantes. As leis do país o possibilitam. Somos capazes, economicamente de fazê-lo. Teremos, se necessário, o auxílio de várias entidades judaicas no que se fizer mister. O que não devemos é ficar passivos espectadores enquanto as circunstâncias nos permitem fazer algo construtivo enquanto mais de um ano e meio depois da guerra, muitíssimos, preciso repetir: muitíssimos de nossa gente se encontra a mercê de uma situação inaguntável. Na Europa o nosso povo está exposto a vários perigos nos diversos

países antissemitas. Um contingente de judeus trazidos para o Brasil há de ser também benéfico ao desenvolvimento do Brasil, já que se trata de gente sumamente capaz. [...] A mobilização de grandes meios econômicos, humanos e técnicos de todas as forças sociais, e especialmente da juventude, numa ação histórica de solidariedade e previsão há de trazer grandes resultados. Os judeus da América do Norte e de outros países estarão ao nosso lado sem dúvida e numa grande obra histórica de americanismo como foi compreendido e como ainda é por muitos, teremos a compreensão e o apoio de muitos brasileiros não-judeus.<sup>46</sup>

Mesmo que os grupos apresentem divergências na formulação dos acontecimentos do campo do político ocorridos no pós-1945 e definam as bases de uma identidade de forma distinta na diáspora brasileira, não quer dizer que não possuam o mesmo objetivo final para a identidade judaica mundial: a criação do Estado de Israel. Nesse sentido, cabe lembrar que nas discussões acerca desta temática nas revistas fica evidente a mobilização – que era facilitada pelo contexto brasileiro – para a entrada e saída de um considerável número de judeus no processo da Aliah. Também é importante notar que outra parcela desta comunidade não deseja imigrar novamente, mesmo que para Israel, devido à segurança proporcionada pela realidade brasileira.

#### **4.5 Kol Hamagbit: o fundo comunitário da comunidade que não é mais imaginada<sup>47</sup>**

A Kol Hamagbit foi um periódico editado a partir de 1950 com o objetivo claro de fornecer informações sobre o Fundo Comunitário (*magbit*) do Rio Grande do Sul. Contava com representantes nas cidades de Porto Alegre, Alegrete, Bagé, Erechim, Passo Fundo, Quatro Irmãos, Santa Maria e algumas outras cidades. Este periódico pode ser especialmente curioso por abordar temas que tratam dos problemas de um estado recém-nascido. A mobilização judaica em torno do Magbit parece ser hora positiva, hora negativa.

Os entraves e benefícios da diáspora aparecem com frequência nas publicações do periódico. No entanto, a questão pela qual os judeus outrora disputavam um projeto identitário, tanto em Israel quanto nas diásporas, agora existe e essa questão, como todas do escopo das identidades, começa a mostrar que as distinções estabelecidas dentro desse projeto identitário podem gerar alguns problemas.

Na edição de outubro de 1950, uma questão acerca da diáspora surge de forma bastante direcionada.

<sup>46</sup> Revista Aonde Vamos?, 7 de novembro de 1946, p 5 – 7.

<sup>47</sup> ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Se por um azar da sorte não tivesse tido você a ventura de viver em um país livre, se encontrasse num ambiente de desolação e miséria, dúvida e incertezas para o futuro, em qualquer parte da Europa, após a guerra, [...]. Reconhece você então a necessidade de auxílio? De onde este auxílio, se não, daqueles que tiveram a felicidade de escaparem as sanhas dantescas e ao inferno hitleriano? E entre estes que podem auxiliá-la está você...<sup>48</sup>

O trecho acima seria um acaso ser publicado se, em uma edição posterior, em uma matéria intitulada “Contra os não Contribuintes”, o periódico colocava em dúvida a conduta dos judeus da diáspora que se faziam alheios às necessidades que o Estado de Israel passava no seu período inicial de existência. A enquete lançada com algumas perguntas referentes à importância do fundo e à importância da existência de Israel se coloca de forma bastante crítica aos judeus não colaborativos no *Magbit* e chega a sugerir, segundo a resposta de David Soroka à enquete, que todo o judeu não contribuinte estaria sozinho ou a margem da comunidade judaica. A *Magbit*, para a comunidade judaica, era encarada como uma “tarefa superior de caridade” e uma “obra humanitária”<sup>49</sup>.

Na *Kol Hamagbit*, em muitas das matérias, o hebraico já é utilizado com algumas passagens finais ou anúncios específicos. Vale lembrar aqui que, neste momento, começam a surgir elementos mais perceptíveis do surgimento de uma identidade que agora pode se concretizar através do Estado Nação. A identidade judaica, estando sujeita aos vários processos diaspóricos, não participou do movimento do vernaculismo que, como abordado no capítulo sobre as identidades, foi um dos baluartes das afirmações identitárias no século XIX. Nesse sentido, não puderam estabelecer aquilo que foi um dos principais elementos de distinção no que diz respeito às formações identitárias. A língua representava a originalidade de um povo, sua pureza – como no caso alemão elaborado por Fichte – e a sua originalidade, como reivindicavam os franceses.

No entanto, por se tratar o judaísmo de uma cultura baseada na liturgia, havia um substrato linguístico para ser elaborado. Mesmo que o vernaculismo estivesse comprometido com a dessacralização das línguas, ele deu uma definição simbólica (BOURDIEU, 2015) para a experiência nacional e cultural que a comunidade judaica passa a viver a partir da criação do estado de Israel. De certa forma, a criação do hebraico e a utilização desta nas publicações na comunidade brasileira está amparada na ideia de uma coletividade que se expressa de forma uníssona. Trata-se de uma expressão de pensar e agir agora como uma identidade que possui

---

<sup>48</sup> *Kol Hamagbit*, n. 2, 1950.

<sup>49</sup> *Magbit*, 5 out., p. 2.

uma história única e compreensível com a originalidade e autenticidade, mostrando também para a diáspora uma trajetória e uma história: a do povo judeu.

Na edição de 1947 da Betar, existe uma seção única de uma página inteira, colocando a importância da língua:

O Betar reconhece o hebraico como a única e eterna língua do povo judeu. Na Palestina, deve-se tornar-se a língua em todas as fases da vida e na diáspora de ser, pelo menos, a linguagem do sistema educacional judaico, começando com o jardim de infância e indo até o fim da escola secundária (mais tarde também na vida universitária, se tivermos algum dia universidades judaicas na diáspora). Na educação de cada criança judaica deve ser o começo e a base de tudo. Uma criança judaica que ignora o hebraico, não é completamente judaica, mesmo se ela for betári. Temos o maior respeito pelas outras línguas que estão sendo usadas pelo nosso povo. Apreciamos especialmente o papel enorme que teve o Yiddish na conservação da nossa integridade nacional, e da riqueza de sua literatura e imprensa. Também estimamos o ladino e o Sepharhim (judeus de descendência espanhola) que também servia como remédio excelente contra a assimilação. Uma língua nacional, no entanto, é algo diferente e muito mais. Não pode ser uma língua que uma nação adotou no percurso de sua história, derivada de um povo estranho, e depois usada para seus desígnios próprios. [...] uma língua nacional é o que nasce simultaneamente com a nação e depois a acompanha, seja de uma forma ou de outra, durante a sua vida inteira. Para nós, é esta o hebraico. (BETAR, p. 20)

Nesse sentido, a elaboração e utilização da língua hebraica na diáspora são de suma importância para que se possa compreender não apenas a mobilização nacionalista presente no elemento linguístico, que serviu para o reforço das características de distinção, mas também como uma das estruturas de pensamentos e formas subjetivas e inconscientes, muitas vezes, de representar e dialogar com uma das formas de construção identitária. Proferir o hebraico, para as novas e velhas gerações, significava ligar-se, da mesma forma, a velhas estruturas de pensamento que se chocavam com as novas estabelecidas na diáspora brasileira, com os dialetos trazidos da Europa gerando saberes (BOURDIEU, 2015) distintos e, por fim, com o que se denominou como hebraico moderno: a língua oficial de Israel.

Mesmo a partir de uma perspectiva muito mais vinculada ao judaísmo, com a criação do Estado de Israel, a comunidade judaica não deixou de lado a língua portuguesa, por exemplo, e seguiu reconhecendo o valor de algumas regiões da diáspora para que se pudesse ter chegado até lugares vistos como impossíveis, como aparece na matéria intitulada “Quem não Acredita em Milagres não é Realista”. Segundo a matéria de 5 de outubro de 1950:

Durante séculos diziam: Se os judeus na Palestina estabelecerem um estado será um milagre. E o Estado existe. [...] quando o estado se tornou um fato consumado, quando foi vencida a guerra e quando Israel anunciou que receberia 180.000 judeus por ano, uma vez mais disseram: SERÁ UM MILAGRE. Mas, 250.000 judeus entraram em 1949, 450.000 desde o estabelecimento do Estado. Um MILAGRE sem dúvidas. MILAGRE do século XX que os realistas veem e admiram. Você, que queria crer em

milagres, auxiliou a realiza-los. Caso não tivéssemos dado tempo e dinheiro, os imigrantes não poderiam chegar [...].<sup>50</sup>

Com todos os debates que se desenrolaram no decorrer da primeira metade do século XX, tanto no que diz respeito à criação de um sionismo “universal” para a identidade judaica como de um projeto de sionismo na diáspora, essa ideia, que se torna para o judaísmo o que Baumer (1990) chamaria de “Ideia Força”, vence. A demonstração dessa vitória se concretiza através do estado de Israel e, mais do que isso, coloca no jogo das identidades aspectos que estavam até o momento “arquivados” nos indivíduos pertencentes à comunidade judaica, mas que nunca deixaram de existir. O projeto vencedor, ora de esquerda, ora de direita, ao que parece não ganhou contornos definitivos e se manteve em disputa constante, pode-se dizer até os dias atuais<sup>51</sup>.

#### **4.6 Visão de mundo e identidade(s)**

Segundo Bourdieu (2015), nenhum grupo dentro de uma estrutura social pode ser definido de forma categórica ou definitiva. Os diversos elementos que formam identidades possuem o principal fator que é a transitoriedade que está sempre sendo ativada a partir de novos acontecimentos, principalmente por aqueles que são mais significativos para a comunidade em questão. Isso pode ser ainda melhor inferido quando se trata da diáspora, uma vez que, para o autor, as disposições desses agentes que possuem a mesma estrutura de características pode ser totalmente reordenada em estruturas sociais distintas. Elas estão submetidas a tempos e experiências que, em diálogo com uma perspectiva nuclear de identidade, alteram os saberes daquela coletividade ou daqueles sujeitos nas suas individualidades.

É a partir desse sistema de reorganizações na estrutura social que se geram os grupos a partir de marcas, símbolos e peculiaridades que os definem em um contexto. Os sistemas de expressões ou disposições são o que dá significado às “marcas” da relação dentro da sociedade. Eles servem para que as comunidades dentro de uma grande estrutura social sejam percebidas e facilmente identificadas, através de uma relação de associação com determinadas práticas ou

---

<sup>50</sup> Kol Hamagbit, p. 7. 1950.

<sup>51</sup> Não é objeto deste trabalho os conflitos existentes na região da Palestina e que recrudesceram a partir da criação do Estado de Israel, mas, no que diz respeito a identidades, é praticamente evidente que o choque entre a identidade israelense e a árabe-palestina provocou e desencadeou uma série de lutas por dominações no campo não apenas nacional (territorial) genericamente falando, nos aspectos econômico e político, como também nos sentidos simbólico, cultural e social entre os grupos ligados à região em disputa.

saberes. Estas práticas ou saberes também se constituem por uma relação de “isso ou aquilo” ou o que “são e não são”, ou seja, pela diferenciação de outro conjunto de práticas e estruturas. Por isso, como coloca o autor, é muito difícil universalizar uma identidade. No caso da comunidade judaica, as tentativas de transformá-la em um projeto identitário universal não foram poucas, mas, se analisadas em profundidade, pouco eficientes, uma vez que cada sistema de signos trabalha justamente a serviço da diferenciação, mesmo que com uma base sólida de estruturas identitárias homogêneas.

É por esse conjunto de elementos transitórios, distintos, trans-históricos e diferenciais que Bourdieu entende que as expressões falam mais do que expressam. Quando o autor aponta o funcionamento das coisas dessa maneira, está falando do *habitus*. Este sistema de ações, expressões e pensamentos que denunciam o funcionamento de determinada sociedade ou parte desta estrutura. Uma vez que qualquer objeto de análise for percebido na sua individualidade, ele está automaticamente expressando uma coletividade (um *habitus*) escapando da consciência muitas vezes, pois não é intencional e sim uma reprodução coletiva de um sistema de expressões que se configuram como saberes introjetados. É por isso que o resgate de elementos que compunham a identidade judaica em um passado não tão distante pôde ser rearticulado a partir de uma nova realidade, que foi a criação do Estado de Israel, pois ele se torna parte daquela coletividade de forma que foi ativado individualmente em cada sujeito, tornando-se uma expressão daquela comunidade.

É também nesse sentido que Karl Mannheim (1974) sugere os níveis de sentido como forma de compreender uma sociedade nas suas mais diversas e profundas estruturas de pensamentos e ações. Aponta que as relações humanas possuem uma forma integrada de se desenvolverem e, por isso, podem interagir com diversas formas de apreensão e diálogo com a realidade. Como apontado no primeiro capítulo, para o autor, os três níveis mais significativos de análise da estrutura social são compostos por interação (como agem em sociedade), ideação (como pensam estes indivíduos, suas concepções no campo das ideias) e comunicação (como estes indivíduos comunicam as suas ações na sociedade).

No caso da identidade judaica, a perspectiva da experiência coletiva que possuem como um horizonte de expectativa que foi, até 1948, balizado pela criação do Estado de Israel organizou um núcleo identitário comum a todos os judeus do mundo, mas as formas como, a partir dos locais de diáspora e do encontro com outras culturas, este núcleo foi reorganizado podem ser referidas com aquilo que Mannheim chama de níveis de sentido, ou melhor, com a passagem de um nível imanente para um nível documentário ou contextual. Até mesmo para os judeus que permaneceram nos locais de origem na Europa, ou para aqueles poucos que nunca

saíram da região do Oriente médio, a interação com novos eventos e novas tentativas de criar uma identidade padrão acabou confrontando-se com esse núcleo e as formas de percebê-lo foram, inevitavelmente, alteradas.

A forma como os judeus no Brasil, especialmente a partir de Porto Alegre, passam a expressar a sua coletividade no pós-guerra e pós-Israel está totalmente vinculada a um *habitus* ou a um nível de “interação” que corresponde a experiências anteriores nos aspectos coletivos. Da mesma forma que a construção deste “reflexo” na realidade está vinculada a uma construção que Mannheim chamaria de ideação, ou seja, como estes indivíduos pensam na sua individualidade no que diz respeito a ideias e até nos lugares em que a subjetividade ou o inconsciente se fazem presentes, pois, como aponta Mannheim (1974), as ideias não seguem um “curso habitual de coisas”, elas se modificam a partir de desacomodações e transformam-se em expressões daquela realidade percebida. O inconsciente é uma dimensão social de grande importância, assim como o consciente. Conscientemente, as pessoas agem, mas de maneira inconsciente ao que pressupõem ser aquele ato, fato, enfim, e o contrário também é verdadeiro, segundo Mannheim, antes do consciente, já há uma concepção das coisas. Segundo ele, algum tipo de sentido, que pode ser consciente ou não, faz parte de todas as relações sociais e estes sentidos variados não podem ser separados, fragmentados um do outro em uma análise ampla.

Apointa que a diversificação do homem é uma consequência de uma situação multipolar. Essa realidade multipolar, portanto, não delimitar o sujeito nem por características “individuais inatas”, por assim dizer, nem por um determinismo social. Há uma necessidade de observar diferentes áreas de interação para perceber do que determinados traços e características estão falando e ao que estão relacionados.

Os periódicos apresentados neste capítulo mostram parte destes aspectos de disputa e tentativa de homogeneização de dentro da comunidade judaica, buscando formas mais originais de ações e expressões que não estejam submetidas a tentativas de manipulação de determinados aspectos ou realidades. A comunicação desses níveis de experiência e de entrecruzamento de relações identitárias se expressa através de uma identidade que não encontra um padrão de ação único, mas que ainda assim busca se organizar dentro de uma tentativa unificada de modelo identificável, através das suas produções sociais expressadas seguindo um modelo de época que foi forjado no século XIX, mas esse modelo forjado no século XIX faz parte de um processo que, como nação, a identidade judaica não participou efetivamente, logo, ela precisou encontrar diferentes formas de reavivamento identitário e, nesse ínterim, dialogar com as culturas encontradas nos contextos diaspóricos em que se inseriram.

Cada judeu ou judia que se deparou com a conjuntura da diáspora brasileira desenvolveu um produto final da múltipla participação de eventos e processos de interação coletiva, que acabaram constituindo-o como sujeito identificável. Para Mannheim (1974), a individualidade é multifatorial. Ela é o produto nunca finalizado de uma experiência social, não apenas daquele grupo em questão, como no caso da comunidade judaica, mas da relação com outros e como eles interferem uns no outros.

O resultado dessas interferências e diálogos, ora homogêneos, ora heterogêneos, é um conjunto de práticas, de saberes, de visões de mundo e da construção de uma coletividade e de uma individualidade amparadas nesses múltiplos fatores e relações, que são revelados através dos periódicos aqui expostos, como um produto desses símbolos e dessas práticas individuais e coletivas. Para Bourdieu:

Opor a individualidade à coletividade para resguardar os direitos da individualidade criadora e os mistérios da criação singular, é privar-se de descobrir a coletividade no âmago da individualidade sob a forma de cultura [...] do *habitus* que faz o criador participar de sua coletividade, de sua época e, sem que este tenha consciência, orienta e dirige seus atos de criação aparentemente singulares. (BOURDIEU, 2015, p. 342)

Nesse sentido, o período que compreende o final da Segunda Guerra Mundial, o fim dos regimes autoritários no Brasil e os traumas revelados da Shoá podem mostrar um pensamento de época, um *habitus* construído e reproduzido coletivamente pela comunidade judaica que viveu na diáspora brasileira. Perceber que a construção da identidade de um grupo está muito relacionada ao período em que ela se insere torna-se de suma importância, pois não há como analisar os elementos de confronto e desacomodação presentes nos diferentes níveis de sentido sem dar conta da realidade que é tratada. Assim, identificar elementos que caracterizem – mas nunca que definam – a identidade judaica no Brasil significa inferir acerca das diversas estruturas que se construíram no país, mas também no contexto internacional; analisar, conforme sugere Mannheim, com uma lente multifocal para aspectos em níveis de experiências e sentido.

Para tanto, a comunidade judaica viveu da herança de um antissemitismo fortemente arraigado na Europa e o trouxe para a diáspora. Nas levas de imigrante chegadas a partir de 1920, havia as experiências da Primeira Guerra e, posteriormente, da Segunda Guerra e do nazismo. No Brasil, o Estado Novo fez ligar o alerta para o perigo do antissemitismo que nunca deixou de existir, mesmo nas Américas, a exemplo da Argentina, onde as perseguições foram bastante significativas. Após o final da Segunda Guerra, os julgamentos e traumas revelados da Shoah mostraram ao mundo inteiro que o antissemitismo havia chegado ao seu ponto máximo

e, a partir desse momento, as mobilizações para a criação de um Estado Judaico tornam-se ainda mais necessárias.

Quando em maio de 1948 o horizonte de expectativas (KOSELLECK, 2006) tão almejado pela comunidade judaica torna-se real, o Estado de Israel pôde ser uma nação para os judeus sentirem que sua identidade possui um local de origem e morada, não sendo mais a comunidade imaginada (ANDERSON, 2015) com uma trajetória forjada apenas no passado, mas agora também no presente e futuro. Os tempos se consolidam na realidade, e isso não deixou de ser sentido nas diversas diásporas pelo mundo que a comunidade judaica conheceu. No Brasil, o resultado desta profusão de tempos que se materializa através do Estado de Israel promove então a luta pela dominação simbólica entre diferentes projetos de identidades a serem apresentados na diáspora no pós-guerra, no pré-Israel e no pós-Israel também.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da constatação do ambiente relativamente favorável (quando comparado à realidade europeia, por exemplo) que a comunidade judaica encontrou para a construção da sua identidade no Brasil, alguns elementos foram propostos para refletir acerca deste processo.

Segundo Bila Sorj (2008), a convergência de diversos aspectos do judaísmo criado na Europa obteve considerável afluência com as perspectivas brasileiras. Esta confluência de fatores proporcionou para os judeus e judias uma situação diferente dos demais locais de diáspora, tanto dos antigos europeus como dos novos lugares buscados a partir do recrudescimento do antissemitismo e das grandes guerras na Europa.

O nascimento da modernidade brasileira esteve associado ao crescimento do comércio e atividades industriais, e a modernização proposta pelos pensadores brasileiros encontrou solo fértil nas atividades que já eram desenvolvidas pelos judeus nas suas diversas regiões de origem.

Além disso, a proposta de fazer do Brasil um país novo, ou seja, livre do seu passado, tornou a empreitada mais facilitada para o grupo, uma vez que eles se encaixavam no conceito de “cidadão desejado” pelos intelectuais pensadores da nação, no início do século XX.

Branco, europeus e ligados ao comércio, os judeus auxiliaram no desenvolvimento do país no seu período de pretensa refundação, nos aspectos econômicos, políticos, étnicos e culturais. No que diz respeito às práticas religiosas, não houve também nesse aspecto grandes embargos que puderam fazer com que os judeus se sentissem perseguidos ou tolhidos de seus hábitos litúrgicos.

Exceto no Estado Novo de Getúlio Vargas, quando o Brasil enfrentou medidas de autoritarismo com inspiração em diversos modelos europeus, os judeus puderam encontrar aqui relativo ambiente de paz. Nesse período, houve uma considerável tentativa de implementação institucional, através de órgãos como o Itamarati, de medidas de restrição à comunidade judaica.

Proibição da entrada de judeus no país – principalmente os do leste Europeu – da participação na imprensa, e do ensino e fala da língua hebraica em instituições e escolas de ensino judaico foram algumas das providências tomadas pelo regime. No entanto, a capilaridade dessas ações acabou não ganhando a magnitude que obteve em países como os europeus e até alguns na América do Sul, como a Argentina<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> ZEGA, Fulvia. *La bestia llega: representações do antissemitismo argentino (1930-1945)*. In: PATRIOTA, Rosângela. **Circularidades políticas e culturais: formas, circuitos, recepção**. São Paulo: Verona, 2017. Na Argentina a empreitada antissemita pode ser bastante percebida, sobretudo na década de 1940. Ainda que o judaísmo fosse, em grande parte das Américas associado ao comunismo, as perseguições do governo Argentino acabaram ganhando aderência da sociedade civil e transformando-se em uma realidade para a comunidade

Ao contrário do cenário argentino, no Brasil a comunidade encontrou expressivo crescimento, inclusive na década de 1940. Suas instituições foram fortalecidas, suas convicções debatidas e sua identidade pensada e reformulada. Ao fim da primeira metade do século XX, após a queda dos regimes autoritários, próximo à criação do estado de Israel e, no Brasil, com a saída de Getúlio Vargas e a crescente possibilidade de uma redemocratização, judeus e judias refletiam sobre si mesmos em uma perspectiva de redefinição. O processo que vieram gestando desde a chegada dos grupos ao Brasil parecia encontrar um momento de discussão inevitável, chamado por estes vários tópicos acima mencionados e que, por serem de total importância para o grupo, não podiam deixar de refletir nas bases de sua identidade. Um dos vestígios deixados para esta reflexão são os periódicos produzidos pelo próprio grupo.

De acordo com os periódicos analisados, pode-se verificar que a comunidade judaica se manteve em diálogo constante com um pretense projeto de identidade em comum entre todos os grupos existentes na diáspora. No entanto, o que parece bastante claro é que estes grupos nem sempre tinham total acordo nas diversas concepções que surgiam. Mesmo assim, alguns elementos podem ser apontados como convergentes e circulantes na maioria dos periódicos e, por este motivo, é possível identificar algumas simetrias na construção da identidade judaica na diáspora brasileira, que revelam as necessidades, limitações, fronteiras e diálogos em comum entre os diferentes judaísmos chegados ao Brasil.

Principalmente nos jornais que expressavam as tendências mais conservadoras do judaísmo, como o Betar e a Hatikva que aqui foram apresentados, foi possível identificar uma forma mais resistente de compreender a diáspora. Nestes grupos, ainda que existisse o entendimento de que o Brasil pôde representar, em momentos cirúrgicos e precisos, uma significativa melhora de vida, ele também foi apontado, assim como as demais regiões diaspóricas, como um elemento de desconstrução dos valores e tradições judaicas. Para eles, nenhuma região em nenhum contexto pode ser melhor do que o estado de Israel, pois ele poderia oferecer, esse sim, a pureza e originalidade dos valores judaicos construídos ao longo dos séculos. Estes grupos acabam estruturando uma visão de mundo bastante voltada para a *alliáh* – processo de imigração para Israel – e incentivam que, principalmente através dos grupos de jovens, como o Betar Brasil, resgatem a sua essência, força e vitalidade, construindo a Israel do futuro.

---

judaica no país. A busca pela Argentina como um lugar de tranquilidade para o grupo acabou sendo uma cilada, pois o país produziu, dadas as suas especificidades, um antissemitismo próprio. Um exemplo dessa perseguição pode ser refletido através da Revista Clarinada, que contém nas imagens de suas capas os símbolos de sangue, comunismo e judaísmo, associados a uma ameaça aos argentinos.

Esta ideologia, que tinha como principal referência o revisionista Jabotinsky, acompanhou uma tendência bastante perigosa que surgiu mais concretamente no século XIX, através do romantismo alemão<sup>53</sup> de Fichte e do desenvolvimento do nacionalismo como ideologia e repositório sentimental. Ideias baseadas na pureza racial, na genuinidade da língua e na dignidade de valores galgados em uma determinada tradição estiveram presentes também na Alemanha nazista<sup>54</sup> e, por isso, tornam-se alvo de muitas críticas pelos grupos mais progressistas ou de esquerda do judaísmo, que também discutiam as propostas para a edificação de Israel, mas por outras alternativas, que não o conflito armado, a expulsão dos palestinos ou mesmo o esquecimento dos valores construídos de forma positiva nas regiões de diáspora.

No entanto, o grupo discordava deste projeto, apontando que outras tentativas eram falhas e irresolutas, configurando-se apenas em perdas de tempo que manteriam os judeus na situação degradante em que se encontravam ao fim do nazismo, ou mesmo na diáspora, em que permaneceriam perdendo seus valores dia a dia e, por fim, o “verdadeiro judaísmo” estaria arruinado. Para estes grupos, a diáspora foi vista apenas como um meio de sobrevivência para os judeus em situações de extrema necessidade, sobretudo no período da Segunda Guerra Mundial, após 1939, quando o regime nazista se torna ainda mais sofisticado em relação às perseguições antissemitas.

Este traço torna-se bastante curioso, pois, para este grupo de judeus, a relação com o tempo-espaço brasileiro aparece como degradante. Em outros grupos, mesmo os que não eram tão radicais, como os que dirigiam, por exemplo, a revista “Aonde Vamos?”, as vivências construídas na diáspora, em qualquer que fosse, apareciam como um fortalecimento da ideia do horizonte de expectativa que se concretizaria com a criação do Estado de Israel. Assim como aparece em “*God On Trial*”, o filme de Andy Emmony abordado no primeiro capítulo, até as

---

<sup>53</sup> FICHTE, Johann. **Discursos à Nação Alemã**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2009. (Coleção Temas e Debates) Esclarece-se que não havia uma ligação ou inspiração direta com as ideias de Fichte nas ideologias sionistas que percorriam o judaísmo. Assim como parece um tanto equivocado ou exagerado vincular as mesmas ao nazismo que ocorreria no século XX. No entanto, a circularidade dessas ideias entre os intelectuais que pensaram a nação alemã é significativa e, parte dessas ideias persistiu em alguns aspectos da Alemanha do século XX.

<sup>54</sup> Hannah Arendt, em *Eichmann em Jerusalém* faz uma crítica bastante dura à relação entre sionismo, judaísmo e o nazismo. No capítulo de nome “A primeira solução: expulsão”, Arendt expõe a visão de Eichmann em relação ao sionismo. Para ele, a expulsão, como a autora sugere no título do capítulo, não era uma expulsão e sim, como era encarada, pelo sistema nazista, uma migração de judeus. Mas como a autora deixa muito claro, os judeus “dignos” de migrarem eram os sionistas, porque estes tinham um projeto organizado de nação, que ia ao encontro do nacionalismo alemão. Os assimilacionistas eram repudiados pelos nazistas e, inclusive pelo próprio Eichmann. Esse é um dos pontos mais polêmicos do período, como sugere a autora, pois havia uma cooperação entre os judeus pró-sionismo e os nazistas, uma vez que os próprios sionistas viam com desagrado a ideia do assimilacionismo. Outro ponto interessante citado pela autora, nas páginas 73 a 75, aborda a visão dos judeus que já estavam na Palestina. Estes não viam como principal inimigo, até o momento, a Alemanha, mas sim países que estavam barrando seus interesses primordiais, que era a criação do Estado de Israel. Isso se deu até 1939, quando o regime nazista abandonou definitivamente o seu viés “pró-sionismo” e adotou a sua face mais severa dentro da perspectiva do totalitarismo.

correntes religiosas mais ortodoxas dentro do judaísmo percebiam cada etapa percorrida pelo grupo como um elemento de força e resiliência, dentro de uma perspectiva de destino manifesto. Em outras palavras, era preciso passar por aquelas etapas para que realmente se comprovasse a força do povo judeu, que terminaria seu curso itinerante na sua terra de origem, no começo de tudo.

Mas para os outros grupos mais progressistas e até os de esquerda, como o exemplo da DROR aqui exposto, isso aparece como um exagero extremamente conservador e perigoso, tanto do ponto de vista dos tempos em que se vivia como do que estas ideias iriam prevalecer no novo estado de Israel. A esquerda judaica também havia vivenciado os *pogroms*, os campos de concentração nazistas e, por esse motivo, não concordava com as perseguições, com expurgos aos palestinos. Estes elementos parecem estar bastante claros na ideologia circulante dos periódicos dos grupos, mas principalmente na DROR, que se trata de um periódico para jovens.

Nesse sentido, parece estar claro que se pretendia uma Israel mais democrática e que os valores que se construíram de solidariedade na diáspora brasileira e nas outras localidades, também poderiam ser mantidos. Conforme aponta Confortti (2011), as correntes socialistas judaicas percebiam a diáspora não como algo negativo, mas sim como um processo transitório pelo qual o povo judeu precisou passar. Desta forma, não necessariamente se precisaria esquecê-la ou correr contra o tempo, visando recuperá-lo apagando os elementos que se construíram a partir dela, mas utilizar-se daquilo que foi preciso para que se chegasse no ponto atual, a criação do estado de Israel.

Os grupos de esquerda também incentivavam a *Alliah*, mas reconheciam que o Brasil havia se tornado um país amigo e que, inclusive após a edificação de Israel, era desejado que se mantivesse uma relação amistosa com ele. O Brasil era visto pelos progressistas e pelas tendências de esquerda como um país democrático e corajoso, que havia se tornado independente também das amarras da colonização e da subjugação de outros povos que dominavam as terras brasileiras. Com essa afinidade, o país havia criado um ambiente de receptividade à comunidade judaica não apenas economicamente, mas em todos os outros aspectos, tornando as suas vidas muito mais tranquilas. Por isso, merecia total reconhecimento por sua existência e amizade de Israel como estado reconhecido.

No jornal “Aonde Vamos?”, o Brasil foi narrado como um lugar de paz para a construção da identidade judaica, seja para aqueles que haviam sofrido muito e desejavam imigrar para Israel como forma de se sentirem mais seguros, seja para aqueles que já haviam estruturado uma vida sólida no Brasil de longa data e que não abririam mão nem mesmo para

arriscar uma nova tentativa no seu país recém fundado. Na revista Kol Hamagbit o país foi citado em uma coluna integral de três páginas contendo a narrativa do achamento do Brasil, citando a participação de inúmeros judeus nesse processo e, inclusive o principal deles, Cristovão Colombo. A coluna ressalta a presença proeminente da intelectualidade judaica no fato de terem encontrado as Américas e que, por esse fato, seria inegável uma ligação entre as terras americanas e a presença dos judeus neste processo desde o seu início.

Mesmo com o fato de os grupos serem divergentes em alguns aspectos decisivos para a edificação de uma identidade diaspórica, eles mantinham-se unidos pelos pressupostos basilares da identidade judaica. Tradições que atravessaram os séculos e os diferentes tempos e espaços mantiveram o grupo agregado em torno de uma perspectiva de retorno à sua terra. Esses elementos foram fundamentais para que o grupo desejasse construir uma unidade em torno das suas individualidades e da sua coletividade, mesmo após o confronto com diversas identidades conflitantes ou não com o judaísmo.

Após o fim da Segunda Guerra mundial ainda era bastante presente o elemento da disputa na diáspora sobre esse projeto de sionismo e também sobre como os judeus deveriam proceder, ainda sem ter uma real ideia da magnitude drástica dos fatos, após a Shoah. Os grupos conservadores alarmavam para uma situação de ação imediata, e caso isso não ocorresse, seria um risco para a comunidade. Os progressistas e os socialistas ainda apostavam suas convicções na possibilidade de um estado que fosse planejado através dos Kibutz, sem a expulsão compulsória de árabes e palestinos das terras que compreendiam ser, por hereditariedade, do povo judeu. No entanto, ambos grupos concordavam que a espera não era mais possível e que a criação do estado de Israel era necessária para a sobrevivência da comunidade, pois a realidade era uma só, e ela versava sobre uma comunidade compulsoriamente expulsa e perseguida, onde quer que decidisse se estabelecer.

Mas a criação do estado de Israel acabou trazendo novos debates para dentro do grupo. Embora não fosse unânime o projeto a ser seguido, a nação judia nasceu. Um bom exemplo desse retrato de conflitos insurgentes no cotidiano dos judeus e judias, mesmo com a iminência da criação do Estado de Israel, pode ser assistido no filme “De Amor e Trevas”, de 2016, dirigido por Natalie Portman. A história é narrada em primeira pessoa pelo escritor Amos Oz e retrata os conflitos de uma família imigrada para Jerusalém no mandato britânico, em 1945. Com o passar dos anos, Oz e a família enfrentam as incertezas do que a região se transformaria, após o fim da Segunda Guerra Mundial, até o dia da votação na Organização das Nações Unidas e do reconhecimento de Israel como Estado legalmente chancelado.

O grande conflito gira em torno de sua mãe, Fania, interpretada por Natalie Portman, que não consegue se livrar da vida que levou em Rovno, na Polônia, uma vida de perseguição, antissemitismo e fantasmas que não a deixam em paz, mesmo com sua ida para Jerusalém britânica. Sua vida passada em Rovno aparece através das histórias que conta a Amos Oz como forma de contos fantasiosos. Retratam a sua experiência na Polônia como uma constante agonia. Como um estado misterioso permanente de temor, cortejo à morte, incertezas. Histórias passadas com uma menina que viveu tudo isso por volta dos seus dez anos.

No dia em que a população se reúne na praça de Jerusalém para ouvir a votação transmitida pelo rádio, a afirmativa de que Israel existe oficialmente, e não mais apenas no horizonte de expectativas judaicas transborda os judeus e judias ali presentes em euforia. Uníssonos eles cantam e dançam ao som da música “a nação judia vive! A nação judia vive!”, mas Fania é arrebatada novamente, naquele ambiente de alegria, esperança e entusiasmo, por seus antigos fantasmas: quem vive na nação judia? Milhões de judeus e judias, crianças e idosos sofridos, traumatizados, marcados pessoalmente ou por perdas de entes queridos, pelas tragédias do nazismo e do antissemitismo, trazem consigo as experiências de angústia e aflição, que poucos anos depois irão se expressar em guerras que nunca acabaram, até os dias atuais. Fania percebe naquele momento que a segurança proporcionada pela sensação da criação da nação judia é confrontada pelas incertezas que a vida cotidiana impõe. Crises econômicas, políticas, de segurança nacional, étnicas, religiosas, educacionais... todas vêm à tona, agora em um único ambiente: a Israel moderna. Aquilo que ela havia passado outrora na diáspora polonesa e que a havia marcado profundamente não cessa. “A guerra invadiu nossa casa” são as palavras narradas pelo pequeno Oz.

Fania representa o descontínuo destino da instabilidade identitária pelas marcas da diáspora judaica, sobretudo pela passagem do judaísmo nas regiões de antissemitismo. No entanto, mais do que isso, a história narrada no filme, e que pode ser encontrada também em livro de Amos Oz, retrata os conflitos permanentes de uma identidade em construção. A criação do Estado de Israel não acaba com os problemas judaicos, tal como quem passa uma vassoura no chão empoeirado. Ela, pelo contrário, movimentada novamente uma série de pilares identitários, experiências, individualidades constituídas e visões de mundo expressadas que agora se deparam com uma nova perspectiva de realidade.

Os periódicos retratam, de certa forma, cada “etapa” percorrida pela comunidade judaica no contexto do pós-II Guerra, nos seus aspectos individuais que se expressam em coletividades constituídas. A DROR, Betar e Hatikva versam sobre um universo de construção de si mesmos e da sua sociabilidade como judeus e judias diaspóricos, que vivem sobre a insígnia da

perseguição. Mesmo após a queda dos regimes autoritários, tanto no Brasil quanto na Europa Ocidental, não há certeza de que a violência antissemita será banida da humanidade, que já foi capaz de ir tão longe ao ponto do totalitarismo alemão. Também não se pode negar a vinculação de uma identidade que foi erguida, na maioria do seu tempo, vinculada a outras culturas e realidades que modificavam as suas formas de ser e agir, individual e socialmente. Nesse sentido, o processo de autopercepção judaica neste momento se desenvolve a partir do ambiente do perigo antissemita e dos esforços para a criação de Israel.

A Kol Hamagbit, direcionada para o período posterior à criação de Israel, já mostra uma comunidade mais confiante e, mesmo assim, temerosa do seu futuro. Com novos problemas, como foi citado acima, a identidade agora precisava focar suas forças motrizes na consolidação de valores e sistemas construídos em todas as regiões da diáspora, contando com o apoio de todas as nações que foram favoráveis à edificação do Estado Judeu, para que pudessem ajudar a mover a roda de Israel. Ressaltando a importância da diáspora brasileira para a vida tranquila e próspera que o grupo aqui encontrou, o jornal é incisivo na mobilização de judeus e judias para a tarefa inerente à sua própria existência como indivíduo que compartilha os valores do judaísmo: o auxílio ao novo país. Para eles, o membro da comunidade que não contribui não é verdadeiramente judeu, pois é impossível não se solidarizar diante do sofrimento que passam os recém-chegados na nova-velha terra.

A validade do indivíduo, como sujeito e coletivo, era refletida a partir do seu posicionamento dentro da comunidade. Agora, tinha-se um país para se recorrer. Um local para onde retornar que havia se tornado mais do que idealização, realidade. O Brasil, por sua vez, ainda era o porto seguro do horizonte feliz para a comunidade judaica aqui radicada, por tudo que o envolvia, ainda mais naquele momento, com uma perspectiva democrática e pela contribuição dada por Oswaldo Aranha nos trâmites legais de formação do Estado.

A modernidade e as tentativas de modernização do Brasil, associadas à própria condição diaspórica que a comunidade judaica já estava inserida, possibilitaram que os judeus se estruturassem de maneira mais facilitada na sociedade brasileira, assimilando os novos valores suscitados pela proposta nacional do país naquele momento e, de certa maneira, fazendo convergir os próprios elementos que já faziam parte da realidade de muitos judeus e judias nos países de origem. Este processo acabou tendo como desfecho a diminuição das fronteiras de diferenciações que eram tão discrepantes em outras localidades e lançou as bases para uma vida comunitária bastante sólida e próspera, mesmo durante os anos 1930 e 1940 e, sobretudo, após a criação de Israel. Mesmo com os conflitos frequentes que foram desencadeados na região, a

comunidade permanecia resiliente e confiante na tarefa de construção do Estado, que agora dependia dessa grande mobilização judaica mundial para perpetuar-se.

Nenhum grupo se manteve ausente dentro do processo de debate acerca do judaísmo na diáspora brasileira, independentemente de sua orientação ou proposta setorial – direita, esquerda, socialistas, jovens e mulheres<sup>55</sup>, e é possível inferir acerca do processo de autorreflexão que os diferentes setores de organização da identidade judaica promoveram a partir dessa nova conjuntura que se desenhou, nacional e internacionalmente, a partir das mudanças de pontos fundamentais que circundam a identidade judaica. Segundo Mannheim:

Significados e atos simbólicos podem ser estudados em cada um dos três níveis. [...] em suma, o estudo sociológico de atos simbólicos (ou para usar o termo corrente: sociologia cultural) deriva seu tríplice universo de discurso das mesmas fontes, que se originam das três abordagens: das relações humanas. (MANNHEIM, 1974, p. 39)

Nesse sentido, não apenas individualmente, mas coletivamente é possível observar que ocorreu, a partir dos conflitos identitários nessas disputas intragrupos, uma mudança no aspecto da autopercepção desses indivíduos. Não apenas antigos *habitus* foram repensados ou reordenados, mas a reflexão sobre os modos de vida, a partir do novo contexto, atingiu todos os níveis de experiência presentes em cada indivíduo, refletindo em uma comunidade judaica que se vê, agora, de uma maneira diferente da que não havia experienciado estes fenômenos. O conjunto de símbolos e as visões de mundo expressas ganham agora um novo e significativo elemento para compô-las, que é a existência do Estado de Israel. Para Bourdieu (2015), até mesmo a experiência e a relação de outros grupos com estes elementos tornam o *habitus* o que ele é – e no mesmo sentido podem alterá-lo.

Desta forma, a maneira como a comunidade judaica passa a se ver e ser vista é agora diferente da anterior. Nenhuma das outras experiências foi apagada, pois nos diferentes níveis de sentido todas elas se fazem presentes, mas, a partir de 1950, a comunidade judaica passa a se comportar como uma identidade que se vê com futuro, expresso na existência de Israel. E esse futuro entra – reconhecido pela maioria das outras pessoas, devido ao peso das

---

<sup>55</sup> Outro grupo de periódicos que, por opção metodológica ficou fora desta pesquisa, são as revistas femininas da comunidade judaica. Algumas delas, como a Na'amat e a Corrente parecem ter tido uma importante atuação no sentido da organização das mulheres judias na diáspora brasileira. É possível perceber sua importância a partir do momento em que se pode inferir acerca da diáspora de mulheres e o quanto este fenômeno possui suas especificidades. Uma temática ainda pouco explorada, os periódicos aqui citados merecem e tem potencial para um trabalho específico sobre os mesmos. Mais sobre o assunto, ver ROTTA, Helen R. Protagonismo feminino na sociedade brasileira: o ativismo comunitário das mulheres judias após a II Guerra Mundial (1945-1950). **Webmosaica**, Porto Alegre, v. 9, p. 93-106, 2017. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/webmosaica/article/view/79825/46851>. Acesso em 22/01/2018

perseguições sofridas pela comunidade – em uma nova fase de disputas e reordenações, a partir de novos conflitos insurgentes e que permanecerão sendo discutidos na Europa, nas outras regiões da diáspora, no Brasil e, agora também em Israel.

Sobre o futuro, Ariele, pai de Amos Oz, no quintal de sua casa, onde propôs para Amos construir o seu próprio Kibutz e viver do que a terra poderia dar, comenta sobre a palavra Kadima. Kadima significa “adiante”, mas o pai de Oz explica que, na verdade, ela tem origem na palavra Kedem, que significa “tempos antigos”. “Assim, o hebreu quer ir em frente para o seu passado”, coloca Ariele. Essa passagem é profundamente ligada à construção do que é a identidade judaica em todo o seu campo de experiência e horizonte de expectativas. A profusão de tempos no que se constrói no presente é atuante em todos os momentos da edificação do judaísmo na diáspora brasileira. O passado mitológico muito distante, a construção de um judaísmo autêntico confrontados com as interferências de outras culturas através do processo da diáspora em um passado não tão distante, a vivência em tempo-espaço distintos a cada momento histórico no presente teve como desfecho uma identidade conflituosa.

O resultado desses conflitos, como pôde-se perceber nas fontes aqui apresentadas, foi a formação de uma nação baseada, novamente, na ideia de que é possível existir um projeto hegemônico de identidade; uma tentativa de estabelecer um padrão ou de pelo menos reunir o máximo de elementos afins, para que se pudesse garantir um futuro para o grupo, frente a tantos novos desafios que lhes eram apresentados, mas as ambivalências são inerentes a este processo.

Isso se deve ao fato da identidade, como aponta Gay (2001), nunca ser um padrão. Ela se trata de uma eterna disputa entre os agentes que surgem, que se movimentam, que reivindicam e que mostram novas demandas. Mesmo da perspectiva interna de um grupo, as insatisfações se fazem presentes e os antagonismos, nas palavras de Chantal Mouffe (2015), fazem parte do cenário do campo do político. Nunca haverá uma realidade estabelecida diante de um consenso absoluto, no qual, em algum momento, não tenham ocorrido distinções e rivalidades. Para Mouffe (2015), elas devem ser encaradas como construtivas no jogo dos regimes democráticos, ou ao contrário disso, se estaria dando margem para convicções rígidas ou autoritárias dentro do cenário político.

E não se pode esquecer que o jogo das identidades é feito no campo do político, em que, como coloca Arendt (2001), os sujeitos tornam-se visíveis e as realidades perceptíveis. Nesse sentido, não há como refletir acerca da identidade judaica sem pensar no campo político que seus atores se inseriam no período. Os temores causados pelos regimes autoritários, os rescaldos das perseguições antissemitas na Europa confrontam-se com um ambiente de tranquilidade encontrado no Brasil, muitas vezes diante dos estigmas e traumas gerados por outras realidades,

nem pôde ser totalmente percebido por alguns grupos que haviam sofrido de maneira direta com tais males. Para Arendt (2001) é no político que se revelam ferramentas de transformação das realidades. Neste campo convivem tanto os males quanto as soluções. Portanto, dentro desse contexto hostil, identidades não são fixas e nem nunca poderão ser. São marcadamente construídas por conflitos que serão gerados a partir de outros conflitos, de novas buscas.

Sobre a histórica Jerusalém, Amos Oz a descreve como “uma viúva negra, que devora seus amantes enquanto eles ainda estão vivos”. A metáfora de Oz pode ser refletida acerca da sua construção e reconstrução eterna da Cidade Santa. Conquistada e reconquistada ao longo do tempo, as marcas de uma identidade forjada na disputa e na reformulação surgem a partir de uma ligação profunda com a tradição da “nação judaica viva”. A paixão pela Eretz Israel prevaleceu diante das intempéries, mas não podendo negar a sua natureza conflitiva e turbulenta – uma dinâmica que pode ser observada, como mostra este trabalho, mesmo em Porto Alegre, um oceano e meio de distância de Israel, na diáspora transatlântica. Esteve e continua a estar muito longe da homogeneização pretensa construída pelas suas narrativas bíblico-mitológicas ou até mesmo pelos idealistas e pensadores da identidade europeus, fontes das quais, inevitavelmente, os judeus e judias estiveram bebendo durante séculos.

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ARAÚJO, Maria Celina Soares d'. **O Estado Novo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Los Orígenes del totalitarismo: antisemitismo**. Madri: Alianza Editorial, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BARTEL, Carlos Eduardo. **Dirigentes e lideranças do movimento sionista no Brasil**. Comunicação apresentada no X Encontro Estadual de História da ANPUHRs, Universidade Federal e Santa Maria. Santa Maria/RS, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Os emissários sionistas e o nacionalismo judaico no Rio Grande do Sul. 1945-1952**. 2006. 193f. Dissertação (Mestrado em História)-Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2006.
- BAUMER, Franklin L. **O pensamento europeu moderno: séculos XVI e XVIII**. Lisboa: Edições 70, 1990. v. I.
- \_\_\_\_\_. **O pensamento europeu moderno: séculos XIX e XX**. Lisboa: Edições 70, 1990. v. I.
- BERLIM, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BRUBAKER, Rogers. The 'diaspora' diaspora. **Ethnic and Racial Studies**, London, v. 28, n. 1, p. 1-19, 2005.
- BRUMER, Anita. **100 anos de amor: a imigração judaica no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Federação Israelita do Rio Grande do Sul, 2004.
- CALHOUM, Craig. **Nacionalismo**. Buenos Aires: Livros Del Zorzal, 2007.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O antisemitismo na era Vargas (1930-1945)**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- CARNEIRO, Tucci M. **Bolchevismo e judaísmo: a comunidade judaica sob o olhar do DEOPS**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2011.
- CONFORTI, Yitzhak. The New Jew in the Zionist Movement. **Australian Journal for Jewish Studies**, v. XXV, p. 87-118, 2011.
- CONNOR, Walker. **Etnonacionalismo**. Madrid: Trama Editorial, 1994.

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.

DECOL, René Daniel. Judeus no Brasil: explorando os dados censitários. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 46, p. 147-160, 2001.

EINSTEIN, Albert. **Como vejo o mundo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

FALBEL, Nachman. Early Zionism in Brazil. **American Jewish Archives**, v. 38, n. 2, p. 123-136, 1986.

FALBEL, Nachman. **Estudos sobre a comunidade judaica no Brasil**. São Paulo: Federação Israelita do Estado de São Paulo, 1984.

FAUSTO, Boris. **A revolução de 1930**: historiografia e história. São Paulo: Brasiliense, 2002.

FICHTE, Johann. **Discursos à nação alemã**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2009. (Coleção Temas e Debates)

FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FURET, François. **A revolução em debate**. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 71-92.

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, 2008. p. 90-110.

GAY, Paul du; EVANS, Jessica; REDMAN, Peter. **Identity: a reader**. London: Sage Publications, 2000.

GOFFMAN, Erwin. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

HABONIM DROR. **Estatuto**. Disponível em: <<https://habonimrio.wordpress.com/estatuto/>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011.

\_\_\_\_\_. Who needs 'identity'? In: GAY, Paul du; EVANS, Jessica; REDMAN, Peter. **Identity: a reader**. London: Sage Publications, 2000.

HOBBSAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

HOFFMANN, Chisthard. The new as a (Jewish) threat. In: YTREHUS, Line Alice (ed.). **Forestillinger om "den Andre"**: imagens of otherness. Alemanha: Hoyskoleforlaget, 2001. p. 99-114.

JUDT, Tony. **Pós-guerra**: uma história da Europa desde 1945. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

\_\_\_\_\_. **Reflexões de um século esquecido**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LACAPRA, Dominick. **Historia y memoria después de Auschwitz**. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

LESSER, Jeffrey. **O Brasil e a questão judaica**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

LEVY, Daniel; SZNAIDER, Natan. Memory Unbound: The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory. **European Journal of Social Theory**, v. 5, n. 1, p. 87-106, 2002.

LIA, Cristine Fortes. **Bons cidadãos**: a comunidade judaica do Rio Grande do Sul durante o Estado Novo (1937-1945). 2003. 64f. Tese (Doutorado em História)-Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em História. Porto Alegre, 2003.

LOURENÇO NETO, Sydenham. Imigrantes Judeus no Brasil, marcos políticos de identidade. **Locus (UFJF)**, Juiz de Fora, MG, v. 14, p. 223-237, 2009.

MANNHEIM, Karl. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**: o Espírito do Tempo. Rio de Janeiro: Forense, 1999. v. 1.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o Perigo Vermelho**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MUHLEN, Bruna Krinberg Von. Judeus de bombachas: marcas de gênero na imigração judaica no Rio Grande do Sul. **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa, PR, v. 3, n. 2, p. 98-105, ago./dez. 2012.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: UNICAMP, 2007.

ROTTA, Helen R. Protagonismo feminino na sociedade brasileira: o ativismo comunitário das mulheres judias após a II Guerra Mundial (1945-1950). **Webmosaica**, Porto Alegre, v. 9, p. 93-106, 2017.

SKIDMORE, Thomas. **Brasil**: de Getúlio a Castelo. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

SORJ, Bila (org.). **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

TÖLÖLYAN, Khachig. **Diaspora studies**: past, present and promise. Oxford: International Migration Institute, 2012.

TOPEL, Marta F. Terra Prometida, exílio e diáspora: Apontamentos e reflexões sobre o caso judeu. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 331-352, jan./jun. 2015.

VELLOSO, Mônica Pimenta. A brasilidade verde-amarela: nacionalismo e regionalismo paulista. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 89-112, 1993.

WLASOWSKI, Taciana. **Bolchevismo & Judaísmo**: a comunidade judaica sob o olhar do DEOPS. Porto Alegre: Arquivo do Estado e Imprensa Oficial, 2001. (Coleção Inventário DEOPS)

ZEGA, Fulvia. La bestia llega: representações do antissemitismo argentino (1930-1945). In: PATRIOTA, Rosângela. **Circularidades políticas e culturais**: formas, circuitos, recepção. São Paulo: Verona, 2017.

## FONTES

### Fontes externas e periódicos não judaicos

CORRESPONDÊNCIA de Oswaldo Aranha a Ciro de Freiras Vale. **Getúlio Vargas, CPDOC**. Rio de Janeiro, 05 de jan. 1940. (Vol. XXXIII/4). Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/busca/Busca/BuscaConsultar.aspx>>. Acesso em: 10 out. 2015.

CORRESPONDÊNCIA entre Getúlio Vargas e Carlos Martins. **Fundação Getúlio Vargas, CPDOC**. Relatório da Polícia sobre pedido do deputado Sol Bloom para que 95 judeus a bordo do “Cabo de Hornos” desembarquem no Brasil. Washington, Rio de Janeiro, 7 out. 1941. (Vol. XXXVI/54b54c). Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/busca/Busca/BuscaConsultar.aspx>>. Acesso em: 10 out. 2015.

DOCUMENTO intitulado “Plano Cohen”, contendo informações do Komintern para seus agentes do Brasil. **Fundação Getúlio Vargas, CPDOC**. Rio de Janeiro, 30 de set. 1937. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/busca/Busca/BuscaConsultar.aspx>>. Acesso em: 10 out. 2015.

ENTREVISTA de Aron Neumann com o coronel Viriato Vargas. **Fundação Getúlio Vargas, CPDOC**. Nova York, Rio de Janeiro, 23 de mar. 1944. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/busca/Busca/BuscaConsultar.aspx>>. Acesso em: 10 de out. 2015.

MILGRAM, Avraham. O Proto-sionismo no Brasil no início do século XX. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 384, p. 622-631, 1994.

### Fontes e periódicos judaicos

HATIKVA, Órgão Oficial do Círculo Cultural Iavné. Porto Alegre, n. 7, 1945.

HATIKVA, Órgão Oficial do Círculo Cultural Iavné. Porto Alegre, n. 8, 1945.

HATIKVA, Órgão Oficial do Círculo Cultural Iavné. Porto Alegre, n. 9, 1946.

HATIKVA, Órgão Oficial do Círculo Cultural Iavné. Porto Alegre, n. 10, 1946.

HATIKVA, Órgão Oficial do Círculo Cultural Iavné. Porto Alegre, n. 12, 1946.

ISRAEL, Shelomo Bem. **DROR**: uma aventura na fronteira. Porto Alegre, 1947.

KOL HAMAGBIT, Porto Alegre, n. 2, 1950.

KOL HAMAGBIT, Porto Alegre, n. 3, 1950.

KOL HAMAGBIT, Porto Alegre, 1951.

MAGBIT, Porto Alegre, 1950.

OBSERVADOR SIONISTA, Porto Alegre, n. 1, 1947.

OBSERVADOR SIONISTA, Porto Alegre, n. 2, 1947.

OBSERVADOR SIONISTA, Porto Alegre, n. 6, 1947.

ORGANIZAÇÃO SIONISTA REVISIONISTA. **Almanaque Israelita**, Grupo Betar. Porto Alegre: Gráfica Oriente, 1947

ORGANIZAÇÃO SIONISTA REVISIONISTA. Almanaque Israelita, Grupo Betar. Porto Alegre: Gráfica Oriente, 1948

ORGANIZAÇÃO JUVENIL SIONISTA SOCIALISTA **DROR**. O Sionismo e a Realidade judaica. Porto Alegre, 1946.

ORGANIZAÇÃO JUVENIL SIONISTA SOCIALISTA **DROR**. Hachshará, aliá, Itaschvut. Porto Alegre, 1948.

REVISTA WIZO, São Paulo, 1947-1950.

REVISTA AONDE VAMOS, Rio de Janeiro, 1945-1950.