

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
HISTÓRIA

HELEN ROCHA ROTTA

**JUDIAS, BRASILEIRAS E MULHERES:
os caminhos para a construção de uma identidade feminina diaspórica entre as
imigrantes judias na revista *Corrente* (1945-1963)**

Porto Alegre
2022

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

HELEN ROCHA ROTTA

**JUDIAS, BRASILEIRAS E MULHERES:
os caminhos para a construção de uma identidade feminina diaspórica entre as
imigrantes judias na revista *Corrente* (1945-1963)**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do grau de doutora 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

2022

Ficha Catalográfica

R851j Rotta, Helen

Judias, brasileiras e mulheres : Os caminhos para a construção de uma identidade feminina diaspórica entre as imigrantes judias na revista *Corrente (1945-1963)* / Helen Rotta. – 2022.

198.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, PUCRS.

Orientadora: Profa. Dra. Claudia Musa Fay.

1. Identidade. 2. Judaísmo. 3. Diáspora brasileira. 4. democracia. 5. política. 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).

Bibliotecária responsável: Loiva Duarte Novak CRB-10/2079

Dedico essa pesquisa à minha avó, Evani Duarte Rocha, estrangeira e aventureira de sua própria vida, que dedicou sua existência a amar o mundo, as dificuldades, as diferenças e a mim, incondicionalmente.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a mim, minha determinação, obstinação e seriedade em me tornar o que sempre desejei: uma historiadora e pesquisadora séria e comprometida com a pesquisa.

Agradeço à minha família, que sempre acreditou no meu projeto, e apoiou de diversas e incontáveis formas para que ele se realizasse. Ao meu filho Martín, projeto de vida vivo, desafiador e que, ao chegar no meio dessa estrada, me tornou ainda mais obstinada em construir uma pesquisa séria, com o objetivo de refletir e refletir incessantemente, coisa que reaprendi e reaprendo a fazer cotidianamente com ele, minha criança-cientista.

Aos pesquisadores e pesquisadoras que me precedem e aos quais eu dedico toda a minha atenção na condição de aprendiz, especialmente à Cintia Vieira Souto – a primeira pessoa a me perceber como pesquisadora e me incentivar nessa jornada; Édison Cruxem – primeiro orientador de monografia, dedicado, ético e atencioso; Vinícius Liebel, orientador de mestrado por quem guardo uma admiração ímpar, sobretudo a respeito da sua seriedade e honestidade no trabalho como historiador e pesquisador; Claudia Musa Fay, orientadora de doutorado, pessoa que me entregou afeto, compreensão e empatia ao longo do perverso e doloroso percurso do meio acadêmico.

Ao grupo de pesquisa da CNPq Epistemologias e Narrativas Políticas e Afetivas, criado pela filósofa Caroline Marim – por quem guardo imensa amizade e carinho – que reúne pesquisadoras das mais diferentes perspectivas, comprometidas, sobretudo, com a solidariedade de mulheres pesquisadoras e suas narrativas.

À CAPES, por tornar possível essa pesquisa em tempos de obscurantismo e negacionismo científico. A PUCRS pela recepção de minha pesquisa no PPGH.

Agradeço à banca que avalia este trabalho, composta por professores e professoras que sempre acreditaram e confiaram na seriedade e comprometimento de meu trabalho, especialmente Fulvia Zega, pesquisadora e mulher por quem guardo carinho e imensa admiração.

À minha avó, Evani Duarte Rocha, minha maior inspiração de força, que, por infeliz e restrito acaso, por pouco não vê a sua neta tornar-se a terceira graduada da família, a primeira doutora, com o objetivo de mandar para todo mundo nos grupos do Whatsapp com figurinhas brilhantes.

RESUMO

A formação da identidade de mulheres judias na diáspora brasileira é um tema ainda pouco explorado. Por um lado, a historiografia sobre o tema ainda é restrita e por outro, a comunidade ainda é estudada apenas de maneira geral, sem um recorte mais atento a história das mulheres. Chama a atenção o debate que as mulheres judias estabelecem no campo político, discutindo ativamente sobre a construção da democracia no Brasil, no mundo e principalmente em Israel, a queda dos sistemas autoritários e principalmente acerca do totalitarismo alemão, os traumas revelados da Shoá e, sobretudo, a forma como esse contexto político pode interferir na elaboração de suas visões de mundo. Esses elementos políticos são compreendidos como estruturantes da identidade de mulheres judias e especialmente localizados em suas experiências anteriores na europa em suas regiões de origem. A presente pesquisa tem como objetivo analisar a formação da identidade de mulheres judias na diáspora brasileira, a partir das suas narrativas escritas em um periódico da época chamado Revista Corrente. Sendo essa revista uma publicação da WIZO (Womens International Zionist Organization) foi possível perceber a edificação de sentidos e visões de mundo das mulheres judias no Brasil e a maneira como as mesmas estavam interligadas com os debates mais atuais da identidade judaica mundial.

Palavras-chave: Identidade, judaísmo, diáspora, democracia, político.

ABSTRACT

The identity formation of Jewish women in the Brazilian diaspora is a topic that has not yet been explored. On the one hand, the historiography on the subject is still restricted and on the other hand, the community is still studied only in a general way, without a more attentive cut to the history of women. Attention is drawn to the debate that Jewish women establish in the political field, actively discussing the construction of democracy in Brazil, in the world and especially in Israel, the fall of authoritarian systems and especially about German totalitarianism, the revealed traumas of the Shoah and, above all, the way in which this political context can interfere in the elaboration of their worldviews. These political elements are understood as structuring the identity of Jewish women and especially located in their previous experiences in Europe in their regions of origin. The present research aims to analyze the identity formation of Jewish women in the Brazilian diaspora, based on their narratives written in a periodical of the time called *Revista Corrente*. Since this magazine is a publication of WIZO (Womens International Zionist Organization), it was possible to perceive the construction of meanings and worldviews of Jewish women in Brazil and the way in which they were interconnected with the most current debates of the Jewish world identity.

KEYWORDS: identity, judaism, diáspora, democracy, policy.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Revista Corrente, edição de maio de 1951	90
Figura 2 – Revista Corrente, edição de março de 1950.....	93
Figura 3 – Revista Corrente, edição de janeiro de 1950.....	96
Figura 4 – Revista Corrente, edição de dezembro de 1956.....	101
Figura 5 – Revista Corrente, edição de abril de 1951	105
Figura 6 – Revista Corrente, edição de junho/julho de 1950	109
Figura 7 – Revista Corrente, edições de agosto e fevereiro de 1950.....	112
Figura 8 – Revista Corrente, edição de fevereiro de 1951	116
Figura 9 – Revista Corrente, edição de julho de 1951	120
Figura 10 – Revista Corrente, edições de novembro de 1957 e fevereiro e março de 1958 ..	123
Figura 11 – Revista Corrente, edições de janeiro, maio e setembro de 1954.....	127
Figura 12 – Revista Corrente, edição de junho de 1952.....	130
Figura 13 – Revista Corrente, edição de outubro, novembro e dezembro de 1961.....	165

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 MULHER, JUDIA E BRASILEIRA: CATEGORIAS EM DEBATE	19
1.1 Localizações diversas: judias e mulheres, brasileiras e israelenses	35
1.2 Construção de sentidos políticos: diáspora e judeidade	41
2 A DIÁSPORA COMO FRATURA: A CONSTRUÇÃO DAS DIFERENÇAS NO ESPAÇO PÚBLICO DEMOCRÁTICO BRASILEIRO DAS DÉCADAS DE 1940 A 1960	51
2.1 A construção do espaço público no Brasil: fronteiras entre público, privado e participação.....	73
2.2 Fronteiras entre o público e o privado	79
3 DEZ ANOS DEPOIS, A COLHEITA: DIÁSPORA NO BRASIL, NASCIMENTO DE ISRAEL - 1945-1955.....	86
3.1 Ontem, hoje e amanhã: narrativas, experiência e memória através da revista Corrente.....	113
4 O PRESENTE COMO PONTE: RECONHECIMENTO, AÇÃO E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA FEMININA JUDAICO-BRASILEIRA	132
4.1 Lá e cá, construindo nações e a si mesmas: circularidades identitárias no campo político entre Brasil e Israel através das mulheres judias-brasileiras	150
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	173
REFERÊNCIAS	193

INTRODUÇÃO

Com a queda dos estados autoritários, incluindo o Brasil de Getúlio Vargas, o erguimento de democracias espalhou-se pelo mundo com o intuito de uma certa reparação daquilo que, ao que tudo indicava, não havia dado certo. Intentou-se de maneiras e com estratégias diferentes retomar algumas premissas essenciais, sobretudo nos países europeus, com o objetivo de garantir que as democracias pudessem ser mais duradouras e que, principalmente, não cedessem mais as tentações fascistas e totalitárias que haviam desestruturado – para dizer o mínimo – os países que ainda tentavam se reerguer daquele passado recente. Muitas, inclusive, ainda permaneceram permeadas por regimes autoritários ou corporativistas, como foi o caso de Portugal e Espanha.

A conjuntura do Brasil pós-Estado Novo recebeu pouca atenção na historiografia brasileira, visto que sua importância para a construção democrática – ou não – do Brasil futuro foi crucial. O período de 1945 até 1964 apresentou muitas das fissuras presentes do contexto político brasileiro desde a sua fundação, expondo as contradições entre projetos nacionalistas, liberais-conservadores, populistas, democráticos e muitas outras nomenclaturas que foram e ainda são reivindicadas na busca pela definição de projeto nacional brasileiro. Nesse período, oscilando entre o populismo que tanto havia conquistado a nação brasileira na década de 1930 e sua continuidade dentro do espectro autoritário nacionalista estado-novista, após 1945 o Brasil não tinha estabelecido bases políticas para um novo regime democrático que desejava, tanto no que se refere à estrutura social e sua necessária ampliação quanto na perspectiva mais tradicional da política que se desenvolve a partir das instituições e partidos políticos. Ao que parecia, todas as propostas ainda circulavam dentro do campo político brasileiro de forma muito presente e especialmente desorganizadas.

Nesse sentido, para o Brasil as tentativas de uma construção democrática foram muito desafiadoras, sobretudo porque não havia experiência e menos ainda clareza do projeto que devia se colocar em curso para que estruturas democráticas fossem implementadas nas práticas políticas possíveis do período. Nesse contexto, o desafio se torna evidente e os antagonismos no campo político foram cada vez mais profundos. Nesse processo, muitos grupos e comunidades sentem as distensões e retrações do campo político, que tem como desfecho a construção de um tecido social oscilante dentro de uma estrutura política imprecisa, do ponto de vista daquilo que se denominava uma democracia no período. A comunidade judaica de mulheres, que é objeto de análise dessa pesquisa, foi um desses grupos.

Muito embora existam contradições nas discussões da historiografia acerca da migração ou diáspora judaica brasileira, oscilando entre abordagens mais ou menos tradicionais, é preciso apontar primeiramente que o estudo de comunidades estrangeiras na primeira metade do século XX sofre uma brusca e intensa modificação daquilo que é possível se observar nos anos finais de 1940 e na virada dos anos de 1950. Em virtude de todo o debate apontado acima, é necessário considerar que o estabelecimento de qualquer grupo que fosse percebido como “de fora”, utilizando uma expressão de Stuart Hall, poderia estar já em situação de precariedade. Essa primeira impressão se torna ainda mais sensível caso este grupo seja de mulheres, trazendo à tona um recorte de gênero como fator problematizante. Nesse sentido, o estudo de grupos migratórios na segunda metade do século XX e, portanto, na construção democrática do Brasil demonstrou a partir dos debates historiográficos que as alterações no contexto global/local incidem de forma decisiva não apenas para a organização e movimentação desses grupos, como também no processo de recepção, reconhecimento e aceitação nos países receptores, incluindo o Brasil.

No caso da comunidade judaica, a historiografia ainda se divide em dois grupos mais ou menos definidos: uma literatura que defende certo conforto e facilidade em estabelecer-se na estrutura brasileira; e outra que aponta elementos persecutórios e de constante hostilidade, levando em conta essas vicissitudes que não deixaram de existir inclusive na edificação de um projeto de democracia no Brasil. No entanto, a presente pesquisa propõe que podem haver algumas formas de entender, sobretudo do ponto de vista interno dessas comunidades, de que forma as estruturas externas alteraram, remodelaram e exigiram manejos e respostas distintas em épocas diferentes para que essa comunidade permanecesse ativa na diáspora brasileira, ainda que também estivesse percorrendo as oscilações dentro do campo político.

E é nesse ponto que a comunidade judaica de mulheres ofereceu a este trabalho um rico *corpus* documental que discute as narrativas possíveis do ser mulher judia-brasileira, mostrando as formas de elaboração entre uma conjuntura mais ampla, que era a do campo político nacional, e, ao mesmo tempo, as reconfigurações identitárias necessárias para que as suas existências pudessem dar continuidade tanto aos projetos da comunidade judaica mundial – ainda mais naquele momento com a edificação de Israel consolidada – como as constantes tensões e demandas que transitavam no campo político e que, inevitavelmente, as afetavam. É nesse diálogo entre as narrativas cotidianas e as interferências do contexto mundial que as circularidades e singularidades dessa comunidade de mulheres se revelam.

Por conta das suas condições históricas de existência, a pesquisa acerca da formação da identidade de mulheres judias é, portanto, multifacetada. Não há como inferir sobre esse

grupo de mulheres sem considerar os três seguintes aspectos: suas experiências e formulações identitárias matriciais e nucleares; as intercorrências a que o deslocamento as submeteu, gerando novas condicionantes para as suas identidades; e, finalmente, o local de chegada, onde estabeleceram seus vínculos mais duradouros e que, a partir deles, geraram novas formas de organização internas e externas.

O primeiro ponto, que se refere às experiências adquiridas pelas judias nos seus locais de origem, não é apenas o ponto de partida, mas, sobretudo, a chave para que se compreenda a forma final como essas mulheres irão se relacionar futuramente com seus locais de chegada, no caso dessa pesquisa, o Brasil. Diferente daquilo que as teorias mais tradicionais das migrações propõem, a partida não é apenas considerada como uma condicionante de saída, motivadora central de problemáticas que vão interferir nas dinâmicas futuras das comunidades que se deslocam. A partida e sua complexidade devem ser entendidas como o início de uma jornada de deslocamento de si, percorrido e investido pela comunidade em questão.

Nesse sentido, a partir da análise da revista *Corrente* sugere-se que a construção de si das mulheres judias esteve permeada pela elaboração de contextos políticos mais profundos, uma vez que a compreensão do campo político e suas dinâmicas interferiam diretamente na possibilidade de existência delas na conjuntura europeia do século XIX e na primeira metade do século XX. O antissemitismo e a forma como ele foi conduzido pelas práticas políticas de época fez com que essas mulheres edificassem profunda necessidade de análise conjuntural, pois, a partir dela, poderiam garantir a sobrevivência de si e do grupo como um todo. Com o avanço do autoritarismo em todo o mundo na primeira metade do século XX, essas percepções se tornam ainda mais relevantes e organizam, de fato, necessidades de mudanças abruptas e repentinas, muitas vezes não planejadas, porém necessárias. Assim, a diáspora se opera também como um processo elaborado da partida para as mulheres judias, que entendem a necessidade de migrar, no caso para o Brasil, dadas as circunstâncias hostis que se desenhavam.

Esse primeiro movimento pode ser interpretado, de certa forma, como um abrir de olhos dessas mulheres, que experienciam a precariedade e a vulnerabilidade que é o processo de deslocar-se, mudar totalmente de vida, abandonar suas referências locais e seus vínculos emocionais. Assim, dá-se início ao segundo ponto, que é o deslocamento, incerto e inseguro, muitas vezes degradante e insalubre. No entanto, ainda que o transcorrer da movimentação não possa ser esquecido, o que interessa para essa pesquisa é como ele se conecta no diálogo entre a relação partida-chegada.

A chegada das mulheres judias ao Brasil pode ser interpretada, no primeiro momento, como circunstancial, ou seja: precisava-se de um local de abrigo, encontrou-se o Brasil. No entanto, as fontes de impressos e revistas internas da comunidade judaica, como é o caso da revista *Aonde Vamos*, demonstram que o Brasil foi um local desejado para o estabelecimento dessa comunidade. E é importante ressaltar que esse desejo veio dos próprios membros da comunidade e não apenas de comitês de refúgio e migração – que também fizeram esse trabalho na ocasião. De modo geral, o Brasil apresentava para esse grupo um ambiente aberto e frutífero para os recomeços, uma vez que a própria conjuntura brasileira era vista por ela mesma como aberta e em construção. Nesse sentido, a potencialidade de uma sociedade com possibilidades de ampliação e crescimento era compreendida como uma chance também da comunidade judaica se conectar a essas necessidades, oferecendo aquilo que tinham de melhor aos olhos dos governantes e pensadores brasileiros. Todavia, a comunidade judaica não veio ao Brasil apenas munida de sua força de trabalho, oferecendo mão de obra barata que seria utilizada no processo de industrialização incipiente. Ao contrário disso, trouxe consigo a sua experiência nos assuntos da economia, sua contribuição cultural, musical, artística e religiosa. Ainda que em breves momentos esse conjunto de atributos possa ter sido percebido com alguma desconfiança, não ganhou capilaridade social e, desta forma, ecoou socialmente de forma distinta dos outros grupos migratórios.

No que se refere às mulheres judias, a revista *Corrente* parece expressar justamente essa contraposição entre um grupo que migra visando oferecer algo em troca ou uma possível adequação e negociação com o local e, mais do que isso, um grupo que tem uma contribuição elaborada e sólida e que, nesse sentido, busca o seu espaço dentro da estrutura social na qual agora se encontra. Essa perspectiva sugere, portanto, que há diversas possibilidades de análise da comunidade judaica que aprofundam as duas visões balizadas, sobretudo, numa historiografia mais clássica, a partir do antissemitismo como definidor das vidas e do desenvolvimento das muitas formas de judeidade nas comunidades judaicas em condição diaspórica.

Para compreender com mais profundidade essas especificidades, foi necessário levantar o debate acerca da identidade judaica na perspectiva de gênero, não apenas como uma identidade solta dentro da própria comunidade judaica, mas, sobretudo, como uma categoria a ser discutida dentro do judaísmo e forma mais ampla, que apresenta suas próprias vicissitudes e questões internas mais complexas. Para tanto, discutiu-se não apenas a identidade como a própria categoria judia, mulher e brasileira, localizando-a dentro da estrutura do campo político brasileiro, objetivando um movimento inicial de aproximação

entre essas mulheres, as discussões teóricas mais recentes e o campo político brasileiro da época.

Como fio condutor desse debate, levou-se em consideração, em primeiro lugar, olhar para essas categorias – mulher, judia-brasileira – do ponto de vista da diáspora. Esse aspecto convida a análise a ser observada por outras perspectivas, como, por exemplo, a observação do contexto e das práticas políticas do Brasil do período e como essas práticas se objetivavam no campo político, oferecendo condições de existência para grupos serem reconhecidos. Um segundo aspecto que pode ser considerado é a inferência sobre a circularidade de ideais daquele grupo específico ou de outros grupos imigrantes, como são recebidos, como a sociedade em geral gera sentidos de receptividade para aquela comunidade específica e outras em geral; e um terceiro ponto pode ser refletido a partir da própria identificação dessas judias como mulheres e os atravessamentos que a questão de gênero sofre dentro do Brasil. Em outras palavras, como essas mulheres podem ser vistas e se verem a partir da sua condição de judias e mulheres para constituir, por fim, uma identidade judaica de mulheres brasileiras.

Levando em consideração os diversos aspectos que tocam essa questão, a ideia inicial foi feita através de uma aproximação desses pilares mencionados acima como forma de compreender que, através das narrativas da revista *Corrente*, essas mulheres aparentemente demonstravam que haviam alguns pontos de divergência não apenas na produção de um periódico com a forma e com o conteúdo da revista *Corrente*, mas, sobretudo, que o que estava por trás dessa produção era uma visão de mundo bastante distinta daquelas que circulava entre as mulheres brasileiras. Nem melhor e nem pior, mas fundamentalmente distinta, a estrangeira, a diaspórica, a mulher judia – agora no Brasil. Como a circulação desses componentes se dava dentro da própria comunidade e como ele encontrou formas de se estabelecer na estrutura social brasileira do período? Esse foi um primeiro caminho conduzido pelas suas próprias narrativas e que buscou-se debater e refletir.

Algumas dessas respostas foram encontradas na forma de atuação e presença das mulheres judias no espaço público. E nesse ponto a revista *Corrente* presenteia leitor/pesquisador(a) com fotos, narrativas, desenhos, teatros, musicais, artistas plásticas que ocupam a cena da arte e tantos outros elementos possíveis de intervenção que são investidos pela comunidade de mulheres judias brasileira para não apenas debaterem a sua presença no Brasil como mostrarem que essa presença não é apenas dentro do modelo de mulher esperado e construído naquele contexto brasileiro. Sobretudo na década de 1950, a presença de mulheres judias brasileiras de classe média nos espaços educacionais e artísticos foi de grande relevância. Suas existências e convívios no espaço público eram conformadas pela ideia de

que a mulher pode debater temas políticos e retratá-los de diversas formas – inclusive artisticamente. A política, sendo um tema de permanente escoamento dentro dessa comunidade, não deixou de aparecer em nenhum momento quando essas mulheres precisaram aparecer publicamente e, ao que sugere a revista *Corrente*, todas as vezes em que precisaram mostrar quem eram e o que necessitavam, souberam fazer isso sem deixar de lado suas demandas mais cruciais, mesmo dentro de uma estrutura política profundamente flutuante, como era a do Brasil democrático.

Elas deixam isso bastante claro já na concepção da revista *Corrente*, que nasce em 1947, editada e pensada por mulheres e destinada, claramente, para elas. O objetivo da revista *Corrente* era o de informar a mulher judia dos principais acontecimentos com as mulheres judias em todas as regiões da diáspora e, sobretudo, como estava essa mulher no processo de construção e Israel. No entanto, o que esse periódico fala, sobretudo naquilo que não fala, é sobre a necessidade política que surge desse cotidiano no Brasil, de uma mulher judia que já se vê dentro da estrutura brasileira e que, de alguma forma, já enxerga os problemas, mesmo que de Israel, com alguma coisa de olhos brasileiros – ou pelas necessidades de olhares brasileiros. Em outras palavras, a *Corrente* deixa clara que é própria da mulher judia do Brasil. Esses comentários surgem com relação a análises das condições de outras mulheres na Inglaterra, Estados Unidos, Rússia e até mesmo em Israel. Surgem comentários sobre as mulheres na Argentina, Uruguai e também sobre as judias africanas. E nesse sentido, é possível perceber que já existe uma autoidentificação como judia brasileira, que dá contornos do seu país nos aspectos das condições políticas do momento, sobre como elas atuam e se desenvolvem nesse contexto e como ele é favorável ou não.

Esses elementos surgem não apenas nas narrativas escritas como também nas imagéticas. Parte dessa pesquisa dedicou-se a analisar as capas com o objetivo de perceber as manifestações dessas visões de mundo que estavam guardadas nas páginas da revista *Corrente*, mas que davam seu primeiro ato comunicativo já na imagem inicial. A revista *Corrente* se dedica a apresentar uma perspectiva crítica da atuação da mulher judia através das imagens: se dedica a operar com as comunicações imagéticas de uma mulher que, embora seja a responsável pela gestação e pela continuidade de uma nação – nos moldes mais conservadores que isso possa ser entendido –, ela também apresenta outras características. Ao que tudo indica, de alguma maneira essa foi uma das estratégias discursivas, tanto visualmente como discursivamente, que as mulheres judias encontraram de estabelecer um paralelo entre as visões de mundo construídas sobre a mulher – e judia – no Brasil e no mundo, mas conectando essas visões a uma perspectiva mais emancipatória, que é a do

feminismo de época, lutando por modificações no *modus operandi* dessas comunidades no Brasil. Não há um abandono sistemático da perspectiva de uma certa convenção em relação ao que é esperado da mulher judia. No entanto, existe aquilo que parece uma espécie de sugestão em relação a outras possibilidades de atuação das mulheres judias, sobretudo as judias diaspóricas, que propõem suas experiências como visões de mundo mais emancipadas.

Entre o conjunto de atributos que era esperado das mulheres judias e aquilo que as forjou no processo diáspora-Brasil parece haver uma cuidadosa reflexão entre o que somos, como somos vistas e o que queremos ser. A execução política desses aspectos se dá de forma muito objetiva, expressa nas ações dessas mulheres através de pequenos feitos cotidianos, como enfrentamentos religiosos, casamentos e divórcios ou até mesmo a escolha de maridos, profissões, gestação de filhos ou filhas. No entanto, o interessante ponto de inflexão que a revista *Corrente* oferece como análise é o encontro entre a perspectiva mais cotidiana e provinciana e a política global, expressando uma habilidade na conexão de mundo entre passado, presente e futuro dentro do campo político que necessita de um manejo muito bem discutido e pensado por elas. Essas circularidades entre o cotidiano, o local e o global constituem aquilo que a historiografia definiu como história cultural do político, ampliando as possibilidades de análise e reflexão sobre como ações cotidianas, subjetivas e objetivas estruturam o campo político de maneira sólida e capilarizada, desfazendo de alguma maneira as abordagens mais tradicionais do campo da política institucional e evidenciando que, de fato, essas ações instauradas na sociedade podem ter um grande impacto estrutural.

As imagens que comunicam as ações de rememoração, práticas implementadas na terra de Israel e as visões de mundo desejadas/vivenciadas por elas mostram que o campo político se opera dentro da construção comunitária dessas mulheres na diáspora brasileira, bem como são estendidas para as estratégias e formas como elas agem e se comunicam nos espaços públicos da sociedade brasileira. É possível observar, nesse sentido, que parece ter ocorrido, além de uma distensão no campo das produções de periódicos da época, um tensionamento na própria interpretação dessas produções narrativas impressas na revista *Corrente* e, a partir dessas ambivalências e contradições nela expressas, a continuidade do processo de autorreflexão dessas mulheres é constantemente renovada e ampliada. A continuidade desse processo pode ser observada especialmente no contexto dos anos finais da década de 1950 e início da década de 1960, quando as tensões em Israel voltam a ser uma questão para a comunidade judaica internacional de modo geral, e ao mesmo tempo, o Brasil também vê em curso uma modificação no campo político vigente. É possível identificar uma dualidade entre o conflito e a paz, a necessidade de acomodações, mas ao mesmo tempo, a

demanda por uma distensão política que já não pode mais ser adiada no oriente próximo. Nesse contexto, novamente as mulheres reafirmam suas convicções em relação à vida, ao seu bem-estar e à manutenção da nação israelense como uma força motriz nas suas visões de mundo, mesmo da perspectiva feminista de época.

O movimento de autorreflexão das mulheres judias pode ser analisado na sua relação entre passado e presente como uma ponte: há um intenso trânsito entre estruturas que não se deixam abandonar, mesmo que algumas vitórias em relação à questão judaica, ou mesmo de emancipação dessas mulheres judias, já tenha sido conquistada. Para elas, há uma eterna e constante manutenção de pilares que se movimentam dentro da identidade judaica, da judeidade e do judaísmo na sua compreensão mundial, que não podem ser negligenciadas, pois correm o risco de serem modificadas rapidamente pelas práticas políticas que se apresentem em algum futuro próximo. E esse futuro, como as experiências já mostraram, pode ser ameaçador.

Nesse sentido, com a nova onda de conflitos na região do Oriente e o envolvimento de Israel, bem como as tensões dentro do campo democrático brasileiro no início dos anos 1960, as judias brasileiras demonstram que essa intensa articulação entre passado e presente, entre o conquistado e o desejado sempre se altera e se renova. Para elas, repensar a condição das mulheres judias dentro do estado de Israel é uma espécie de garantia de que haverá a manutenção da sua condição de existência em todos os estados em que essas mulheres se encontrem. Ao que parece, as mulheres judias já compreenderam que não há conquistas permanentes, como afirmava Simone de Beauvoir, sendo que dentro de uma condição de retrocesso e avanço conservador, além do antissemitismo ser mobilizado, muito provavelmente essas mulheres virão a sofrer muito mais pela sua condição de mulher. Por esse motivo, parecem sinalizar em suas narrativas que, mesmo que Israel exista e garanta uma certa seguridade no que se refere à manutenção da vida, não é o suficiente. É preciso garantir situações análogas, que se construam paralelamente, sobretudo por que muitas dessas mulheres se encontram na diáspora e, nesses lugares, as leis de Israel tampouco são válidas, respeitadas e muitas vezes compreendidas – embora Israel, pelas palavras dessas mulheres na revista *Corrente*, seja um dos países com a democracia mais consolidada, pois foi forjado de dentro do contexto de queda de autoritarismo e surgimento de democracias.

As convicções de décadas e décadas de mobilizações identitárias e experiências que se aprofundam no campo político parecem expressar-se nas narrativas escritas e imagéticas das mulheres judias, através da revista *Corrente*: o Estado, o estrangeirismo, o sionismo o feminismo do cuidado. Definindo e redefinindo suas ações e suas narrativas, essas acepções

encontram-se na diáspora brasileira, em vias de um golpe militar no ano de 1964, através de algumas conquistas transformadas em experiências-certezas, das quais, ao que parece, essas judias já sabem ou já definiram que suas condutas políticas não podem abrir mão. Através de novas experiências de violência, necessidades e da construção de um estado belicoso e controverso, as mulheres judias compreendem que, mesmo no contexto brasileiro, não existe, de fato, nenhuma conquista permanente para a comunidade judaica ainda naquele contexto, especialmente para as mulheres.

Ao que parece, o desenho da controvérsia e da contradição pode ter desenvolvido nessas mulheres a característica da dualidade como uma própria conduta política, estabelecendo-se a partir de dois contextos muito distintos, mas que encontraram de forma elaborada por essa comunidade seus pontos de convergência. Por um lado, Israel consolidada, porém conflituosa, ainda em condição de pobreza e violências diversas; por outro, um Brasil consolidado, em estado de democracia, mas correndo sérios riscos de fragilidades políticas e da derrocada de sua democracia, frágil e tentadora, naquele momento.

Nesse sentido, as mulheres judias operam dentro de alguma conduta política que parece ter sido forjada, por um lado nas suas experiências pregressas, de perseguição antissemita e de adversidades múltiplas dentro do campo político, e por outro, desses novos contextos que vão se apresentando na diáspora brasileira, concomitantemente com o processo de edificação de Israel, ainda distante, no horizonte de expectativas, mas agora uma experiência convertida no real. O passado e o presente encontram-se no manejo de permissões que a comunidade judia de mulheres conduz, entendendo o quão essas permissões são válidas para que a manutenção das suas vidas e o reconhecimento social seja efetivado dentro da diáspora brasileira, por um lado, e por outro, na constante manutenção da lógica de permissividade de certas violências e autoritarismo, mesmo dentro da democracia israelense, utilizando-se dessas estruturas como justificção para a realização plena do Estado de Israel.

Ao que tudo indica, para a comunidade judaica como um todo, e especialmente para as mulheres judias, a conquista da liberdade desde a sua condição de judaísmo e também como mulher está também modulada dentro de uma espécie de autoritarismo instrumental, que se disponibiliza e pode ser utilizado quando, aparentemente, nenhuma outra solução pode ser melhor operada no campo político, transformando as práticas políticas, eventualmente, em ações violentas.

Essa relação pendular entre a democracia e o autoritarismo pontual permeou toda a relação identitária do sionismo, orientação convicta da qual as judias que escrevem na revista *Corrente* não abrem mão em nenhum momento. E também parece ter suportado suas práticas

e narrativas de reconhecimento dentro da diáspora brasileira, através do que sugere a revista *Corrente*, localizando os seus processos autorreflexivos em acomodações políticas e identitárias possíveis tanto na perspectiva de gênero como também dentro da construção de uma judeidade com algum enraizamento brasileiro.

1 MULHER, JUDIA E BRASILEIRA: CATEGORIAS EM DEBATE

Abordar a questão da identidade ainda é um lugar de bastante tensão para as ciências humanas. O conceito parece ser evitado ou, de certa forma, tangenciado pelos cientistas das humanidades, em decorrência de sua característica de fluidez e amplitude, o que configura grande dificuldade para sua definição. É evidente que a busca pelos sentidos das muitas formas de interpretar e analisar as identidades existentes deve passar bastante longe de essencialismos e ontologias. E é justamente nessa fuga da rigidez que habita os temores dos pesquisadores do tema: como trabalhar com a temática sem ser abrangente? Ao mesmo tempo, como definir um conceito permitindo sua abertura, sem deixar uma brecha conceitual ou algum tipo de falha teórico-científica? Não raro, a saída é deixar de lado, privando-se de correr riscos. No entanto, essa espécie de proteção conceitual acaba se desobrigando de tocar nas temáticas sensíveis dentro do campo político e que, muitas vezes, estão na raiz dos maiores problemas que uma sociedade pode enfrentar.

Outro aspecto bastante polêmico no que concerne à identidade é sobre o seu caráter político. De maneiras distintas, esquerda e direita têm como ponto de discussão a perspectiva de que identidades são um problema no aspecto do campo político ou poderia se dizer, que identidades não deveriam ser elemento desse campo, correndo o risco de fragmentar problemas de maior importância, desvirtuando esforços, recursos e desgastando a estrutura social de maneira desnecessária. Esta é uma visão bastante perigosa e homogeneizante, tendendo muito possivelmente para aquilo que Hannah Arendt (2015) defende em seu livro “Origens do Totalitarismo”: uma perspectiva orgânica da sociedade é quando uma sociedade se vê totalmente igual, e, quando uma sociedade se vê totalmente afastada de qualquer possibilidade de diferença, ela é uma sociedade totalitária. Nesse sentido, a fuga de que existem identidades e que estas devem ser um ponto de discussão sobre elementos de diferença presentes na estrutura social, não apenas modifica a concepção de construção do campo político democrático, como também deixa de tensionar concepções do “eu” e do “outro”¹ que são diretamente relacionadas com a construção de um regime democrático. Esse debate acerca da identidade é o início dos temas que serão abordados neste capítulo, que tratará sobre a diáspora e as formas como ela impacta o espaço público e as suas configurações dentro do campo político.

¹ BUBER, Martin. **Eu e tu**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1977.

Para iniciar essa reflexão, uma breve retomada de algumas questões que circulam dentro do conceito de identidade se faz necessária. Stuart Hall (2000) aponta que para analisar a identidade é necessário, primeiramente, se despir da necessidade de encontrar sentidos únicos. Para ele, a identidade é um produto nunca pronto do seu tempo-espaço, respondendo a contextos e demandas sociais. Esse aspecto é o que permite, por exemplo, que identidades que antes tinham determinadas características possam alterá-las conforme as necessidades próprias daquela comunidade, entre as dificuldades ou elementos favoráveis que ela enfrenta no contexto em que se encontra.

Outro ponto tocado por Hall é a da relação entre essas identidades com outras estruturas sociais que estão disponíveis naquele momento. Por isso, um olhar holístico sobre a temática permite compreender as suas vicissitudes, rupturas e permanências ao longo das distintas épocas não com a intenção de uma compreensão pretensamente total ou totalizante, mas sim com o intuito científico de organizar o maior número de elementos disponíveis para inferir sobre os principais enredos que compõem a trajetória do grupo ou comunidade em questão. E então, no passo seguinte, se tem a possibilidade mais profícua da análise de um objeto específico.

Quando Hall propõe esse exercício científico contestando parâmetros rígidos de análise sobre o tema, está também assumindo o fato de que há urgência em se repensar toda a estruturação do pensamento científico-epistemológico ocidental. Esse pensamento opera baseado, principalmente, sob dois paradigmas: o da igualdade e o da homogeneidade. Levando-se em consideração estes dois aspectos – o da igualdade e o da homogeneidade –, as formulações que construíram o conceito de identidade, sobretudo mais fortemente em finais do século XIX, estão vinculadas a uma necessidade de época, que tinha como um dos seus eixos centrais a mobilização de distinções e enquadramentos sociais. O objetivo, que surgiu com grande força no contexto dos nacionalismos do século XIX, tinha como finalidade enaltecer a ideia da diferença do outro, construindo noção binária e ambígua entre um “eu” e um “outro”, utilizando-se de simetrias e assimetrias presentes. Assim, grupos ou comunidades que estivessem fora desse plano, que extrapolou as ambições unicamente nacionalistas, tinha a necessidade de ser corrigido ou reprimido. O ofuscamento dessas identidades tem como resultado conflitos que perduram até os dias atuais.

Franklin Baumer aponta que é possível pensar na construção de um sistema de estruturas que levou indivíduos a compartilharem de um único sistema identitário, centrado e capaz de resolver as lacunas que vinham sendo deixadas pelo surgimento de uma nova época – a modernidade. Com o intuito de resolver conflitos, a tendência das identidades era que

fossem estruturadas como uma grande colcha de retalhos e eram norteadas, segundo Hall (2011), por uma premissa individualista e unificadora. Dentro dessa premissa, esses retalhos deveriam ser assimilados como uma coisa só, objetivando justamente essa perspectiva de unidade, igualdade e homogeneidade. O ponto de inflexão nessa discussão toda é que as identidades que se pretendiam corrigidas ou atenuadas, acabam encontrando sempre algumas formas de reelaborar estratégias diferentes para que seus saberes e práticas sejam mantidos. Essa tentativa de combater uma lógica universalista e macro-orientada pode começar a ser percebida mais efetivamente, somente apenas após a metade do século XX, quando as questões mais problemáticas da sociedade moderna já haviam encontrado os seus piores desfechos. Nota-se a partir de então, uma crescente e mais impactante presença de ações reivindicativas, em que grupos marginalizados e minorias sociais ressurgem e trazem consigo os problemas de seus universos para serem novamente debatidos.

Franklin Baumer² sugere um conceito interessante de “homem problemático”. Para ele, todos os avanços científicos e tecnológicos empreendidos pelo homem na época moderna foram a sua própria falência social e emocional. O autor argumenta que houve, nesse ínterim, uma perda de si, algo como uma perda de propósitos que eram baseados em construções absolutas, e que, somente mais tarde, no pós-Segunda Guerra, a psicologia vai olhar para esses dilemas e enxergá-los de maneira rizomática, ou seja, multifatorial e que se encontrava distribuída no coletivo. No entanto, olhando para esta reflexão de Baumer acerca do “homem problemático” parece ser necessário examinar melhor a sua própria lógica dentro dos dois paradigmas questionados anteriormente – igualdade e homogeneidade: não será a própria concepção criada ou projetada sobre aquilo que é e deve ser o homem um problema? E ainda mais, não será essa noção de mundo e sociedade construída, pensada e objetivada para e por homens um dos problemas centrais?

Quando Baumer levantou essa reflexão, não teve como objetivo reconsiderar a rigidez de um pensamento centrado apenas na figura masculina, ou mesmo como outras identidades nesse projeto do homem iluminista ficaram abandonadas ao longo do tempo, seja por imposição específica ou por consequências históricas variadas. Mesmo assim, parece claro que ao elencar as cinco “questões perenes” – Deus, a natureza, a sociedade, o homem e a história – evidenciava-se uma forma de perceber o mundo construída em seu tempo e que, inevitavelmente, demonstra um esquema de atuação desse homem em seu mundo, atuação e relação essa que Baumer identificou como problemática por suas consequências catastróficas,

² BAUMER, Franklin L. **O pensamento europeu moderno**: séculos XVI e XVIII. Lisboa: Edições 70, 1990. v. I.

mas menos por suas formas de se compreenderem. Necessário também dizer que a denúncia do autor sobre esse olhar para o mundo como um “acidente do homem” na modernidade deixa de lado até certo ponto a compreensão de como se construiu o eu e o outro nas sociedades modernas, e mesmo o porquê de existirem essas fronteiras de distinção – motivos pelos quais o homem se tornou tão problemático, ou melhor dizendo, criador e disseminador de problemas.

É a partir dessa confusa e antagônica relação entre os valores modernos e a realidade das experiências das mulheres e dos homens que as identidades se tornam fraturadas. Em “Da Diáspora” (2011), Hall retoma que a história da humanidade é baseada, desde os tempos mais remotos, em rupturas. Essa ideia de que há um sentido linear ou padrão no que diz respeito às identidades é uma edificação ideológica variada de época, em que se pretendia o homogêneo e depois se percebeu a sua deficiência quando confrontada com a realidade no campo de experiência³ dos e das agentes sociais. Para ele, o sentido da humanidade está erguido em trocas e naquilo que ele, tomando emprestado o conceito de Mary Louise Pratt, chamou de “zonas de contato”, ou seja, partir do aspecto concreto de que a diferença se estabelece como realidade objetiva e não subjetiva e, a partir dela, surgem as diversas manifestações, práticas políticas, economias, saberes e localizações simbólicas, em que se atribui a todo o conjunto social que é tecido e costurado pelas diferentes identidades que se entrecruzam, se mantêm mais originárias, se modificam e reivindicam novas formas de existir... enfim, por uma variada gama de possibilidades que a vida concreta e as experiências históricas possibilitam.

Existe, na leitura de Hall, uma outra projeção de valores que também pode se localizar na ideia de que, além do homogêneo e do igual, as estruturas sociais operam baseadas no pressuposto da autenticidade. O conceito não se aplica no campo da experiência, sobretudo porque a sociedade é conformada justamente nesses hibridismos, que são históricos e inevitáveis ao longo de todas as trajetórias, por mais tentativas de autenticidade que determinadas comunidades busquem constantemente. O “autêntico” se confronta permanentemente com as combinações, sendo esse também um local conflituoso e produtivo no aspecto das multiculturas. Nesse sentido, as identidades são profundamente posicionais e não essenciais, pois é o resultado de mobilizações de elementos que se alteram e interpelam pelos tempos e contextos, não comportando uma cronologia rígida de início, meio e fim. Em outras palavras, a identidade é invocada, ela é construída permanentemente na sociedade na

³ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

qual ela se organiza e, da mesma forma, acaba modificando e reordenando essa mesma sociedade pelas demandas de grupos e por novas dinâmicas que se estabelecem a partir deles.

Estas críticas sugeridas por Hall podem ser observadas a partir de um grande exemplo de compartilhamento, que é a nação. As nações são definidas como grandes comunidades que se reivindicam homogêneas, autênticas e iguais dentro de si, porém profundamente diferentes em relação a outras nações. Dentro dessa nação hipotética, existem difusos grupos e comunidades que estão conectados, não apenas por laços de pertença e solidariedade em comum, mas também balizados pela percepção de diferenças do outro. E esse outro consiste, fundamentalmente, nos parâmetros de distinção social que atribuem o próprio sentido para cada comunidade. Ou seja, cada indivíduo, grupo, comunidade ou país se organiza suportado pela lógica do “eu sou isto e você aquilo”. É a partir de um discurso-prática sobre diferença que se constituem as identidades, mesmo quando pretendem se organizar definidas pela igualdade de um projeto maior. São justamente as tentativas desses projetos maiores, como o caso das nações, essas que têm como objetivo deixar de lado diferenças para construir um projeto unificador que dê sentido ao “nós” como falsa ideia de igualdade.

Um ponto relevante nessa reflexão é a forma como esses esquemas de distinção social⁴ se organizam e de que maneira o poder está distribuído socialmente para configurar arranjos sociais mais favoráveis para determinadas identidades e comunidades em detrimento de outras. Um exemplo desse confronto entre igualdade e diferença mais localizado nos estudos de teoria política pode ser conduzido pelas análises de Hannah Arendt e Chantal Mouffe. Ambas autoras se propõem a refletir sobre a política ou o campo político através de dois princípios que são extremamente pertinentes para esse debate acerca da construção de identidades. Mouffe debate a questão dos antagonismos e consensos em regimes democráticos e Arendt analisa a pluralidade como constituinte da política dentro da ideia de democracia, que é bastante específica da sua teoria. Esses aspectos serão explorados posteriormente, ainda neste capítulo, com o objetivo de inferir sobre como o espaço público é interpelado pelas construções identitárias e, desta forma, acaba modificando as formas de sentir, viver e experienciar a diáspora como um elemento presente na sociedade que é puramente balizado pela ideia de diferença.

Discorreu-se até o presente momento que as identidades existem de diversas maneiras e elas existem de maneira concreta. E essas concretudes são por muitas vezes negadas, negligenciadas ou mesmo manipuladas por algumas estruturas, que são fundamentalmente

⁴ BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

estruturas de poder que organizam a sociedade de maneira a homogeneizar e privilegiar uma lógica de igualdade em detrimento de uma noção de diferença. Neste trabalho será promovida uma discussão acerca dessas questões a partir de dois aspectos que são fundamentais para a compreensão de como se estruturaram as sociedades modernas, sobretudo no que diz respeito às sociedades do Sul Global, tão marcadamente conhecidas por seus hibridismos culturais: a diáspora e a questão de gênero. Esses elementos foram motivo de grande inquietação, na tentativa de compreender de que maneira se desenvolvem as identidades na estrutura social quando estamos falando de determinados grupos, como é o caso das comunidades que se deslocam e se gestam em condição de diáspora. A situação ganha uma dinâmica ainda mais problemática se o debate se estende para a questão de gênero, especificamente neste caso, de mulheres judias.

Nesse sentido, pensar a formação da identidade de mulheres sob a ótica da questão da diáspora sugere a possibilidade de um caminho com três eixos para se percorrer: por um lado, a compreensão do contexto do país receptor – neste caso, o Brasil – observando principalmente de que maneira as práticas políticas suportam o acolhimento de pessoas que chegam, bem como as formas que elas são compreendidas no campo político; por outro, deve-se analisar de que modo a diáspora é entendida e se desenvolve no contexto em que se pretende observar, percebendo como se estabelecem os parâmetros de estrangeiro, de sujeitos externos, do eu e do outro; e por fim, inferir sobre a categoria mulher como sujeito na sociedade em que se encontra, interpelada por diversos atravessamentos que edificam sua própria condição existencial na sociedade em que está inserida.

Assim, através do encontro dessa tríade de perspectivas é que os caminhos desse capítulo serão traçados daqui para frente, considerando que para além de sua própria identidade de mulher brasileira, a mulher diaspórica que se aloca no Brasil será vista e irá se ver de uma maneira distinta, relacionando-se principalmente no espaço público, com visões de mundo construídas de si e do outro. É no convívio social, coletivamente, que se pode perceber como e em que medida a diáspora é entendida como um fenômeno positivo ou negativo, tanto para a comunidade migrante como para a do país receptor. É nesse lugar onde as próprias fronteiras entre o “nós” e o “outros” são fundadas e que têm alicerçadas muito fortemente até os dias atuais, noções problemáticas do eu, das comunidades e também de aceitação de determinados grupos como “genuinamente” pertencentes a determinados países.

A partir desses dois constructos de estigma⁵ social (a estrangeira/diaspórica e a mulher), será analisada de que forma a existência de mulheres diaspóricas é construída no espaço público brasileiro no período em que se entende como de desenvolvimento democrático brasileiro – que compreende de 1945 até o pré-golpe de 1964. Para tanto, irá se reaproximar o debate de algumas estruturas já apresentadas aqui anteriormente, de maneira mais focada, como por exemplo espaço público e noções de construção do campo político como macroestrutura conceitual que suporta distintas práticas políticas, a partir das teorias feministas da democracia.

O primeiro ponto de aproximação nesse extenso e complexo debate é a questão da mulher como sujeito histórico, tanto numa perspectiva de ser mulher, que compreende noções ambíguas de rigidez ou estratégias na adoção da concepção dessa categoria, como na forma em que essa mulher será vista como indivíduo no aspecto coletivo. Em outras palavras, é necessário explorar a noção da mulher como categoria de análise para a perceber as experiências dessas mulheres especificamente, mas, do mesmo modo, investigar de que maneira essa mulher e essas experiências são atribuídas a alguma agência social, possíveis protagonismos e visibilidades, rompendo com certas tendências de universalização e homogeneização.

A mulher diaspórica experiencia um grande paradigma: ela se movimenta. E desse nada simples ato de deslocar-se muitas vezes de um continente a outro, geram-se muitas rupturas e fragmentações daquilo que se entende por mulher nas sociedades vigentes, principalmente na brasileira que é profundamente estruturada na lógica patriarcal. E é preciso levar em conta que essas fraturas se geram não apenas socialmente, mas também no âmbito individual. Esse aspecto tem como desfecho mudanças que devem ser observadas na construção de mundo que é devolvida para o coletivo por essas mulheres em contextos de migração, e que também é um motor de alterações sociais. As trocas que vêm da angústia da partida, dos confrontos da chegada e dos descaminhos do caminho percorrido durante o trânsito, são aquilo de mais rico que deve ser inferido, na busca por uma lógica processual das narrativas e experiências dessas mulheres transeuntes. Elas trazem consigo uma nova conformação social, que é profundamente localizada e que pode ser observada no seu desenvolvimento como sujeitos no mundo.

⁵ GOFFMAN, Erwin. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

Sobre esse assunto, Costa⁶ argumenta que a conceituação ou teorização acerca da construção da mulher enquanto sujeito, dentro da teoria feminista, é um assunto que movimentou debates ainda de maneira tímida. Muito dessa polêmica se dirige a validar ou não a categoria mulher como uma possibilidade viável para se discutir a história das mulheres dentro dos estudos de gênero, ou se essa perspectiva ainda levaria a algum tipo de rigidez ou estruturação imóvel, que não traria nenhuma contribuição para a valorização e organização de mulheres ao longo da história. E justamente nas tentativas de desconstruir noções universalizantes que a categoria pode se esvaziar totalmente, abrindo brechas para um vácuo de representatividade ou ainda engrandecer-se de elementos equivocados e totalizantes.

O mais interessante nessa ambivalência acerca do termo mulher é que, substancialmente, ele sofreu algumas alterações ao longo da história, sobretudo pela historiografia norte-americana e pela francesa, que lhe atribuíram elementos de muita subjetividade. Essa subjetividade, elevada a um grau de muita importância, teve como consequência a retirada de elementos mais concretos, aquilo que Costa chamou de “materialidade da vida cotidiana dessas mulheres”⁷. E, nesse sentido, conceder ao discurso ou à subjetividade toda e qualquer prática de mulheres, com o argumento de que essas não podem ser encaixadas em uma categoria que as limite, acaba por invisibilizar socialmente algumas ações que são de fundamental importância para a construção social dessas mulheres na esfera do político. E lembrando o que já foi apontado anteriormente por Arendt: o político é constituído por ação e significação - não somente por símbolos, não somente por discursos, mas sim pelo princípio de realidade, que é a materialidade das ações e das práticas. Essas práticas são aquilo que trataremos como experiências ao longo deste trabalho.

Portanto, se para constituir-se como sujeito, essas mulheres necessitam de materialidade, de prática, de serem vistas e se fazerem ver, é necessário que rompam com as violências epistêmicas que giram em torno de seus saberes, suas experiências e suas vivências. Assim como Spivak⁸ aponta, as mulheres encontram-se no topo da pirâmide da subalternidade. Para a intelectual indiana, as mulheres carregam as feridas mais profundas e abertas da subalternidade, pois na sua condição de habitantes do sul global, marginais frente às noções de etnia, costumes e civilidade, ainda possuem o peso da questão de gênero, que provém da construção ocidental de mundo, o que as torna ainda mais vulneráveis às estruturas de violência e opressão.

⁶ COSTA, Claudia de Lima. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 19, p. 59-90, 2002.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

Para Spivak, as vozes das mulheres subalternas nunca podem ser escutadas. É o que ela afirma quando diz que o subalterno não pode falar, pois a escuta dessas vozes não é uma escuta sensível, mas sim, interpretações que advêm de uma noção de mundo masculina edificada a partir do homem branco ocidental. Como poderia o homem branco ocidental conceber noções do sujeito mulher que suportassem realmente as experiências, os sentimentos e, mesmo como o pós-estruturalismo tanto reivindica, as noções de subjetividade dessas mulheres? Como poderiam compreender os desejos, como Derrida supõe compreender? Ou seria como Spivak sugere, apenas um fragmento desses desejos, uma textura deles, parte dessas estruturas corporais, desses sujeitos ainda não compreendidos porque seguem eternamente interpretados, traduzidos e desenhados conforme um manual de sujeito padrão que foi erguido por outros.

A partir dessa concepção, ainda seguindo inferências de Costa⁹, pode-se analisar que a história das mulheres, muito balizada pela história social francesa como sendo a grande difusora dos novos temas sociais ou a quem atribuiu grandes protagonismos e agências sociais, forjou uma ideia de que existe representação de papéis ou de narrativas de mulheres. Essa perspectiva é muito comumente encontrada em diversos trabalhos sobre gênero e história das mulheres que utilizam os conceitos para justificar equivocadamente uma narrativa uníssona que busca dar sentido a experiências difusas e que não necessariamente possuem um sentido único de representação, mas sim de representatividade. Esse equívoco se ampara na ideia de que discursos, símbolos e linguagem – que são de suma importância – são aquilo que caracterizam o “ser mulher” ou outra abordagem dentro dos estudos de gênero. É claro que as subjetividades como a linguagem, os símbolos e os discursos são de importância extrema para a construção do sujeito concebido a partir da ideia de que identidades nunca são fixas. No entanto, a materialidade das experiências, o que as torna reais, mesmo a partir do subjetivo, não pode deixar de ser objetivada por medo de se cair em algum essencialismo ou determinismo histórico, sugerindo ainda análises que se aproximam fortemente aos metódicos dos finais do XIX.

Se trata de uma estratégia, conforme é sugerido tanto por Spivak e Butler, como o que se discute a partir das ideias de Benhabib. Spivak chamou de “essencialismo estratégico”¹⁰. Butler nomeou “posicionalismo”. Benhabib não atribuiu nomes, no entanto ressaltou a importância da historicidade que a categoria mulher possui e, portanto, sua inevitável

⁹ COSTA, Claudia de Lima. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 19, p. 59-90, 2002.

¹⁰ SPIVAK, Gaytri C. **The post-colonial critic: Interviews, strategies, dialogues**. New York: Routledge, 1990.

necessidade para que uma luta política coletiva possa se estabelecer efetivamente. No “essencialismo estratégico” de Spivak, a construção do sujeito a partir da categoria mulher é um esquema de uso político, ou seja, uma forma de reivindicação de uma condição ou posição no campo do político para que o termo mulher, entendido em suas mais diversas e variadas formas não se dissipe ao longo da história, fragmentando-se de maneira a deixar de ser uma possibilidade de identidade política. Além disso, o termo pode ser utilizado também a partir de uma perspectiva metodológica de uso feminista, como uma ferramenta em que a categoria mulher é reivindicada também para que as e os pesquisadores posicionem seus trabalhos em uma estratégia, como o nome sugere, de adoção metodológica que busca uma aproximação e não uma autenticidade do objeto a ser estudado. Ou seja, a categoria mulher pode ser essencializada estrategicamente como uma forma metodológica de se aproximar das mulheres para entender melhor suas experiências. Nesse esforço estrategicamente refletido, cabe ao intelectual posicionar-se num lugar de não neutralidade, onde habitam determinados interesses que visam fugir da ideia da tradução.

Para Butler, em “*Bodies that Matter*”¹¹, o essencialismo estratégico spivakiano é uma utilização controversa que pode recair no essencialismo real, ou seja, na tentação da universalização do que se entende por mulher e, desta maneira, retornamos ao ponto inicial de que mulheres são muitas e variadas são as suas sociologias. Por isso, a filósofa defende a ideia do posicionalismo, ou seja, uma tomada de posição e uma localização bastante mutável das mulheres dentro dessa categoria, que pode ser permanentemente alterada conforme as localizações e implicações sociais que as constitui. Mas, com Benhabib, a ideia de que a categoria mulher é uma possibilidade de luta política se torna bastante esclarecida, pois, como categoria histórica como outra qualquer, o termo não pode ser simplesmente esquecido.

Não se pode esquecer que, uma vez que a maioria esmagadora do que conhecemos e daquilo que utilizamos como ferramentas conceituais-históricas foi construída, interpretada e formulada por homens, a categoria mulher como conceito não poderia ser diferente. Isso pode ser observado através, por exemplo, dos muitos manuais de moral e bons costumes que eram difundidos e propagados no Brasil dos anos de 1950 em forma de revistas e almanaques, contendo regras de conduta detalhada para as mulheres: como agir e se portar, o que fazer e aquilo que era passível de se falar, quando estar em local público e como esse espaço era restrito perigoso. Esses manuais foram construídos e idealizados por homens. Desta forma, não podemos generalizar os conteúdos da imprensa feminina como sendo todos

¹¹ BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: os limites discursivos do sexo. São Paulo: Crocodilo, 2018.

estereotipantes e superficiais, pois esses eram construídos por homens intencionalmente daquela forma. Havia outros periódicos, revistas e almanaques que não continham os conteúdos citados acima e, portanto, não podemos apenas excluir a possibilidade de utilizá-los. É o caso da revista *Corrente*, que aparecerá nos capítulos subsequentes deste trabalho¹².

Seyla Benhabib¹³, que se situa nas discussões da teoria crítica feminista, aponta que o uso da categoria mulher é profundamente necessário, sobretudo porque, para a professora de Yale, as teorias que se localizam ou se aproximam dos chamados pós-modernos e pós-estruturais, utilizam-se de maneira equivocada de fugas para abordar determinados aspectos. Essa fuga se caracteriza pela necessidade de abandonar a rigidez das estruturas prontas, imutáveis, mas recai sobre um grande equívoco que é o esvaziamento de uma categoria que é também do campo político, como já apontado acima. Para Benhabib, as teorias acabaram sendo responsáveis por um esvaziamento significativo dessas categorias que são, ao fim e ao cabo, identidades que surgem como possibilidade de reivindicações nos sistemas democráticos. A desconstrução do sujeito, ou o sujeito fluído como sugere Butler¹⁴, é, na esfera do político, na possibilidade da fala e da ação, uma problemática ainda em aberto e de grande sensibilidade, pois se a desconstrução se dá total ou quase que totalmente, edificando uma identidade que não se demarca em nenhum aspecto, como esses corpos se apresentam, se codificam, se visibilizam, se manifestam quando estão em aliança¹⁵?

Mesmo para Butler, o espaço público, que é o lugar do enfrentamento desses corpos na perspectiva da visibilidade e da reivindicação política, permanece uma lacuna a ser respondida: de que maneira a precariedade pode ser rompida a partir do encontro dos corpos em aliança no espaço público, uma vez que a identidade desses corpos é profundamente fragmentada e os limites e fronteiras dos sistemas de reconhecimento social são diluídos? Será que o problema é, de fato, a existência de diferenças ou a maneira como as diferenças são enfrentadas no espaço público?

Essas perguntas levantadas por Seyla Benhabib são, de certa forma, respondidas por Chantal Mouffe em sua construção da teoria democrática radical. Na teoria democrática de

¹² A revista *Corrente* é uma publicação referente à organização *Women's International Zionist Organization* (Wizo) em que todo o seu funcionamento, desde o conteúdo, edição e colunistas são pensados e construídos por mulheres judias. Nesse aspecto, a revista traz conteúdos e uma perspectiva acerca da mulher bastante diferente da que era circulante nas publicações de época.

¹³ BENHABIB, Seyla. Sexual difference and collective identities: the new global constellation. *Signs*, [S. l.], v. 24, n. 2, p. 335-361, 1999.

¹⁴ BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

¹⁵ *Idem*. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

Mouffe¹⁶, diferente de Benhabib, não existe consenso. É impossível estabelecer uma política democrática baseada em um consenso, conforme a tradição democrática sugere, levando-se em consideração que o que constituiu o campo do político são justamente os antagonismos. Para Mouffe, a única solução para uma democracia radical que busque a compreensão das diferenças se localiza na tentativa de resolver os conflitos políticos, a partir de práticas políticas que resolvam os agonismos, ou seja, esses conflitos entre as diferenças. São as práticas políticas que privilegiam os diferentes agentes sociais que dariam conta de estabelecer um ambiente político saudável e passível de hegemonia e contra hegemonia, a partir desses antagonismos e conflitos inerentes à estruturação social.

No que diz respeito a políticas feministas, no texto “Feminismo, cidadania e política democrática radical”, Mouffe¹⁷ aponta que para a formação da mulher como sujeito é necessário que o feminismo assuma uma posição de lutar pelas diferentes perspectivas, a partir de uma luta que é coletiva. Ao contrário de Benhabib, ressalta que o apelo ao abrandamento de diferenças, balizada pela lógica consensual, prejudica a edificação de lutas identitárias que fortalecem os diferentes feminismos e que, quando colocadas com apenas um eixo central de reivindicação, não se sustentam no que diz respeito aos sentidos e práticas das experiências das muitas mulheres envolvidas. Em outras palavras, Mouffe estabelece que o feminismo dentro da democracia radical é constituído por uma noção de lutas com objetivos em comum, não de uma única luta, com um único objetivo. Esse sentido faz toda a diferença na reivindicação da noção de “mulher” como categoria histórica, pois não abandona a ideia de que sempre existirão diferenças, mesmo dentro das próprias identidades que se representam como “x” ou “y”, mas estabelece que o princípio gerador desses conflitos pode e deve ser produtor de dinâmicas que se movimentam e instituem novas agências e direitos políticos.

Para ficar claro, um exemplo bastante clássico desse debate pode ser observado com as discussões entre o “feminismo branco” e o “feminismo negro”¹⁸, que durante muito tempo assumiram formas de diálogo profundamente distantes e que, recentemente, mais próximas das teorias decoloniais e interseccionais com a contribuição principalmente de Ângela Davis, Bell e Patricia Hill Collins, entre outras intelectuais negras, conectaram-se dentro da luta política mais ampla que é o feminismo, sem deixar de indicar os limites entre suas diferenças e necessidades de reconhecimento social que concerne cada grupo na sua particularidade.

¹⁶ MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

¹⁷ *Idem*. Feminismo, cidadania e política democrática radical. In: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flavia. **Teoria política feminista: textos centrais**. Vinhedo, SP: Horizonte, 2013. p. 1-10.

¹⁸ As aspas colocadas entre os dois conceitos são para deixá-los em aberto quanto ao enquadramento teórico conceitual e as autoras a que se refere. Aqui, sendo utilizados somente a título de exemplo de uma discussão perene dentro das teorias feministas.

Amparada nessa concepção de diferença inerente aos embates e lutas políticas na construção da mulher como sujeito tanto socialmente como dentro do próprio feminismo, é possível dar-se conta que dentro do campo político esses sujeitos se articulam. O que acaba por acontecer é que se retém noções do que é ser mulher, pelo menos de maneira muito genérica e, de certa forma, são essas noções que devem ser disputadas e reformuladas constantemente de maneira agonística, para que não se estabeleça precariamente noções do “ser mulher” balizadas no pensamento hegemônico do machismo. Mas sim, que essas noções retiradas de experiências em comum sejam elas os desenhos históricos do que é “ser mulher”, inclusive nos aspectos que estão em disputa para ser desconstruídos.

Por esse motivo, retomando Spivak e Butler, é necessário estabelecer que, seja através do Essencialismo Estratégico ou através do Posicionalismo, a categoria mulher seja repensada, mas mantida, pois ela é um lugar de luta em comum e coletiva dentro do campo político. E como categoria reconhecida historicamente, ela está constantemente aberta à possibilidade de ser reformulada e recolocada no campo político, através de novas práticas políticas que promovam aquilo que Mouffe¹⁹ aponta ser a função dos antagonismos: desfazer hegemonias equivocadas para estabelecer nova ordem dentro da democracia. Nesse sentido, a categoria permanece como um sentido de luta por reconhecimento político, muito mais do que uma forma de enquadramento que já pode ter sido em outro momento, sobretudo porque quem criou essa forma de enquadramento, conforme já apontado anteriormente, foi um corpo intelectual masculino que pode - e deve e vem sendo - questionado em diversos aspectos e deslegitimado por não ser a voz da experiência dessas mulheres.

A discussão aqui sugerida aponta que a formação da mulher como um sujeito é histórica e tem sido conduzida de longa data pelo binarismo ocidental e todas as suas tentativas de redução da humanidade à figura do homem. Nesse sentido, a categoria jamais poderia ser abandonada para pensar a formação das identidades de mulheres ao longo dos mais diferentes contextos e épocas, pois nela habitam e coexistem as diferenças e mesmo os sistemas de opressão e apagamento históricos que foram recorrentes - e ainda são. Localizadas em um discurso que é pretensamente uníssono, as vozes das mais distintas mulheres moram dentro da categoria “mulher” e, portanto, deve ser a partir dela que se pode pensar acerca de positivar essas diferenças, sem perder o seu caráter de pluralidade e heterogeneidade, porém estabelecendo fronteiras sensíveis e afetivas relativas a essas diferenças. Em outras palavras, o que se quer levantar aqui é que a categoria mulher não é

¹⁹ MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

uníssona. Ela somente foi construída dessa maneira. Ela é errante, aberta, passível de ser conflituosa, modificada, contraditória e, portanto, indissociável do pressuposto da diversidade de dinâmicas e possibilidades que podem fazer a sua existência histórica. Nesse sentido, a identidade “mulher” pode ser interpretada como uma forma de se alcançar as possibilidades que ficaram no esquecimento histórico pautado pela visão androcêntrica²⁰. Em outras palavras, a condição da subalternidade a que a mulher enquanto sujeito é submetida, enrijecendo e solapando suas diversidades, deve ser subvertida partindo da fuga do binarismo, pois não há possibilidade de perceber qualquer ruptura nessa visão, a partir de uma lógica binária. Ela recairia eternamente sobre as perspectivas universalizantes e do projeto masculino.

O reconhecimento da diferença partindo da perspectiva da divergência e do conflito possibilita uma espécie de autorização para olhar as identidades e para os “modelos” nos quais elas se apresentam – e que estão dispostos no campo político – mais como práticas de uma determinada época e de determinadas políticas que carregam significados e significantes históricos, do que como uma categoria rígida e que leva consigo fatores únicos, universais ou determinantes de reconhecimento social. É admitir a diferença como parte dessas categorias e perceber que ela configura todas as identidades presentes na estrutura social. É mesmo concordar que a própria história é transitante e modificada a partir das práticas políticas e da reconformação do campo político constantemente, o que impossibilitaria pensar na rigidez de quaisquer que fossem as categorias abordadas: gênero, raça, mulher, homem *et cétera*.

Spivak aponta que é possível admitir a ideia de que a categoria mulher pode ser apresentada em invocações públicas com o objetivo de mantê-la na esfera política, ou seja, nas práticas que se desenvolvem no campo político. O objetivo mais específico seria esboçar os desenhos que permeiam as relações, os binarismos, as opressões e as fronteiras do eu e do outro. E, como ator principal da construção do campo político, retoma-se aqui a questão do espaço público como a esfera em que essas contradições e ambivalências serão expostas e se confrontarão. É nesse lugar, no espaço público, que se organizam as dinâmicas do que temos como projetos identitários do “ser mulher” e que, nas dinâmicas sociais pertinentes à época, se modificam ou permanecem inalteradas.

As linhas do eu e do outro que interferem na construção da mulher como sujeito histórico surgem de forma problemática, sobretudo por essas noções equivocadas que foram

²⁰ SOUZA, Angela Maria Freire de Lima. O viés androcêntrico em biologia. *In*: SARDENBERG, Cecilia Maria Bacellar; COSTA, Ana Alice Alcântara (org.). **Feminismo, ciência e tecnologia**. Salvador: UFBA, 2002. p. 77-89.

sublinhadas como as fronteiras verdadeiras e autênticas entre o eu e o outro, e que foram fortemente construídas a partir dos sentidos binários, eurocêntricos. E como foi apontado algumas vezes até aqui, constroem rigidez em concepções que são naturalmente transitórias. Essas fraturas têm como consequência o entendimento de que a diferença é um elemento a ser mais combatido do que aceito, levando-se em consideração todo o perigo que ele pode representar: o desconhecido, a mudança, a brevidade, a possível rapidez, o dinamismo. Mas, sobretudo, a alteração dos sentidos de agência social. Os perigos oferecidos pela diferença são os do tipo que Spivak caracterizou como alguns dos elementos da subalternidade que afetam diretamente a hegemonia de poder do ocidente, sejam eles da classe intelectual, da classe política ou da sociedade civil. Os medos têm como função a manutenção dessas demarcações social dos sujeitos, contendo o avanço de processos de emancipação daqueles que não podem modificar seu status na sociedade vigente.

Em outras palavras, o lugar da identidade, da formação do eu e do outro, é um lugar de potências. E nesse lugar podem existir elementos que nunca foram trazidos para a esfera social e que, dada uma mudança de contexto do campo político, terão como consequência o aparecimento de novas dinâmicas e rearranjos. Ele é um processo aberto de intensa modulação e regulação frente às práticas e às noções presentes no político, no espaço público e nas formas de poder e visibilidade que se organizam e se dispõem socialmente em cada momento histórico.

É precisamente por esse motivo que se sugere aqui que a análise da formação da mulher como um sujeito é uma reflexão que acaba se sobrepondo à ideia de categoria específica ou mesmo superando essa discussão acerca de uma possível rigidez. Ela invoca um sentido maior e mais amplo que é a construção do espaço público e do campo político como o lugar onde se faz necessária uma investigação mais cuidadosa. É uma pista para uma grande teia de desigualdades e opressões identitárias que foram construídas a partir do paradigma científico eucêntrico e que, se não forem discutidas amplamente em seus sentidos mais profundos, não serão modificadas. Precisamente porque o que faz os discursos e práticas do que reconhecemos socialmente como mulher serem o que são, é a construção intelectual de um campo científico que estruturou essa práxis-discursiva e que mantém o *modus operandi* deste, alterando apenas alguns elementos conforme as necessidades de mobilização de época.

A percepção de que a identidade do ser mulher, enquadrada em uma categoria que é representada por uma palavra “mulher” ou seja lá o que fosse, seria ainda assim uma atribuição daquilo que foi interpretado por um conjunto de fragmentos de percepção dos intelectuais homens de várias épocas, e que reuniu em síntese a ideia “mulher”, expressada

nessa palavra que nunca suporta nenhuma lógica por completo. E não suporta nenhuma lógica por completo porque, como coloca Spivak, as formulações dos intelectuais acerca daquilo que pensam ser uma espécie de leitura da subalternidade ou da vulnerabilidade nunca são verdadeiras ou autênticas, porque como poderia um homem branco, por exemplo, saber das demandas emocionais e estruturais de uma mulher negra? Spivak apontou isso como a tentativa do homem branco de sempre “salvar” o subalterno.

Essa discrepância pode ser entendida como uma espécie de tradução que, vinda do intelectual ocidental, não pode dar conta de todas as esferas de precariedade que são vivenciadas pelos habitantes, principalmente do sul global, onde há uma forte presença de comunidade híbridas ou até mesmo as que não são tão marcadas por essa característica, mas que possuem uma interferência de questões de opressão muito significativas. Essas opressões constituem uma forma de sentir-viver o mundo que nunca poderá ser interpretada. Essa tentativa de expressar os desejos e sentimentos dos subalternos, principalmente das mulheres, pode ser uma empreitada científica, na tentativa de refletir sobre uma realidade que não é sua, mas nunca uma tentativa de dizer como essa realidade é ou poderia ser, a não ser que os agentes da experiência, que são localizados e específicos, pudessem dar voz a uma série de questões que sequer passam pela cabeça do intelectual-tradutor.

Mesmo dentro da teoria feminista, Costa²¹ aponta que existem algumas divergências quando o assunto é pensar na voz ou, de alguma maneira, na autorização que determinado grupo intelectual, até mesmo de mulheres, teriam para narrar, falar sobre as experiências ou organizar algum tipo de “pensamento” que faça a interpretação de realidades e trajetórias. Esse impasse se dá principalmente por dois aspectos e um deles é essa noção de igualdade e neutralidade que vem da ciência, que faz com que vozes se tornem equivalentes, a partir do momento em que assumem certa consciência dos problemas e, amparados nessa consciência, o grupo de intelectuais que pensa academicamente ou no movimento social, por exemplo, faz-se autorizado a falar por determinado grupo. Outra parte da problemática surge quando as teorias que privilegiam as estruturas mais localizadas no subjetivo, como as simbólicas, linguísticas ou discursivas, tomam como ponto de partida essas subjetividades sem levar em consideração as narrativas baseadas nas experiências cotidianas, que podem ou não expressarem as dinâmicas que aparecem simbolicamente, linguisticamente ou discursivamente. Em outras palavras, as práticas cotidianas que figuram as experiências das mulheres são profundamente distintas, mesmo dentro de uma mesma comunidade, pois cada

²¹ COSTA, Claudia de Lima. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 19, p. 59-90, 2002.

uma dessas mulheres constitui suas subjetividades e as expressa em visões de mundo que se equalizam no aspecto da coletividade do grupo, mas que ainda assim são únicas em suas especificidades.

1.1 Localizações diversas: judias e mulheres, brasileiras e israelenses

Esse jogo entre o individual e o coletivo deve ser observado, não somente no aspecto dos agentes sociais, especificamente, mas também para entender de que maneira as escalas dos acontecimentos no campo político mais global interferem diretamente nas formas de agir e pensar das identidades no campo político do local, especialmente quando se fala em grupos migrantes, que são o caso dos diaspóricos, tornando ainda mais necessário observar as escalas e estabelecer a localização de práticas e discursos, com o intuito de entender melhor essas diferenças e os embates que ela sofre com ideias de igualdade, consenso, opressões, violências epistêmicas, de gênero, de raça etc.

O uso da categoria mulher como uma categoria histórica auxilia na análise da mulher como uma agente social, como sujeito de sua própria história, porque permite que, a partir de um olhar cuidadoso e comprometido com as narrativas dessas mulheres e suas próprias visões de mundo, seja construído um lugar estratégico na práxis política que concentra e localiza reivindicações. Esse lugar pode sugerir mais proficuamente as noções de que a diferença tem um papel fundamental no campo político e que suas práticas, que se edificam no convívio social e no espaço público quando os corpos²² se encontram para confrontar positivamente seus antagonismos, é onde talvez a mais próxima forma de democracia pode se apresentar.

A ação-fala, a diferença baseada na ideia de que os seres humanos são socialmente existentes suportados na prática da alteridade, é aquilo que configura o mais próximo de uma estrutura social sem a falsa ideia do homogêneo, mas também pode reordenar dinâmicas e as fronteiras do “eu” e do “outro” que foram criadas justamente para estabelecer separações. A própria ideia do “outro” é fundada no pressuposto de que o “um” é o autêntico. E a partir desse horizonte é que se alicerça o esqueleto da diferença como negativa, sobretudo para migrantes, que são sempre estrangeiros, não importando mais nesse caso qual processo suporta seu movimento: seja um imigrante, um diaspórico ou mesmo um refugiado.

²² BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

Como sabiamente afirma Patricia Hill Collins²³, as mulheres, referindo-se especificamente aqui às mulheres negras, são *outsiders within*²⁴, “estrangeiras de si”. Ela aponta que a inserção das mulheres negras sempre ocorria de uma maneira contraditória e edificada nas bases do racismo. Mulheres negras eram as “mães brancas”, reconhecidas por seu carinho, seus serviços domésticos, sua comida saborosa. Mas sempre *outsiders*, porque nunca faziam parte realmente daquela família branca da elite. Essa contradição, segundo Collins, dificulta a própria luta de mulheres negras em demonstrar, não apenas para o movimento negro e o combate ao racismo, mas de uma maneira essencialmente interseccional, que a esfera do cuidado é profundamente precária e delegada à subalternidade, que é experimentada, em diferentes graus. Mulheres, para Spivak, são as mais afetadas pela subalternidade. Mulheres estrangeiras, mulheres negras, mulheres negras e estrangeiras, a precariedade assume a face dos discursos mobilizados mais fortemente em cada sociedade.

Por esse motivo é necessário observar os dispositivos que estão mais sensíveis em determinadas sociedades, bem como as especificidades do grupo em questão. Ao inferir acerca desses elementos, fica bastante evidente que a diferença possui localização política e sua negação ou afirmação também. Da mesma maneira, conforme foi percorrido até aqui, que a categoria mulher está inevitavelmente ligada a uma interpretação do “ser mulher” disponível naquele momento na sociedade, as noções de “outro” também passam por essa triagem de sentidos estabelecidos por problemas estruturais sólidos, como mostram Collins e Spivak, do racismo, da subalternidade e de gênero e que condicionam e são condicionadas pelos aspectos disponibilizados pelos sistemas políticos e suas práticas políticas vigentes.

Assim como a categoria mulher não pode ser abandonada, mas, ao mesmo tempo, não deve ser essencializada ao ponto de não disputar as possíveis diferenças que ela carrega, e a identidade de mulheres judias parece operar dentro de uma lógica muito parecida. Mesmo antes de falar-se em “mulher judia” é necessário questionar-se de qual identidade judaica se está falando, quando mencionado o termo “judia”. Defende-se aqui um ponto que talvez já seja algum consenso em termos acadêmicos, mas que ainda é uma disputa bastante latente dentro da própria comunidade judaica de que não há uma identidade uníssona, muito embora seja essa a intenção da comunidade como uma estratégia de proteção e de manutenção de seus valores e tradições.

²³ COLLINS, Patricia Hill. Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought. **Social Problems**, [S. l.], v. 33, n. 6, Special theory issue, p. 14-32, oct./dec. 1986.

²⁴ Ressalta-se aqui que ela aborda as mulheres negras para pensar nesse conceito, mas refletindo-se acerca da condição precária imposta pela diáspora, então, é uma estrangeira de si, sempre.

A identidade judaica brasileira²⁵ precisa ser entendida, primeiramente, como uma disputa da comunidade que parte do processo diaspórico em dois eixos: o de manter suas tradições erguidas no “um judeu” ou seja, em um modelo estabelecido nos diversos aspectos da judaicidade, como práticas religiosas, intelectuais, culturais e filosóficas, como um todo; e outro, partindo da realidade multiétnica em que se desenvolve a comunidade no continente europeu, principalmente, o de organizar essas diversas influências identitárias – como por exemplo ser judeu-russo, judeu inglês, judeu-alemão, judeu polonês e assim por diante – para, dessa forma, edificar e modular uma única identidade aqui no Brasil. Esse debate é fundamental para o entendimento do que é a mulher judia, porque quando se fala de uma identidade diaspórica, que é o que movimenta as reflexões do presente trabalho, é preciso lidar primordialmente com os núcleos identitários que são trazidos por essas mulheres de seus países de origem e que, por sua vez, produzem diferentes práticas de judaísmo e, é claro, diferentes formas de sua construção como sujeito e como mulher.

No Brasil, as ondas migratórias foram difusas, com caráter bastante político, o que interessa muito para a compreensão do processo diaspórico que será característico e específico desta comunidade. Lesser²⁶ aponta que um aspecto relevante nessa perspectiva política pode ser a percepção da mudança entre os primeiros contingentes populacionais judaicos no final do XIX e início do XX e os que chegam depois da I Guerra Mundial. Nesses dois lócus migratórios é possível notar que os primeiros judeus e judias que chegam se identificam com a ideia de uma mudança social e econômica como principal fator mobilizante dessa mudança de continente. Já no segundo grupo, tomando essas duas épocas como ondas migratórias, pode-se perceber que o elemento primordial é encontrar um lugar para passar a viver e encontrar algum futuro mais seguro. Esse perfil de imigrante passa a ser ainda mais forte durante e no pós-II Guerra Mundial, com as perseguições nazistas e soviético-stalinistas, quando o grupo de migrantes oriundos do Leste Europeu se torna muito mais significativo. E, assim como se alteram os perfis migratórios que chegam ao Brasil, alteram-se também as disputas por identidades que aqui se forjaram.

As mulheres judias não fogem a estas disputas, uma vez que o seu protagonismo dentro da comunidade judaica era extremamente significativa para a manutenção dos principais valores e tradições da identidade, como o cuidado com a educação, as crianças e o futuro de outras mulheres dentro de uma educação judaica. No entanto, é curioso que as

²⁵ ROTTA, Helen. **A identidade judaico-brasileira, a partir de Porto Alegre, na iminência da fundação de Israel (1945-1950)**. Orientador: Cláudia Musa Fay. 2018. 117 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de História, Porto Alegre, 2018.

²⁶ LESSER, Jeffrey. **O Brasil e a questão judaica**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

experiências políticas que estas mulheres passaram e trouxeram consigo da Europa tenham modulado uma forma diferente de se perceber judia e também mulher. Nesse sentido, dentro de uma categoria que se pretende também única, como “a mulher judia”, não se pode dizer que há uma homogeneidade, por conta dessas diferentes formas de experiências que se desenvolvem no seu local de origem, associadas a outras diferentes formas em que estas mulheres encontram de se estabelecerem no Brasil.

No texto “*Early Zionism in Brasil: the founding years*”, Nachman Falbel (199*) argumenta que o projeto de criação de um judeu brasileiro passa, fundamentalmente pela definição do que seria também o sionismo no Brasil. O amadurecimento desse projeto é marcado pelas assimetrias que são discutidas dentro da comunidade e que são elas mesmas a moldura do desenvolvimento de uma judia brasileira. Isso pode ser percebido porque os modelos de mulheres judias que são construídos na narrativa religiosa, por exemplo, diferem muito daqueles que foram produzidos no seio das contradições da diáspora, já na ocupação do continente europeu durante séculos. O costumeiro papel que surge nas escrituras da torá envolve a mulher em uma celeuma de atividades domésticas, tratadas como pilares para a perpetuação das tradições judaicas, como a educação das crianças, o trabalho doméstico e a reprodução da vida nos seus termos existenciais, filosóficos e religiosos. No entanto, é possível que essa seja apenas uma das possibilidades, por assim dizer.

Um dos principais indícios de que esse modelo não foi o único e que também não deve indicar um projeto de identidade feminina judia pode ser percebido quando Falbel aponta que, nas disputas pelo projeto sionista que seria o vencedor no Brasil, uma das dicotomias discutidas foi a atuação pública dos judeus e judias. Essa atuação importava na medida em que o que se construía externamente era o que seria percebido como “o judeu”, um modelo de cidadão brasileiro, reconhecidamente um judeu-brasileiro. No entanto, no que se refere às práticas religiosas e particularidades que cada comunidade havia trazido consigo para o Brasil, não importava se seriam continuadas no âmbito do privado, uma vez que esse privado não era visível para a edificação da judeidade que se pretendia. Em diversas comunidades espalhadas pelo Brasil, como coloca a rabina Sandra Kochmann²⁷, há um processo crescente de emancipação da mulher mesmo dentro das práticas e instituições judaicas. Ela inicia suas reflexões no texto “O Lugar da Mulher no Judaísmo” dizendo:

²⁷ Sandra Kochmann é rabina da Associação Religiosa Israelita do Rio de Janeiro (ARI), sendo a primeira mulher a desempenhar esta tarefa no Brasil.

Começar cada dia escutando os homens dizerem ‘Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo que não me fizeste mulher’ não é agradável para mulher alguma que, por sua vez, deve proferir com ‘resignação’ as palavras ‘Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que me fizeste segundo Tua vontade’. Essas bênçãos fazem parte da liturgia tradicional judaica dentro do conjunto de ‘agradecimentos a Deus’ conhecido como ‘Bênçãos matinais’ e que são recitadas toda manhã ao despertar. Essas bênçãos não são consideradas problemáticas apenas para a nossa geração, posterior à ‘revolução feminina’, mas incomodaram também as gerações que nos precederam. E as explicações ou ‘soluções’ tentadas em diferentes épocas não foram suficientemente convincentes.²⁸

Essa passagem demonstra que nas reivindicações dentro do aspecto religioso, que é um dos lugares mais conservadores e um grande modulador de sistemas de dominação morais e éticos de gênero, persiste uma vontade de transformação e participação das mulheres judias. Esse aspecto se relaciona intimamente com a construção de uma identidade feminina que se vê constantemente em contradição com esses pilares mobilizadores do judaísmo e que em muitos momentos se desenvolvem de maneiras distintas entre o público e o privado. Kochmann argumenta ao longo de seu breve texto que as correntes mais liberais do judaísmo, que tendem a ser as mais progressistas, ainda oferecem muita resistência ao ato público de uma rabinha nos momentos litúrgicos. Já em outros aspectos, não é possível identificar uma resistência tão forte, segundo ela, na ocupação da mulher de lugares públicos. Ainda assim, esses lugares para ela são permissões concedidas por homens e como coloca, não desrespeitam, mas não hesitam em oferecer resistência em conquistar.

O esboço de uma identidade feminina que encaixe a mulher dentro da categoria “mulher” revela, por todos os ângulos das tentativas da comunidade judaica, a impossibilidade de homogeneizar as identidades. O lócus ambivalente entre disputar na sociedade outras possibilidades de ser mesmo que dentro de um projeto inacabado, que era o sionismo nos seus primeiros anos no Brasil (ainda que esse debate tenha se prolongado até o final da Segunda Guerra Mundial com os traumas revelados da Shoá, momento em que as reivindicações da comunidade judaica pela criação do Estado de Israel ganham outros contornos e o sionismo se intensifica nos moldes pró-Israel, definitivamente), e cumprir certas exigências que esses projetos demandavam, alicerçou a possibilidade múltipla de ser mulher dentro do judaísmo, seja qual for a vertente a ser apontada.

Essa dimensão conduz a discussão presente a um ponto de vista bastante relacionado com a característica diaspórica da comunidade judaica que é a diferença. Novamente o caráter formativo ou pretensamente ontológico do debate identitário para retornar a argumentação até

²⁸ KOCHMANN, Sandra. O lugar da mulher no Judaísmo. **Revista de Estudos da Religião PUCSP**, São Paulo, n. 2, p. 35-45, 2005.

o conceito da diáspora, central no entendimento do judaísmo e, principalmente, do judaísmo no Brasil – visto então, como uma possibilidade que se desenvolve, por sua vez, em tantas outras, dadas as suas especificidades regionais. Nesse ponto, encontram-se dois pilares do debate da naturalização ou da essencialização (não crítica) que serão travados dentro da categoria mulher: a disputa pela homogeneidade identitária judaica – incluindo a das mulheres – e a forma como essa homogeneidade se desenvolve no Brasil, diante da condição de estrangeiros e estrangeiras em que os judeus e judias se encontram. Esses dois fios d’água deságuam no rio da diáspora, alargado em uma visão única de existência dessas mulheres na conformação de uma identidade brasileira. Não obstante há a condição de mulheres judias, que podem ser polonesas, russas, inglesas, portuguesas, alemãs. Essa frustração de uma determinação ou uma naturalização de núcleo identitário se confunde com projetos mais ortodoxos e com as próprias vicissitudes que essas mulheres reivindicam há longa data e parece gerar novas abordagens para compreender, não apenas as várias mulheres que habitam a categoria mulher, mas também os processos de disputa dentro da comunidade de maneira mais ampla, para que as mulheres possam ser vistas e desenvolverem suas ações na sociedade brasileira.

A perspectiva essencialista de uma genealogia da identidade judaica denuncia a urgência em se compreender de que identidades judaicas estão falando, quando falamos esse termo. Cornelius Castoriadis²⁹ aponta, nesse sentido, que não é possível fazer uma análise das sociedades, grupos e comunidades afastada da sua historicidade, da sua conjuntura, do seu tempo. Não é mais possível, segundo ele, perceber a sociedade como uma e nem com uma ideia de devir, como se propunham as formas tradicionais de análise que partem de um pressuposto ontológico ou de natureza do ser e devir, baseando-se a partir de uma determinada variante de conceitos que eram sintetizados com o intuito de conduzir a análise a UM resultado exato ou pronto. Desta forma, argumenta que a tradição e a convenção acabaram separando o social e o histórico, porque a ideia de analisá-los como coisas separáveis é em si uma ideia que é necessária para que os grandes sistemas sejam estabelecidos ou, de certa forma, permaneçam intocados. Dentro dessa abordagem que aponta para uma lógica bastante reducionista ou determinista, há uma formulação de natureza do homem biológico que eleva a ideia de sociedade e história como naturais também, com espécies de ciclos, um funcionamento de natureza que tem início, meio e fim – assim como as narrativas mitológicas fundadoras judaicas – com um núcleo inalterado de necessidades que

²⁹ CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

são supostamente bem organizadas e definidas. Castoriadis, contudo, aponta que esse tipo de reflexão e análise não explica nada, se considerarmos que o sócio-histórico é constantemente alterado e reivindicado e acaba gerando sistemas de dominação sociais também distintos dos anteriores, ainda que possam ser identificadas diversas permanências.

Nesse sentido, para compreender de que maneira a comunidade judaica brasileira de mulheres pode ser analisada a despeito da formação de suas identidades diaspóricas, é necessário retomar as possibilidades de desenvolvimento de seres humanos em condição de diáspora no Brasil. A partir dessa retomada, é possível refletir sobre o desenvolvimento do período democrático brasileiro em consonância com as possibilidades que essa democracia gestava para grupos minoritários. O debate sobre a democracia no Brasil deve ser trazido novamente para o centro das discussões de historiadores, não apenas dos cientistas políticos, porque, mais do que estudar as formas ou estruturas políticas que esse projeto democrático edificou, deve-se atentar para algo mais profundo do que as instituições: as agências sociais que foram cortejadas ou não durante a formação da democracia brasileira de 1945 a 1964. É preciso, portanto, verificar a construção do campo político de maneira mais ampla e, mais especificamente, como esse campo político possibilitou a formação de um espaço público participativo e inclusivo, gerando sentidos de pertencimento e identidade para as mulheres judias diaspóricas que aqui se estabeleceram. Esta proposta de reflexão sugere dois aspectos: o primeiro, sobre a diáspora no Brasil e seus sentidos; e o segundo, sobre diáspora brasileira e a retomada da mulher como sujeito diaspórico no Brasil. E no que se refere à diáspora, de maneira mais específica, é interessante dizer de que maneira ela é entendida e o porquê de se reivindicar determinadas comunidades como diaspóricas e não como imigrantes, por exemplo. E para entender o porquê do diaspórico ser um argumento que fala sobre os sentidos da democracia de uma sociedade, é necessário entender a constituição dos sujeitos diaspóricos, de maneira mais geral, para que o conceito possa ser compreendido em seu uso durante toda a pesquisa que se desenvolveu nesta tese de doutoramento que não é especificamente sobre a democracia, mas evoca os seus sentidos através da diáspora.

1.2 Construção de sentidos políticos: diáspora e judeidade

Primeiramente, é necessário expor que a diáspora como fenômeno ou conceito é aqui interpretada como uma forma bastante singular de se compreender a questão dos trânsitos dos humanos. Ela não é uma imigração, ela não é apenas uma migração. Ela é um ato de mudar-se por inteiro, de se despir de uma vida experienciada e compartilhada individual e

coletivamente, para tornar-se muito mais do que já se foi. É mais do que uma assimilação, uma composição de mosaico cultural ou uma negociação, nas palavras de Jeffrey Lesser³⁰. Ela é um grande processo que está constantemente em aberto. É uma forma de olhar para si, olhar para o mundo e se deixar embalar por vontade própria ou por força das circunstâncias, em uma mudança de si mesmo e de espaço, mudando todos os sentidos individuais e coletivos para que esse movimento se desenvolva. É um processo que não tem bem localizado um começo, mas sim uma espécie de motivação e que por certo não se finda quando o trânsito acaba e a pessoa ou grupo de pessoas chegam onde desejavam, porque quando chegam onde almejavam, enfrentam uma nova “etapa” desse processo diaspórico, que é a de se colocar socialmente e obter certo reconhecimento social. Nesse sentido, a complexidade do processo é muito mais específica do que uma migração por trabalho – e ainda assim essa pode ser vista de forma muito mais profunda do que alguns trabalhos que se desenvolveram nesse sentido – ou mesmo por mera perseguição. Ou mesmo voluntária ou involuntária.

A pergunta que se deve fazer para os trânsitos humanos, desta forma, deve ser outra, menos no sentido de investigar causas e muito mais focada em compreender o desenvolvimento, a marcha de cada situação que uma comunidade diaspórica passa para se reestabelecer em um país distinto. Jeffrey Lesser³¹, ao falar sobre o processo de chegada dos judeus e judias no Brasil, se refere a termos como negociações culturais e assimilação cultural. No entanto, é possível questionar essa ideia de negociação, pois o percurso que envolve a chegada e o estabelecimento de uma comunidade em determinado país receptor está muito longe de ser uma negociação, porque é sempre muito severo e desigual. Por mais elementos que essa comunidade tenha de compatibilidade com o território em que irá se estabelecer, é impossível conceber a ideia de negociação, a menos que esta seja pautada por uma lógica econômica-liberal, em que há uma desigualdade tácita, aceita por ambas as partes que negociam, sabendo-se que uma terá mais vantagens do que a outra. Aí então é possível pensar nesta metáfora.

Caso contrário, não, porque não existe nenhuma negociação possível para um grupo que é visto como estrangeiro, que precisa reordenar grande parte das formas de ser visto e entendido, desde língua, religião, etnia, práticas cotidianas e concepções e visões de mundo, para que assim seja percebido como um cidadão reconhecidamente brasileiro, no caso deste trabalho, seja lá de qual país receptor se analise. Nesse sentido, é preciso reconsiderar os termos assimilação, negociação, aculturação, porque dizem muito pouco sobre o conjunto dos

³⁰ LESSER, Jeffrey. **O Brasil e a questão judaica**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

³¹ *Loc. cit.*

sentidos que a diáspora implica pela sua condição processual e residual. Pode-se pensar a diáspora, portanto, como um sistema aberto de acontecimentos, que se mantém em constante transformação devido à própria natureza transitória, situada e histórica das sociedades, que estão sempre se modificando de acordo com suas necessidades e mobilizações específicas.

Conceitualmente falando, a diáspora frequentemente é vista por uma parte da historiografia como um conceito vago, porque, de fato, ela não produz uma explicação concisa, clara e conclusiva como deseja o padrão de ciência objetiva ocidental. E isso se torna ainda mais problemático porque a diáspora vai abordar na sua expressiva maioria das vezes, grupos que são marginais em relação ao ocidente. Dessa forma, as narrativas não são as da lógica ocidental, que podem ser travestidas de linearidade e progresso. São descentralizadas, difusas, mais heterogêneas e com o componente de zonas de contatos e hibridismos mais marcantes. Ela se caracteriza muito mais por ser analisada através de um processo do que de uma genealogia. Esse elemento salta aos olhos e é impossível ser tangenciado, aparecendo fortemente no trabalho de cientistas que se dedicam aos estudos dessas comunidades. Um grande exemplo contemporâneo são os laboratórios de estudos diaspóricos que estão espalhados pelas universidades dos Estados Unidos que abrigam grandes nomes dessa área, como Kashing Tololyan, na Wesleyan University, e Gayatri Spivak, na Columbia University. São pesquisadores que, tocados pelos sentidos da experiência e do estrangeirismo, se dedicam a estudar de maneira mais comprometida e menos superficial os processos de trânsitos humanos.

Mesmo não havendo possibilidade de enquadramento em um modelo padrão, algumas abordagens podem ser mencionadas aqui para apontar que a partir da década de 1990, grande parte dos estudos acerca da diáspora passou a produzir novos sentidos para o termo. E esses sentidos passam a ser mais interessados em perceber as produções e práticas materiais e afetivas dos grupos diaspóricos do que propriamente os motivos consequências que seus trânsitos implicam. E para tanto, como apontam Liebel e Rotta³², os estudos passam por um processo de descentralização, em que alguns nomes como James Clifford, Stuart Hall e Homi Bhabha estruturam novas formas de compreender de que maneira se dão essas trocas culturais, não importando a natureza essencial dos grupos que migram: se a partir de refúgio, migrações forçadas ou a trabalho.

O que se torna relevante é refletir sobre como essas comunidades irão adquirir seus sentidos de existência, seus direitos políticos, suas possibilidades de participação política e

³² LIEBEL, Vinicius; ROTTA, Helen. Diásporas: questões e perspectivas sobre os estudos de imigrantes e refugiados nos séculos XX e XXI. *Veritas*, Porto Alegre, v. 64, n. 3, p. 1-27, jul./set. 2019.

social e reconhecimento social³³ civil, institucional, efetivamente e, de maneira geral, no campo político. Por isso, é necessário observar o espaço em que um grupo diaspórico irá ser analisado, para que, dessa maneira, se possa perceber como e onde as estruturas sociais vigentes possibilitam ou não que essas pessoas se sintam parte desse contexto que é novo para elas, mas que já possui uma dinâmica social antes da sua chegada. E também por isso importa tanto saber quais as práticas políticas e regimes políticos estão se desenvolvendo naquela conjuntura, pois esse fator interfere diretamente naquilo que se pode chamar, genericamente, de direitos políticos e civis.

Para Sideri³⁴, importa estudar a diáspora através daquilo que ela mais tem a nos dizer: diferentes relações entre o tempo e o espaço ou os atravessamentos de relações distintas de tempo-espaço³⁵. A antropóloga social considera que a natureza geradora da necessidade de se migrar possui uma importância muito incipiente e se localiza apenas na parte inicial daquilo que é o processo inteiro, onde as demandas se dinamizam e se complexificam. E esse local onde tudo se torna mais complexo se situa mais no país receptor da comunidade diaspórica em questão. Nesse sentido, é claro que é fundamental saber as motivações que levam as comunidades a buscar os trânsitos para compreender a experiência local e primeira dessa comunidade na sua formação identitária, mas o que Sideri traz aqui é uma perspectiva antagônica aos estudos mais tradicionais acerca principalmente da imigração – que é saber se os imigrantes são forçados, não forçados, qualificados, não qualificados, perseguidos ou se é uma imigração de trabalho. Essa perspectiva mais rizomática traz um amplo espectro de elementos que fazem parte do processo de se movimentar e que culminam, finalmente, em uma nova e intensa etapa, que é a adaptação e recepção desse grupo em um novo país.

As diásporas produzem, evocam, moldam e simbolizam novas realidades para os e as agentes que estão nelas envolvidas. E para isso, dependem de um sentido da participação nacional do país receptor, porque se fundam na situação vigente para que possam se desenvolver identitariamente, dando continuidade ao projeto identitário que iniciaram em seu país de origem. Brent Hayes Edward³⁶ ressalta que a diáspora pode perdurar como marca

³³ HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. São Paulo: Editora 34, 2009.

³⁴ SIDERI, Eleni. The Diaspora of the term Diaspora: a working-paper of a definition. **Transtext(e)s Transcultures**, n. 4, p. 32-47, 2008.

³⁵ Na perspectiva epistemológica geográfica, essa discussão perderia um pouco o seu sentido, dado que apontar tempo-espaço não possuiu para as e os geógrafos um significado de separação. Para eles, tempo é espaço e vice-versa. Ou seja, cada espaço corresponde a um tempo e essa relação com o tempo é a geradora e produtora do que se tem naquele espaço. Sendo assim, a interpretação social de um espaço, lugar, ou mesmo dos trânsitos que envolvem a territorialização, desterritorialização e reterritorialização está abraçada pelas dinâmicas temporais em que essas mudanças se desenvolveram.

³⁶ EDWARDS, Brent Hayes. Os usos da diáspora. **Translation**, Porto Alegre, n. 13, p. 40-71, jun. 2017.

identitária por até três gerações além dos que chegaram, pois a presença e o impacto dos trânsitos são passados como elemento constitutivo dessa comunidade que passou a ter uma nova forma de se perceber e também de ser percebida. E por isso, concordando com Sideri, considera que é mais do que um processo binário de origem-destino, ou apenas uma singela mobilização de passado-futuro, porque envolve mais do que as e os agentes que estiveram diretamente imbricados. Ele é uma nova forma de re conectividade com esse tempo-espaço adquirido, que se costura com um adquirir-se que se apresenta logo à frente, com a chegada à nova nação. No entanto, é preciso ressaltar que a experiência da diáspora é constitutiva do próprio processo e insubstituível no que diz respeito às formas de entendimento do mundo que se geram a partir dessa experiência. Ou seja, a segunda e a terceira geração de diaspóricos bebe dos elementos identitários de uma identidade híbrida, fraturada e reconstruída nesse campo hostil e multiverso do estrangeirismo, mas uma geração que não vivenciou o processo de tornar-se estrangeiro. Esse elemento será comentado mais profundamente no próximo capítulo, em que a questão da experiência se torna central para pensar o processo da diáspora de mulheres.

Essa religação de laços, como denominou o autor, implica um sistema de relações que tocam mais profundamente questões do campo político. A diáspora modula outros aspectos³⁷ desses novos vínculos que não são percebidos em grande parte dos estudos sobre migração: ela entrelaça a diferença e a singularidade, a partir de uma formação identitária no campo político. É a partir dessa relação que alguns pontos são mais fortemente trazidos na perspectiva da diáspora e menos em outros trabalhos que lidam conceitualmente com a ideia de exílio, imigração ou mesmo de refúgio. A natureza dessa nova interpretação se dá, principalmente, por compreender que o diaspórico é uma comunidade marcada pela intenção de ficar. A passagem dela não é de curta nem longa duração. Ela é provavelmente vitalícia por que esse grupo entende que o local onde agora se encontra é o melhor – ou quem sabe o único – lugar que se possa viver. Seja por questões de opção, guerra, miséria, étnicas, de gênero... essa é sua possibilidade concreta e objetivamente estruturada. E esse é o caso bastante claro dos judeus e judias.

A comunidade judaica é vista talvez como o caso mais emblemático e, antes da diáspora negra ser abordada como parte muito importante desse conceito³⁸, era corriqueiramente associado como o povo da diáspora. Quando o conceito ganha novos

³⁷ JARDIM, Denise F.; LEAL, João; DIMANT, Mauricio. Diásporas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 21, n. 43, p. 9-18, jan./jun. 2015.

³⁸ TÖLÖLYAN, Khachig. Estudos da Diáspora: passado, presente, promessa. *Translatio*, Porto Alegre, n. 13, p. 22-39, jun. 2017.

contornos, principalmente embalado pelos movimentos de resistência negra dos Estados Unidos, é que as comunidades passam a ser analisadas, mesmo a diáspora judaica que era muito associada à narrativa religiosa, como parte de um sistema e interações sociais muito mais amplo do que a religião, a etnia ou a política, cada uma em seu isolamento conceitual. O judaísmo passa a ser percebido como uma construção de sentidos multiverso e a diáspora judaica entendida a partir de um olhar muito mais dialógico com a realidade do país em que ela se desenvolveu, observando que cada local se relacionava com a judeidade³⁹ de forma específica e distinta. Esse fator chama a atenção para dois aspectos aqui presentes: o primeiro, novamente, conecta a realidade presente à comunidade diaspórica; e o segundo, que cada local receptor demandou relações distintas e foi criador de um sentido também único de diáspora para aquela comunidade. Em outras palavras, para ser mais clara, a diáspora judaica nos Estados Unidos, por exemplo, é completamente diferente da diáspora judaica no Brasil. E assim sendo, ela é geradora de caminhos identitários, sentidos políticos, afetivos, simbólicos e objetivos diferentes.

Essa questão retoma um aspecto muito importante, e que é frequentemente negligenciado pelas análises acerca do tema das migrações, que é o geográfico. O olhar geográfico é muito significativo para se pensar os trânsitos humanos e, sobretudo, a diáspora judaica, porque nele reside a perspectiva dos deslocamentos e suas relações espaço-temporais, que se imprimem nos corpos transitantes de homens e de mulheres. Santos⁴⁰ aponta que não existe uma separação entre espaço-tempo e que o tempo é uma formulação hegemônica, oriunda de outras múltiplas temporalidades que são deixadas de lado nesse processo de produção de relações e formulações espaço-temporais. Nessa equação, os corpos se adaptam à territorialidades⁴¹ a partir de noções hegemônicas de mundo, sendo que, para o geógrafo, a própria existência do mundo é refutável, uma vez que ele só existe enquanto produção de uma ideia-mundo.

³⁹ BUTLER, Judith. **Caminhos divergentes, judaicidade e crítica do sionismo**. São Paulo: Boitempo, 2017. Judeidade, para Butler, expressa um modo de viver dentro da cultura judaica. Esse modo de viver expressa muito mais do que religião ou etnicamente, mas sim, uma especificidade de judaísmos que abrange, justamente, essa variedade de locais onde ele se desenvolve, principalmente motivado pelo componente da diáspora. Ou seja, o que Butler argumenta aqui é que a judeidade, como organizador ou balizador identitário do judaísmo, é a característica que marca esse judaísmo, que é a sua multiplicidade de versões espalhadas pelo mundo e que se modulam de acordo com o local em que se desenvolvem. Judaísmo é o amplo campo em que se desenvolvem as judeidades, os modos de viver judaicos.

⁴⁰ SANTOS, Milton. **Técnica espaço, tempo**. São Paulo: Edusp, 2008. p. 27-36.

⁴¹ Aqui colocada como uma noção conceitual de identidade associada ao espaço em que a mesma se desenvolve, o que é inerente ao processo de constituição identitária.

Nesse sentido, analisar um corpo transitante como um produto de sua relação espaço-temporal, ou seja, profundamente conectada aos acontecimentos da sua conjuntura, Massey⁴² salienta que essas relações são fundamentalmente balizadas por noções de gênero. Segundo a geógrafa e socióloga, todos os espaços são gendrados, ou seja, constituídos por relações de gênero na sua organização espaço-temporal. Mesmo que esses corpos se alterem no sentido espaço-tempo, as relações são retomadas por outros aspectos que se estabelecem nesse novo lugar, gerando novas dinâmicas de distinção de gênero. No entanto, nunca deixam de ser organizados também pela perspectiva da gentrificação como elementos normatizador e organizador socialmente. O espaço ou mesmo a troca do espaço e a reapropriação de novos sentidos a partir de outra lógica denota uma ruptura naquilo que se produzia sobre si mesmo e passa a criar novas zonas de contato, novos confrontos identitários, novas fraturas.

O espaço é ele também uma categoria epistemológica, porque nele se concebem as produções sociais que a diáspora gera. Massey aponta que ele não é um lugar pronto, nem mesmo o tempo corresponde a esse lugar. O espaço-tempo é então um sistema aberto, tal qual o processo de trânsitos humanos, que se opera como um palco dos confrontos e dos atravessamentos, antigos e novos olhares e encontros, onde se gestam visões de mundo na qual se constituem as identidades híbridas em que Stuart Hall se debruçou e apontou: a humanidade é uma identidade fraturada, fruto do encontro multiface, nunca único, singular ou autêntico, como já apontado anteriormente. Nesse sentido, a diáspora pode ser encarada como uma ruptura a próprias noções rígidas construídas de tempo e espaço, porque ela se apresenta como uma fenda, uma abertura nas temporalidades, que se entrecruzam e se apropriam dos corpos dessas mulheres e desses homens que migram e passam a experienciar novas realidades a partir de outras noções hegemônicas de tempo-espaço, como sugeriu Milton Santos.

Simplificando a leitura, a diáspora é isso: Corpos afetados por circunstâncias que lhe levam a migrar. Transitados, mudados de espaço, precisam encontrar nessa nova lógica, minimamente, as mesmas dinâmicas que outrora experienciaram – ou desejaram experienciar. No entanto, esse confronto com o novo é que figura o desafio imposto a esses novos corpos, levando em consideração a discussão trazida acima, em que fica bastante claro que as sociedades ocidentais possuem uma grande dificuldade em perceber uma lógica não linear que organize o social. Baumer⁴³ cita que essa é uma dificuldade bastante sintomática que se

⁴² MASSEY, Doreen. *Space, place and gender*. Cambridge: Polity, 1994.

⁴³ BAUMER, Franklin L. *O pensamento europeu moderno: séculos XVI e XVIII*. Lisboa: Edições 70, 1990. v. I.

desenvolveu em relação a comunidades originárias. No Brasil, por exemplo, em relação aos povos originários, as comunidades não foram compreendidas como elementos agregadores dos sentidos de progresso importados para o Brasil da “descoberta” e, por conta disso, não puderam sustentar um sentido de existir na visão de mundo dos europeus recém-chegados. Assim, foram deslocados para outro *status*, não mais de habitantes do Brasil, mas de estrangeiros dentro de sua própria terra, retomando aqui o conceito de Collins de *outsiders within*⁴⁴. Isso impôs para eles uma lógica – essa sim de assimilação – em que tinham apenas duas opções ofertadas: ou aceitavam o adestramento que o ocidente oferecia, e com ele toda a mudança de temporalidades que implicavam objetiva e subjetivamente aquelas pessoas e entravam na linearidade (falsa) do progresso ocidental, aceitando as imposições que ela lhes faria; ou se negavam e seriam dizimados – o que ocorreu e ainda ocorre.

O que fica bastante claro com esse exemplo exposto de forma muitíssimo breve é que o sentido do estrangeirismo, do “de fora”, de ser “outro”, é subjetivo, mas se objetiva nas vidas e nas experiências de homens e mulheres. No caso deste trabalho, o que importa compreender é especificamente a vida dessas mulheres judias a partir desses deslocamentos, com um recorte de gênero bastante sensível e profundo. Partindo desse lugar, a discussão se objetiva na materialidade, ou seja, nas experiências cotidianas que essas mulheres obtiveram, não apenas no sentido de ser uma pessoa vista como outra, como fronteira de aceitação, como estrangeira, mas também como uma mulher em suas implicações, dominações, opressões e desafios de gênero, de que se vê em múltiplos atravessamentos identitários nesse momento, em que seu corpo é, muito além da superfície histórica de acontecimentos da qual Foucault caracterizou⁴⁵, mas sim uma determinada superfície, apropriada e narradora de uma história de apagamentos, invisibilidades e precariedades.

No livro “Quem canta o Estado Nação”⁴⁶, Butler e Spivak voltam a debater categorias de análise em relação a como se desenvolvem as vidas de pessoas que são vistas e se veem como “outros” e outras” e como se imprimem sob os corpos essas marcas de ser de “fora”. Na esteira dessa discussão, Butler levanta um aspecto muito interessante sobre a formulação desse estrangeiro. O primeiro ponto trazido por ela refere-se a uma característica que também é presente na identidade judaica como um todo: o hífen. A filósofa argumenta já nas primeiras páginas do livro que o estado não é a nação, necessariamente; que quando se juntam, há entre

⁴⁴ COLLINS, Patricia Hill. Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought. **Social Problems**, [S. l.], v. 33, n. 6, Special theory issue, p. 14-32, oct./dec. 1986.

⁴⁵ FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

⁴⁶ BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Quem canta o Estado-Nação?** Língua, política e pertencimento. Brasília: UNB, 2018.

eles um hífen, o que demonstra que há uma noção de aglutinação, de soma. Mas a pergunta que fica é: o que esse hífen produz? Por que ele existe e o que se desenvolve neste espaço hifenizado?

A reflexão de Butler se dá porque há um impasse intangível na conformação do que se entende por Estado e que se entende por nação. E esse afastamento não apenas semântico dos dois termos e a maneira como se desenvolvem na prática é o que produz distanciamento entre quem é aceitável e quem não é. Em outras palavras, quais são as aceitabilidades que formam a nação de um estado. Ou, nas palavras de Butler, qual é o estado de quem se encontra em determinado Estado? Qual tipo de cidadania, reconhecimento ou direitos esse grupo de pessoas desenvolve?

Judith Butler argumenta que as noções de estrangeirismo não são produzidas por pessoas de fora do estado. O próprio estado produz quem é “de fora” mesmo para os que são de dentro e instaura determinadas categorias de reconhecimento ou de precariedade para comunidades que não são vistas ou quistas como parte da nação. Retira-se o hífen e abandona-se a aglutinação que dá sentidos de identidade e permissões sociais, direitos e cidadanias diversas. Os sem estado, como aponta Hannah Arendt em “Nós, os refugiados”⁴⁷, aquilo que a filósofa denominou ser um não lugar, é um lugar sim, produzido pelo estado que escolhe quem será reconhecido e quem será retirado dos modos de reconhecimento. E nesse ponto, Butler identifica a importância de uma categoria de extrema relevância para Arendt, que é a liberdade, conceito balizador da própria existência do ser humano como ser político. Esse conceito será retomado de forma mais cuidadosa ao longo do trabalho, mas, por enquanto, as reflexões de Butler no aspecto do espaço ocupado pelo estrangeiro e pela estrangeira dentro do estado, de imediato surge uma pergunta: como esse espaço é construído? E uma vez construído, de que maneira ele é exercido – através de uma ação, coletiva, ainda pensando dentro de Arendt⁴⁸?

Essas perguntas, como já discutido extensamente acima, variam de acordo com os contextos sociais e com as relações desenvolvidas entre o campo do político e as práticas políticas exercidas dentro de cada conjuntura específica. No entanto, no que concerne ao trabalho do historiador e da historiadora, cabe a eles aterem-se aos registros que possam indicar determinadas estratégias e elaborações instauradas por essas comunidades com alguns objetivos. Esses objetivos podem variar entre aceitação estrategicamente construída, como foi,

⁴⁷ ARENDT, Hannah. **Nós, os refugiados**. Tradução de Ricardo Santos. Covilhã, Portugal: Universidade da Beira Interior, 2013. Texto originalmente publicado no ano de 1943, no jornal *The Menorah Journal*.

⁴⁸ *Idem*. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

de fato, o método desenvolvido pelas elites intelectuais sionistas no início do século XX no Brasil, que se apoiam amplamente em usos da mídia e da imprensa para edificar e organizar o modelo do sujeito judeu brasileiro. Ou o propósito estratégico pode se focar na abertura de um espaço de atuação profícuo e dissidente, como é o caso das mulheres judias que produziram a Revista Corrente dentro da organização WIZO e, para além disso, é o que parece ser o caso de muitas mulheres diaspóricas judias que propõem suas existências baseadas em outras noções muito distintas das que organizavam as identidades de mulheres brasileiras.

A atuação de mulheres judias na condição da diáspora pode ser observada através desse aspecto da fuga do modelo feminino que se edificava, sobretudo na América Latina e principalmente no Brasil, por diversos pontos de vista. Ao que parece, estas mulheres, ao enfrentarem uma realidade diaspórica que alterou não apenas seus lugares de viver, como também suas formas de falar, andar, se colocar, agir e pensar, expressam no campo público e de maneira muito mais ruptiva suas várias formas dicotômicas de visão de mundo, que já não são as mesmas de quando deixaram seus locais de origem. O que chama a atenção em muitos desses casos é a maneira como se torna possível inferir sobre essas diferentes visões de mundo presentes nos seus cotidianos, nas ações corriqueiras do dia a dia, em que essas identidades e vivências vão se entrecruzando dentro e fora da comunidade judaica. Não apenas na elaboração de um periódico ou revista, como é o caso do *corpus* documental em que se ampara esta pesquisa, mas também em múltiplas narrativas que são reconstruídas ao longo da história e que chegam por meio de diversas ferramentas, como a artística, a audiovisual ou a escrita, todas auxiliam a repensar a diáspora como uma alteração mais profunda do que uma mudança de local, mais profunda do que uma reordenação identitária: uma nova forma de se ver e de ser vista, que gera novos sistemas de dominação e de domínio, mas que, sobretudo, indica alguma alteração na existência e na formação da identidade dessas mulheres, agora judia-brasileiras.

2 A DIÁSPORA COMO FRATURA: A CONSTRUÇÃO DAS DIFERENÇAS NO ESPAÇO PÚBLICO DEMOCRÁTICO BRASILEIRO DAS DÉCADAS DE 1940 A 1960

É preciso reconhecer que o tema da diáspora ganhou ao longo do tempo novos contornos. Estabelece-se, portanto, a necessidade de refletir a forma como a sociedade brasileira concedeu permissões para a entrada dessas mulheres diaspóricas em sua estrutura social, principalmente no que diz respeito à possibilidade de ação-fala, ou seja, a alguma ideia do se poderia chamar de protagonismo. Nesse debate, dois aspectos serão os principais norteadores. O primeiro deles é sobre como se desenvolviam as políticas de recepção das estrangeiras no Brasil dos anos de 1945 a 1960, de maneira geral, levando em consideração as suas alterações contextuais eventuais. O segundo aspecto é analisar de que maneira essas práticas políticas, circunscritas no âmbito da institucionalidade e daquilo que Chantal Mouffe chamou de norma democrática, interferiram no lócus de formação identitária diaspórica dessas mulheres, modulando, modificando e fortalecendo novos sentidos de sentir-se brasileiras ou estrangeiras, ou ainda, como nomeou Cytrynowicz⁴⁹, um sujeito hifenizado, que constrói sujeito mulher-judia-brasileira.

Chantal Mouffe diferencia na democracia a norma da prática. Nesse âmbito, para a cientista política existe um lugar de “estar” na democracia e um lugar de “se sentir” um agente construtivo dessa democracia. A diferença fundamental dessas duas perspectivas é que uma tem uma capilaridade de sentidos mais efetiva, quando se sente que de fato se participa e se constrói um regime democrático quando ele oferece as ferramentas certas de participação. O outro se dá apenas no domínio das instituições, ofertando uma sensação de participação mais reduzida ou que não chega à sociedade civil de maneira mais ampla. Essas duas esferas são importantes para que se possa entender de que maneira as identidades das mulheres judias circularam dentro da sociedade brasileira, percebendo as diferentes narrativas que se edificaram e também os momentos em que elas se unificaram para construir uma judia-brasileira, ou na perspectiva de Butler, em que momento a aglutinação do hífen dá sentido ao sujeito que existe no Estado.

Dentro dessa reflexão, grande parte das teorias da subalternidade se colocam como debatedoras dos temas da diáspora, porque a formulação de sujeitos em locais de deslocamento identitário é um terreno profícuo para se refletir acerca dessas grandes

⁴⁹ 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.

concepções identitárias tão solidamente arraigadas, tanto nas teorias quanto no imaginário pessoal de cada um de nós. Gayatri Spivak aponta, em seu livro “Pode o subalterno falar”⁵⁰, um problema importante ao tratar dos sujeitos como o “outro”. Para ela, a concepção se funda na edificação do sujeito ocidental que, a partir de uma construção histórica, se percebe como o centro da fundação de um sujeito universal baseado na distinção negativa em relação ao outro. Ou seja, o “eu” é o centro de validação do que é o sujeito verdadeiro ou autêntico e o “outro” é a diferença negativada, o exótico, o de fora, o estrangeiro. Dentro dessa confusa criação que perpassa toda a sociedade no aspecto da formação das e dos sujeitos, Spivak chama a atenção para um importante ponto que é a questão do agenciamento coletivo e individual que é permitido para os indivíduos que não estão dentro desse ideal de ser humano concebido pelo iluminismo ocidental. Em outras palavras, que agência social é possível para quem não é considerado “o eu”, mas sim, o “o outro”?

Em uma frase marcante em uma de suas entrevistas, a indiana ressalta que nunca se sente parte de nenhuma nação quando viaja para proferir palestras ou passar algum tempo pesquisando em universidades. Mesmo com todo o reconhecimento pessoal que a autora possui dentro do campo das teorias da crítica literária e, principalmente, desde a sua produção mais localizada dentro dos estudos da subalternidade. Nenhum desses grandes feitos intelectuais ou acadêmicos concedeu a Spivak, como indiana, o direito de não ser a outra, ou seja, o reconhecimento social de que ela é um ser humano dentro do que se pensa do ser humano, o “eu” acima mencionado. O que a frase de Spivak expõe? A clareza de que, para ela, foram concedidas algumas permissões, como *tickets* de entrada para o ocidente, como forma de transgredir parte dos impedimentos que o estrangeirismo imprimiu no seu corpo marcado pelo inglês com sotaque, pela cor de pele diferenciada e exótica⁵¹. Mas mesmo assim, ela ainda é uma indiana que saiu da Índia e mora nos estados Unidos. Isso precisa ficar muito claro sempre, onde quer que ela esteja: que ela é uma indiana que está na França, na Inglaterra, na Alemanha... mas é uma indiana.

⁵⁰ SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

⁵¹ GOFFMAN, Erwin. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. Goffman aponta que a visualidade é um importante fator na construção de estigmas sociais. O autor aponta que muitos outros estigmas são percebidos em diferentes níveis e esses causam diferentes formas de relacionamento com a diferença. Contudo, o estigma que apresenta uma visualidade marcante constrói um conjunto de percepções que, poder-se-ia dizer, elabora um “manual” do excluído: É mulher, é negra ou no caso indiana que remete ao tom de pele negro, tem sotaque e não fala o idioma original. Assim, como argumentou Jeffrey Lesser no caso das imigrações no Brasil, a estética visual oferece uma interpretação estética mais ampla. O caso das mulheres judias não era esse, uma vez que a sua visualidade não imprimia em seus corpos nenhum elementos de distinção, ao contrário disso, eram enaltecidos por um ideário brasileiro de branquitude originado pelo racismo científico e estrutural.

A experiência pessoal da trajetória de Spivak é trazida como exemplo para demonstrar que, mesmo como intelectual mundialmente reconhecida, ela não possui reconhecimento social pleno porque é uma mulher diaspórica. E ainda que ela não carregasse em seu corpo nenhuma marca estética deste estigma social, o que, como aponta Goffman⁵², facilita muito mais o acesso a estruturas de preconceito, ela dá sinais do seu estrangeirismo por onde passa. Isso se agrava ainda mais por ser uma mulher, porque a sua superfície corporal é profundamente apropriada, circunscrevendo todos os elementos da distinção social que lhe é ofertada mais ou menos, por onde ela se faz presente. E é nesse sentido que o agenciamento social que é concedido para a mulher diaspórica entra em questão, porque a possibilidade de exercê-lo é extremamente frágil e vulnerável, podendo ser alterada a qualquer momento de acordo com as práticas políticas vigentes e disponíveis naquele contexto. A agência social que é dada para a mulher diaspórica conta com o conjunto de permissões sociais que a organizam. Essas autorizações passam pela construção dos sentidos do que é ser diaspórico e que mobilizam justamente essa estrutura do outro, do estrangeiro. Um desses aspectos pode ser observado, por exemplo, na questão do desejo da mulher subalterna como o debate que a própria Spivak traz em seu livro “*Can the subaltern speak?*”, no sentido dos anseios, das formas de pensar-agir que essa mulher edifica dentro de uma sociedade e que determinam fortemente como ela será vista e como verá a si mesma.

Parecem existir duas formas de observar essas visões de mundo circulantes e como elas se expressam na sociedade. Uma delas se dá no âmbito do privado, dos aspectos mais subjetivos e mentais sentidos pela mulher diaspórica e que, eventualmente, podem nunca aparecer no espaço público por meio de mecanismos de restrição da sua presença nesse lugar em nome de uma preservação ou autopreservação conservadora ou do estado de coisas no espaço público. Outra esfera do problema pode ser observada na própria deturpação das visões de mundo expressadas por essa mulher ou compartilhado por uma comunidade de mulheres e que é levado para a esfera pública, que pode se transformar em estratégia de abuso dos sentidos de ser alterando profundamente a sua presença no espaço público e, por consequência, no campo do político e até mesmo o próprio sentido do que foi expresso. Esses aspectos das visões de mundo estão amplamente estruturados a partir de duas narrativas: a da comunidade de mulheres judias e nas formas que as mesmas organizam sua participação na sociedade; e a dos intelectuais – muitas vezes próprios judeus – que constroem as narrativas hegemônicas, sobretudo dentro da esfera da dominação de gênero. Sendo assim, existem duas

⁵² GOFFMAN, Erwin. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

formas de perceber uma mulher judia ou uma comunidade de mulheres judias: por elas mesmas e pelos outros – esse “outros” em geral, homens.

Ao discutir esse aspecto mais específico que se desenvolve dentro da comunidade judaica, chama a atenção algumas dimensões que podem ter sido frequentemente negligenciadas quando alguns autores como Bila Sorj e Bernardo Sorj elaboraram suas pesquisas sobre a formação da identidade judaica no Brasil. Isso parece ser bastante evidente quando se analisa mais de perto os periódicos que essa comunidade construiu na sua trajetória no Brasil, tanto os que tratam de maneira ampla dos temas da comunidade quanto a Revista Corrente, principal *corpus* documental desta pesquisa, que se trata de uma revista de mulheres. Embora tenham escrito trabalhos de peso e de imensa relevância sobre o tema, os Sorj deixam passar que algumas vicissitudes dentro da própria comunidade dizem respeito, de maneira mais cuidadosa, a uma forma modificada da experiência no Brasil. Isso significa dizer que, por exemplo, a revista *Aonde Vamos?*⁵³, que discute os temas da identidade judaica muito mais interligados com o cotidiano do Brasil, sobretudo do Rio de Janeiro – local de sua edição – e São Paulo, não tratará, por óbvio, de temas mais sensíveis. Fabel⁵⁴ aponta que esta é, inclusiva, uma estratégia para a consolidação da comunidade nos seus locais de diáspora: não levar para o espaço público, ou seja, para a imprensa ou para os impressos, detalhes de quaisquer desavenças internas do grupo.

Alguns exemplos podem ser percebidos pelas narrativas acerca do sionismo: uma abordagem dentro do sionismo visto como uma ferramenta política e outra distinta dentro das comunidades ortodoxas religiosas, que percebem este modelo de sionismo como um erro. Esses artifícios devem ser cuidadosamente manejados, para não gerarem uma percepção equivocada daquela que a comunidade deseja edificar. No entanto, outras publicações, como a *Betar*⁵⁵ e mesmo a Revista Corrente, oferecem as particularidades e discussões que são produzidas no cotidiano desses conflitos, no epicentro de um debate mais nu, despido de qualquer tática de figura pública.

Essas estratégias ocorrem porque a fabricação de uma narrativa acerca do outro a partir de uma concepção de alteridade (eu isso e o outro aquilo, diferentes por estes ou aqueles aspectos) é geradora de sentidos sobre as e os indivíduos de maneira que estes esquemas gerados são aquilo que se tem disponível e como referência para entender as teias sociais e

⁵³ REVISTA AONDE VAMOS, Rio de Janeiro, 1945-1950.

⁵⁴ FALBEI, Nachman. **Estudos sobre a comunidade judaica no Brasil**. São Paulo: Federação Israelita do Estado de São Paulo, 1984.

⁵⁵ ORGANIZAÇÃO SIONISTA REVISIONISTA. **Almanaque Israelita**, Grupo Betar. Porto Alegre: Gráfica Oriente, 1947.

como elas estão organizadas. Ou seja, o que é dito principalmente pelos intelectuais ou instituições, acerca de diferentes grupos, organizações, comunidades e práticas políticas em geral, irrompe os sentidos mais subjetivos políticos, dos afetos e sentimentos e se materializa em discurso e prática, nas visões de mundo sobre determinadas questões. O que se quer dizer com isso é que há sempre dois lados a serem analisados quando o assunto são os grupos e comunidades de diaspóricos: o do que ele pode ser a partir de seus sentidos expressos de dentro do próprio grupo; e aquilo que ele é a partir de uma representação retirada por alguma autoridade intelectual ou instituição política. Estes choques podem ser mais claramente observados a partir das práticas políticas que se seguiram ao final da Segunda Guerra Mundial em relação aos estrangeiros no Brasil. Entre esses estrangeiros estão os imigrantes, refugiados, diaspóricos e até os exilados.

Mas sobretudo os sentidos da diáspora, no seu aspecto de permanência, parece ser profícuo analisar um pequeno histórico das práticas institucionais e como elas mediaram esta permanência. A partir da Segunda Guerra, o Brasil precisou reestruturar a sua política de recepção de estrangeiros. Um dos motivos é a lei de restrição que havia sido promulgada no governo estado-novista de Getúlio Vargas, que restringia a entrada de imigrantes de diversos países para as terras brasileiras. Essas restrições que haviam se erguido durante o governo Vargas foram instrumentalizadas para que a identidade do governo autoritário se aproximasse mais dos governos fascistas da Europa. Parece que elas buscavam cumprir o protocolo de país com identidade homogênea que era necessário para enquadrar-se no escopo de país moderno, tal e qual seus referenciais ocidentais solicitavam. Por isso, especialmente durante o período de 1937 até 1941 ou 1942, restringir a entrada de judeus e judias, bem como de outras etnias, era aceitável porque se adequava com os modelos autoritários em vigência, ainda que isso gerasse algum incômodo com a nação estadunidense como forma de política externa.

Segundo Skidmore⁵⁶, 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. No entanto, ao entrar na guerra ao lado dos aliados, respondendo a outro conjunto de interesses, as ambivalências, 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

⁵⁶ SKIDMORE, Thomas. **Brasil: de Getúlio a Castelo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

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 fim do Estado Novo e a queda dos regimes autoritários na Europa, houve, de acordo com Paiva⁵⁷, uma nova estruturação no que diz respeito a políticas de imigração para o Brasil. De certa forma, essas políticas parecem ter atendido a algumas demandas internas que o Brasil já tinha certa tradição em utilizar. Externamente, contudo, algumas novidades podem ter surgido no confronto com a ideia do outro para o Brasil. Não apenas de uma perspectiva da geopolítica mundial, que foi marcada por novas dinâmicas no pós-II Guerra, mas também do ponto de vista humanístico, os governos brasileiros herdaram uma dívida moral e ética para com os habitantes principalmente do leste europeu que desejavam sair de seu país e que, pela proximidade com os autoritarismos tanto alemão como italiano, a acolhida no Brasil por algumas vezes lhes foi negada. Por esse motivo, o Brasil recebeu no imediato do pós-guerra um grande contingente de imigrantes, principalmente vindos da Alemanha e Rússia, o que contribuiu também para que as relações democráticas com os Estados Unidos fossem fortalecidas.

Internamente, a política de recepção desses imigrantes precisou também de uma retomada no que diz respeito a como esses imigrantes seriam acolhidos, isto é, que lugar eles ocupariam na estrutura social brasileira. O projeto do cidadão brasileiro não podia ruir através da miscigenação com muitas etnias – ainda que todos esses imigrantes fossem brancos, era um risco também relativo às questões políticas que tocavam o comunismo –, mas, ao mesmo tempo, esses imigrantes podiam ser absorvidos em várias funções de trabalho, o que contribuiria diretamente com o projeto de desenvolvimento nacional que se pretendia dar seguimento. Aliado a isso, a implementação de algumas indústrias que vieram do exterior, dentro desse projeto de uma nova geopolítica do pós-guerra possibilitou que algumas indústrias europeias e também norte-americanas fossem incorporadas no solo brasileiro, fortalecendo o processo de modernização almejado pelo governo de Gaspar Dutra.

A partir desse momento, a imigração pode ter sido associada principalmente a uma nova forma de capitalismo que se desenvolvia no pós-guerra e que se utilizava massivamente da situação precária que muitas pessoas dos países afetados diretamente com a guerra se

⁵⁷ PAIVA, Odair da Cruz. Refugiados de guerra e a imigração para o Brasil nos anos 1940 e 1950. **Revista Travessia**, São Paulo, ano XIII, n. 37, p. 25-30, maio/ago. 2000.

encontravam. De acordo com Spivak, a utilização da mão de obra de mulheres imigrantes é também um fenômeno recente e que merece uma atenção especial. A vulnerabilidade em que essas mulheres migram é confrontada pela necessidade da absorção instantânea no mercado de trabalho do país receptor. Porém, é inevitável que esse país ofereça condições de trabalho ainda mais precárias para as mulheres. Esses elementos organizam uma permanência limitante e degradante para os homens e principalmente mulheres que chegam à busca de uma vida melhor. É claro que não é a totalidade de imigrantes que passa por esses pontos de tensão, porque existe uma forte tendência; segundo Lourenço⁵⁸, muito da imigração judaica que veio do leste europeu era diferente dos migrantes do mediterrâneo. Esses aspectos se salientavam especialmente nas experiências políticas e nas vivências intelectuais que os judeus e judias possuíam. Essas distinções eram sentidas na diáspora e apareciam na forma divergente de lidar com as adversidades que lhes eram confrontadas nesse processo de diáspora.

Esse é o caso das judias que são objeto de discussão nesta tese. É necessário retomar que, de maneira geral, essas políticas estabeleceram uma relação pendular no Brasil, ora era vista como benéfica e essencial, como no início do século, e ora desnecessária, como no Estado Novo. E depois, volta a servir aos interesses brasileiros para mais tarde, no período da Ditadura, entrar em questionamento novamente. O que se quer trazer com essa breve explanação acerca das leis e da relação do Brasil com a migração é que, mesmo na construção de um campo democrático ascendente no período do pós-guerra, a questão do estrangeiro no Brasil esteve sempre associada a um problema de incorporação, em linhas gerais. As estratégias dessa incorporação vista como uma problemática variaram, mas, de qualquer maneira, estiveram presentes.

Este aspecto leva a refletir sobre as maneiras, então, que as mulheres diaspóricas judias encontraram para se estabelecer no Brasil democrático de 1945, considerando que grande parte delas vinha do Leste Europeu, com uma vivência e uma bagagem intelectual e política sólida, o que aparentemente possibilitava um entendimento mais preciso dos processos que o contexto brasileiro atravessava. E especialmente no que diz respeito à possibilidade de reconhecimento e aquisição de direitos é que essas políticas que vêm das instituições brasileiras importaram na construção da identidade dessas mulheres judias. Ou seja, na viabilidade de construção de uma identidade narrada e refletida por elas mesmas, e que pode de alguma maneira, ser narrada e externada por essas mulheres, sem intermediações ou com pouco manejo da estrutura vigente. Essas intermediações exercidas pelas instituições

⁵⁸ LOURENÇO NETO, Sydenham. Imigrantes judeus no Brasil, marcos políticos de identidade. *Locus (UFJF)*, Juiz de Fora, MG, v. 14, p. 223-237, 2009.

que organizam as políticas de recepção dos estrangeiros no Brasil acabam reforçando e produzindo um “outro” possível em determinados contextos.

Mas, é necessário refletir acerca das possibilidades para os agentes sociais diaspóricos exercerem as suas sujeitificações ativas⁵⁹, partindo da concepção de que conflitos são a natureza da democracia e que as diferenças não podem se organizar baseadas unilateralmente pelo caminho do consenso. Isso pode dar algumas pistas para a análise que concerne o período do qual este trabalho se refere: o contraditório cenário brasileiro que compreende os anos de 1946 até 1964.

De certa forma, não há um acordo tácito entre os historiadores sobre como chamar ou definir conceitualmente o período pós-Estado Novo e pré-golpe militar de 1964. Muitos o entendem como populistas, outros como um período de desenvolvimento da democracia liberal no Brasil. No entanto, deixando de lado especificamente nomenclaturas e partindo para uma análise baseada no entendimento da democracia como campo ontológico político da diferença e das práticas que a positivem, o Brasil pode oferecer uma investigação interessante acerca das suas estruturas que se reivindicam democráticas de uma maneira peculiar, no que se refere à construção de práticas políticas e como elas estão disponíveis para resolver os problemas que surgem no campo político, especialmente aqueles que dizem respeito às diaspóricas, no caso das mulheres judias.

A respeito do período que compreende as décadas de 1940, a década de 1950 e o início dos anos de 1960, a democracia brasileira precisa ser avaliada principalmente sob dois aspectos: o primeiro, com um olhar à luz de como essas estruturas foram retomadas no pós-Estado Novo – se é que foram – e sobre como o desenvolvimento da democracia é caracterizado como democrático, de fato; e o segundo é sobre de que forma o período pode ser considerado muito mais sob a perspectiva do populismo do que sob a ótica da democracia, dados os arranjos do mesmo. Mas porque não poderia ser o populismo uma característica das democracias brasileiras? Essa reflexão se faz necessária para situar em que medida o período vivencia uma experiência democrática ou não e em quais estruturas essa experiência está edificada. Essa percepção será fundamental para compreender a questão da diáspora.

Jorge Ferreira⁶⁰ coloca que os esforços teóricos de historiadores têm se mostrado insuficientes para tratar do período político referido acima, pois acabam debruçando suas análises sobre a ideia do populismo unicamente. Este fato se apresenta como um erro, porque

⁵⁹ LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

⁶⁰ FERREIRA, Jorge. *O imaginário trabalhista: Getulismo, PTB e cultura política popular 1945-1964*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

ao construir uma investigação que pense exclusivamente nas estruturas populistas, uma série de dinâmicas se perde no caminho, sem mencionar que, para o historiador, algumas noções que foram perpetuadas no governo de Vargas no período do Estado Novo, como manipulação, o papel da mídia, a personificação de figuras políticas e, o mais importante de tudo, a falta de protagonismo das massas, principalmente no que se refere aos trabalhadores e sindicalistas, bem como toda a esquerda do período, permanecem dentro de uma visão ou de antagonismo absoluto ou manipulação cega. Ainda assim, a visão de Ferreira também pode ser questionada, uma vez que o historiador confere principal importância a Getúlio Vargas em decorrência do trabalhismo, o que retiraria o protagonismo que o próprio Ferreira aborda. D'Araújo⁶¹ pontua que outra parte dos trabalhos acerca do período se dedicou ao estudo da vida privada de Vargas, principal figura política. Aqui, já se apresentam dois erros: considerar que Vargas era a principal figura política da época; e acreditar que a pesquisa da vida privada expressaria a realidade das práticas políticas da conjuntura. Outro erro seria pensar a democracia brasileira a partir do desenvolvimento dos partidos políticos como estrutura nuclear de participação e cidadania, a partir do voto.

A restrição do período como exclusivamente lugar do desenvolvimento do populismo como um sistema isolado de outras dinâmicas ou apenas de partidos políticos conduz os autores ao esquecimento da reflexão acerca do desenvolvimento de formas mais amplas de ordenamento do campo político da época. Ou seja, as práticas podiam ser determinadas pelas instituições, figuras importantes, partidos proeminente. Mas o populismo descrito pelos autores mais clássicos, como Francisco Weffort e Octavio Ianni, acabam se balizando pelo enaltecimento de uma política mais dura, mais tradicional e que se esquece de outras formas de experienciar o campo político e que estão muito além das práticas políticas institucionais e muito mais ligadas à criação de uma identidade política da época baseada no que se produz institucionalmente, mas que se modifica e é gerador de outras realidades no social. Nesse ponto, Ferreira afirma que essa significativa ruptura entre a compreensão de apenas um populismo para uma expressão de construção democrática se desenvolve de diversas maneiras. Uma delas é pela escuta das vozes dos trabalhadores e trabalhadoras dissidentes, principalmente de grupos de esquerda que surgem naquele contexto. Mais do que uma importância específica, essas possibilidades anunciam a montagem de outra ideia de campo político a ser construído e também acabam remodelando a própria ideia do que é o populismo.

⁶¹ D'ARAÚJO, Maria Celina Soares. **O segundo governo Vargas 1951-1954**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

Além desses grupos mencionados por Ferreira, é possível também incluir nesse escopo de precariedade e participação as vozes dos imigrantes de maneira geral e a sua contribuição na modulação de outros modos de erguer a democracia. Isso porque vai ficando mais evidente a necessidade de lidar com o paradigma das diferenças e o quão problemática pode ser a ideia de organicidade ou homogeneidade dentro dos regimes políticos. Em outras palavras, as diferenças e os confrontos começam a surgir como fundadores, na prática dos regimes políticos. A questão é compreender de que maneira cada regime lidaria com essa ontologia da diferença nas ações políticas para a composição de um campo democrático.

Nesse sentido, é possível dizer que há sim um desenvolvimento democrático no Brasil do período e que ele está ligado fortemente – como, aliás, não poderia ser diferente – ao passado populista, bem como uma muito recente forma de organização autoritária perpetrada pelas políticas estado-novistas. Esses aspectos constituem uma análise que precisa se comprometer com a aceitação da possibilidade de um modelo democrático que opera dentro da lógica populista, levando em consideração que nem todo o populismo é progressista, nem todo o populismo é de direita. Partindo dessa perspectiva histórica é que a democracia brasileira deve ser analisada, não com o intuito de julgar a sua existência ou pertinência, mas observando as suas dinâmicas no que diz respeito às formas como ela recebeu essas novas formas de organizações sociais insurgentes, principalmente as mulheres judias. É possível que as alterações feitas pelas mulheres judias no campo público tenha tensionado de maneira significativa os sentidos do “ser mulher” no Brasil e também os próprios parâmetros de atuação de uma mulher estrangeira, uma vez que elas agiam de forma crítica e propositiva, transpondo certos limites que eram impostos no tecido social para as mulheres da época, como será examinado mais adiante.

Partindo dessa reflexão, com a decadência do governo estado-novista de Vargas, o Brasil passa a respirar sentidos de democracia distintos para a realidade vigente. Talvez um olhar guiado por escalas de análise micro e macro mostre que essa ascendência democrática era percebida em larga escala, principalmente pelo ocidente ferido pelos regimes totalitários que conduziram a II Guerra. No entanto, não é possível inferir sobre a democracia a partir desses modelos unicamente, pois a experiência brasileira adquiriu suas próprias formas ao flertar com a democracia, o que acarretou uma transição bastante específica de um governo autoritário, mediado por um golpe, sucedido por uma eleição direta. Uma breve explicação dessa conjuntura é necessária para desenhar os contornos desse quadro de transição, bem como a estruturação daquilo que se pode denominar campo democrático brasileiro.

D'Araújo⁶² afirma, ao tratar do tema, que o Brasil possui como característica a tendência conciliatória. Essa conciliação é uma representação política, ou seja, se expressa através da conciliação em âmbito político de interesses das práticas políticas, mas que representa determinados agentes sociais, ora mais ora menos, em seus interesses privados e particulares. Nesse sentido, a construção do processo de redemocratização pós-Estado Novo foi marcada, já nesse momento, pela lógica da conciliação. Conviviam dois possíveis projetos de nação: um cortejava o liberalismo, democrático, mas que era elitista e profundamente excludente; e o outro flertava com o continuísmo de Vargas pelas vias do nacionalismo – com tendências mais ou menos autoritárias. Havia um impasse que tornava a redemocratização complexa e impelida à lógica das disputas por legitimidades no campo político, pois os dois projetos se apresentavam como novas formas de prática política no Brasil, levando em conta que a edificação de modelos e práticas democráticas é pautada por disputa de projetos e por estabelecimento de hegemonias e contra-hegemonias, de maneira dialética.

E nesse sentido, é importante mapear e refletir sobre o lugar que estas mulheres judias estavam disputando na sociedade brasileira, uma vez que como diaspóricas e como mulheres, sua condição de precariedade se agravaria fortemente. Aqui, trazendo novamente a reflexão de Judith Butler⁶³ quando a autora se pergunta o estado – a situação – que um ou uma estrangeira adquire dentro de um estado – um país. Essa reflexão é de extrema pertinência, uma vez que as considerações da autora no decorrer do texto irão desaguar nas reflexões de Hannah Arendt sobre participação e liberdade. Desta forma, a filósofa estadunidense considera que a liberdade seja um exercício, assim como Arendt, permanente e não adquirido, mas que se dá em constante construção coletiva. Não há, em Arendt e no argumento que Butler toma emprestado para refletir sobre a ideia de nação, nenhuma forma de adquirir liberdade política com a individualidade. Isso significa dizer que a ação no espaço público se faz como um imperativo, quase que fundador, para a conquista da liberdade. E certamente também revela que a participação das judias no Brasil foi erguida com muitas críticas e tensionamentos, uma vez que no projeto liberal que se cogitava o individualismo era uma forma de relação política e não menos individualizante eram as formas do projeto nacionalista que também estava em jogo.

⁶² D'ARAÚJO, Maria Celina Soares. **O segundo governo Vargas 1951-1954**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

⁶³ BUTLER, Judit; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Quem canta o Estado-nação?** Brasília: UNB, 2018.

Um exemplo que pode elucidar a expressão das contradições instauradas na conjuntura brasileira, fruto dessas ambivalências políticas, era o Queremismo⁶⁴. Reis Filho⁶⁵ argumenta que “trabalhadores votam em ditadores”. O autor confere uma gravidade e seriedade muito grandes a essa discussão, que fere a história do operariado e dos sindicatos na história do Brasil, mas que para entender melhor essas vicissitudes sem se precipitar, é necessário mergulhar nas motivações, sobretudo de classe e da materialidade das histórias dessas pessoas. Os registros, relatos e fontes documentais demonstram que é possível que Getúlio Vargas tenha representado, pela primeira vez, o interesse da classe trabalhadora desde 1930. Isso pode explicar em partes o apelo populista getulista. O que não significa que esse apelo tenha sido benéfico, olhando de maneira mais ampla objetiva e subjetivamente. Nesse sentido, para a expressiva quantidade de cidadãs e cidadãos brasileiros, a alternativa era votar em um processo de democratização que privilegiasse as elites e a direita brasileira, representada pelos latifundiários ou a alternativa era votar no projeto de continuidade de Getúlio Vargas, que será representado por Eurico Gaspar Dutra, nas eleições pós-ditadura de 1945. No que diz respeito às mulheres judias, o que estava em jogo na construção das suas narrativas como judias-brasileiras era também ambivalente⁶⁶. Por um lado, essas mulheres se viam beneficiadas pelo projeto liberal, uma vez que contemplava os pilares daquilo que era central nas suas discussões, mesmo na diáspora, que era a consolidação do Estado de Israel recém-fundado; e por outro, o nacionalismo representava um fantasma autoritário, mesmo para a comunidade judia no Brasil, ainda que o antissemitismo brasileiro tenha experimentado um peso reduzido⁶⁷, uma vez que as perseguições estavam centradas no caráter político dos indesejados para o Estado. Ainda assim, as restrições para entrada de imigrantes judeus em 1937 e a proibição da língua ídiche, representavam sempre o perigo da perseguição étnica de caráter antissemita mais tradicional que essas mulheres experienciaram na Europa.

O chamado continuísmo, que saiu vitorioso, representava o que de mais democrático poderia existir para o Brasil do período, porque era o projeto mais próximo dos anseios do

⁶⁴ O movimento era, grosso modo, a expressão dos trabalhadores e trabalhadoras brasileiros de que queriam a permanência de Vargas no poder.

⁶⁵ REIS FILHO, Daniel Aarão. Turbulência ao sul do Rio Grande. **Jornal de Resenhas**, São Paulo, p. 2, 1977.

⁶⁶ 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.

⁶⁷ De acordo com a documentação do DEOPS analisada principalmente pelo grupo de pesquisa liderado por Maria Luiza Tucci Carneiro, o Brasil teve uma experiência significativa com relação às perseguições antissemitas. No entanto, um olhar mais cuidadoso para essa documentação mostra que o componente de principal motivação persecutória era frequentemente associado ao comunismo. Por esse motivo, grande parte dos judeus que vinham do leste europeu e que traziam consigo as experiências políticas da revolução socialista, eram perseguidos. Nesse sentido, do ponto de vista étnico, o judaísmo apresentou pouca contradição com os projetos de nação e de etnias desejadas que se apresentavam no período.

povo com suas demandas e sentidos de representatividade acolhidos. Getúlio Vargas não se candidata e, ao invés disso, um grande movimento de conciliação se constrói: acolhem-se as demandas dos trabalhadores, o PTB toma a frente do processo por sua maior capacidade de mobilização/estruturação e, claro, da sua imagem como o condutor das demandas do povo. E a partir desse primeiro movimento pela redemocratização é que podemos coletar as primeiras pistas para algumas reflexões no que se refere à democracia brasileira, especificamente de 1945 até 1964, e, ao mesmo tempo, extrair algumas reflexões acerca de como os grupos minoritários serão incorporados, negligenciados e estabelecidos como parâmetros de distinção na estrutura social.

A historiografia tradicional compreende o período como populista, levando em consideração a continuidade do projeto de Getúlio Vargas e até o seu segundo governo de 1951 até 1954. Esse fato é bastante curioso, porque os teóricos que inferiram sobre o período não tomaram nenhum cuidado para repensar ou afirmar que um projeto que atenda as demandas de várias classes, objetivando uma política de bem-estar social, possa ser visto como democrático, mas sim como populista e guiado teleologicamente pelas mãos de um líder carismático que age direta ou indiretamente, como foi o caso da figura de Vargas até sua morte. O máximo de democracia que esse período chegou foi ao título de populismo democrático, o que soa ainda mais estranho e de certa forma um pouco superficial, porque mostra certo desconhecimento em relação ao que o fenômeno populismo pode ser como um elemento que atravessa sistemas democráticos ou autoritários.

De qualquer forma, as análises se comprometeram pouco ou nada, e não levam em consideração dois aspectos nesta tentativa de enquadrar os conceitos relacionado-os ao populismo *versus* democracia no período: um, que o Brasil possui um passado ligado à figura de Vargas; e, como foi mencionado acima, a ligação, sobretudo das massas trabalhadoras com esses governos, mesmo que autoritários, não iria desaparecer das mentes das pessoas notadamente porque dizia respeito às suas formas de existência que haviam tido um melhoramento significativo. Sendo assim, não havia como fazer uma transição sem que a importância desses modelos de prática política estivesse em pauta, no mínimo. Outro ponto a respeito é ter se dado a mínima importância para os modelos políticos que o Brasil importou, principalmente da Europa, desde fascismos e autoritarismo à democracias liberais. Ou seja, qual a possibilidade de a democracia brasileira ser construída de forma muito distinta dos modelos que haviam edificado os sistemas políticos da época? Com o contexto de influência estadunidense no período e o crescente anseio desenvolvimentista como atravessador do projeto nacionalista, era possível, a partir das práticas já consolidadas até aquele momento, o

Brasil edificar uma democracia aos moldes liberais mais tradicionais, banindo a vertente mais autoritária totalmente de suas dinâmicas internas?⁶⁸

Neste ponto, retoma-se a contradição que cerca a comunidade judaica de mulheres nesses dois modelos políticos em debate: liberalismo individualista, sem uma garantia mais ampla de debates sobre minorias; e liberdades e emancipação ou nacionalismo que pende para o autoritário, com apelos populares, mas com linhas que ainda ecoam perigos para os judeus e judias? Como edificar sua identidade dentro desses projetos? Segundo Jeffrey Goldfarb⁶⁹, as bases liberais nos moldes que foram produzidos na Europa do pós-II Guerra Mundial eram quase que uma cartilha obrigatória para que o campo político estivesse salvaguardado dos perigos do autoritarismo, mesmo que esse modelo já pudesse ter apresentado certa falência, que foi justamente aquilo que abriu espaço para os modelos de autoritarismo e totalitarismos europeus. Permanece aqui a contradição no seio do campo político brasileiro e que afeta diretamente os principais pilares constitutivos da identidade de mulheres judias diaspóricas: autoritarismo, individualismo, visibilidades restritas em um espaço público também atenuado; um desafio e tanto para o grupo.

De fato, essas contradições poderiam ser refletidas a partir dessas duas grandes construções conceituais que circulam qualquer comunidade e suas ações cotidianas – política e cultura. E ao repensar estas abordagens, ficaria bastante claro que existem, tanto em um quanto no outro, lacunas a serem inferidas com outros olhares que tangenciam a noção tradicionalmente por eles proposta. Desde esse lugar, o conceito de Cultura Política parece remontar a uma problemática central: de que cultura falamos, quando referimos “cultura política”? Quando se aborda a noção “políticas”, parte-se de um lugar de que são práticas e que essas práticas estão circunscritas de alguma forma na estrutura social, a qual está sendo abordada. Da mesma forma, ao se pensar na “cultura”, deve-se perceber que ela se opera já, essencialmente, dentro desse campo político e, sendo assim, como não percebê-la como sempre algo político? Há, portanto, um questionamento do que tornam determinadas práticas, discursos, performances *et cétera*, culturas políticas? Esse aspecto se expressava diretamente nas ações das mulheres judias na sociedade brasileira para que se possa observar de que

⁶⁸ Outro aspecto que pode ser trazido para o debate é sobre a questão da conciliação como sendo uma cultura política brasileira inerente à construção do campo político, porque ela perpassa as práticas das políticas desde a fundação da ocupação em terras brasileiras até os dias atuais, independente da natureza do governo em questão – se democrático, autoritário ou ditatorial. A respeito dessa afirmação, seria preciso questionar o próprio conceito de cultura política e o que faz uma cultura política ganhar hegemonia no campo político, em que sua legitimidade tem pouca ou nenhuma chance de ser desafiada por outra realidade, dentro da lógica agonística proposta por Chantal Mouffe.

⁶⁹ GOLDFARB, Jeffrey. **Reinventing political culture**: The power of culture *versus* the culture of power. Cambridge, UK: Polity Press, 2012.

maneira esse conjunto de experiências trazidas por elas e pela comunidade judaica como um todo, organizado e distribuído no tecido social, tornou-se algum momento uma dessas culturas políticas hegemônicas? E, em quais aspectos não se tornou?

Goldfarb⁷⁰ argumenta ser impossível negligenciar que as principais características que constituem a análise de uma sociedade, no tocante a processos de média ou longa temporalidade, seriam um elemento constitutivo das culturas políticas: continuidades, rupturas e conflitos. Nesse ponto, Goldfarb e Mouffe se alinham na discussão do tema, na democracia o conceito de cultura política deve ser colocado no lugar de permanente mudança, pois é sempre disputa por projetos que são hegemônicos e legítimos. Em outras palavras, não há a permanência de uma estrutura rígida que não esteja amparada em práticas políticas que se organizam em discursos, performances, símbolos, coletivamente, e que esse conjunto de práticas e símbolos configuram uma materialidade que se torna momentaneamente hegemônica, mas que é passível de transitoriedade e mudança, de acordo com as demandas da sociedade da época. Todos os projetos existem. Todas as identidades circulam, ora hegemonicamente e com uma visibilidade mais presente, porque se modulou na estrutura social de forma aceitável para suas demandas, ora atenuada e menos visível, porque seus elementos e características se tornam precarizados e precarizantes, também por construções sociais que configuram o período.

O pensamento de alguns teóricos que fazem uso do conceito de cultura política, como Patto Sá, por exemplo, que analisa as culturas políticas sob o espectro de algo que parece ora uma abordagem que “institucionaliza” as culturas, ou seja, as coloca a serviço de um lugar oficial que chancela a sua existência, ora que as coloca em uma condição de fixidez ou estagnação, como dizer que algo é uma cultura política significasse que isto é imutável. O problema em perspectivas como estas está justamente na rigidez a que a própria ideia de criação do conceito se contrapunha. Retomando aqui a reflexão de Goldfarb exposta anteriormente, quando aponta Cultura Política, parece ter sido um conceito suporte do século XX, porque passou a ser utilizado para sustentar a ideia de que as democracias devem funcionar à luz de determinadas dinâmicas culturais, econômicas e políticas e é isso que as faria dar certo⁷¹. De certa forma, parece que a cultura política vem sendo usada de uma forma a se pensar a ideologia, como coloca Franco, quando argumenta que:

⁷⁰ GOLDFARB, Jeffrey. **Reinventing political culture**: The power of culture *versus* the culture of power. Cambridge, UK: Polity Press, 2012.

⁷¹ Novamente aqui se pode retomar a visão de Mouffe, quando aponta que nenhuma democracia está plenamente estabelecida e que outra natureza do sistema democrático é sua condição de permanente mudança.

En realidad, aparece más para describirla esfera ideológica que acompaña La instalación de las instituciones y sistemas políticos propios del liberalismo[...]. Com esto no se quiere expresar que la cultura política como concepto no haya servido como herramienta de análisis, pero sus alcances explicativos se ven mermados en la medida en que su uso no es tan frecuente y que cuando se emplea se hace con descriptivos. Esto revela el que generalmente mención está acompañada de adjetivos como “moderna”, “pré-moderna”, “democrática”, “republicana”, “liberal” et cétera. También, por estas restricciones, el concepto tiene poca disposición para dar relevancia a la existencia de particularidades cuanto a las culturas políticas regionales y locales.⁷²

Adriana Rodriguez Franco afirma que a cultura política não vem sendo empregada, pela maioria dos autores, da maneira em que ela advoga sua própria existência conceitual: um olhar dos “de baixo”, da subalternidade, e também da valorização de modos de vida e visões de mundo⁷³ de comunidades não hegemônicas. Ao contrário disso, as culturas mais subalternas acabam novamente engessadas, dessa vez pelos teóricos, por não incluírem suas práticas em uma perspectiva de ação política maior, que seria pensar toda a ação no campo político e no espaço público como forma de disputa por legitimidade no que diz respeito às práticas que o governo dirigiria para determinadas identidades. Essas práticas seriam possibilidades de abalo frente às hegemônias estanques. Caso o sistema político democrático não seja visto assim, nenhuma luta por reconhecimento faz sentido.⁷⁴

Nesse sentido, é necessário refletir sobre as ferramentas e estratégias que as mulheres judias utilizaram para a construção identitária delas mesmas como judias-brasileiras, levando em consideração que a precariedade que as acompanha como mulheres estrangeiras as colocava em um lugar diferente das mulheres brasileiras, muito embora as suas atuações no âmbito privado e público fossem distintas das brasileiras. Essa disputa por espaços e pela

⁷² “Na realidade, aparece mais para descrever a esfera ideológica que acompanha a implementação das instituições e sistemas políticos que [...] Isso não significa que a cultura política, como conceito, não tenha servido como ferramenta de análise, mas que o seu alcance explicativo se esgota na medida em que seu uso não é tão frequente e, quando utilizado, se faça de forma descritiva. Isso revela que, geralmente, o uso é acompanhado de adjetivos como ‘moderna’, ‘pré-moderna’, ‘democrática’, ‘republicana’, ‘liberal’ e *et cétera*. Por essas restrições o conceito também tem pouca abertura para dar relevância à existência de particularidades, como nas culturas regionais e locais”. FRANCO, Adriana Rodriguez. Reflexiones sobre el concepto cultura política y la investigación histórica de la democracia en América Latina. **Revista História e Memória**, Tunja, Colômbia, n. 14, p. 240, 2017.

⁷³ MANNHEIM, Karl. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

⁷⁴ Foi importante tomar algum tempo de leitura do conceito de cultura política brevemente aqui exposto, porque a ideia da conciliação é entendida na política brasileira como uma cultura política. Essa afirmação é lugar comum em análises da ciência política e mesmo de algumas correntes da historiografia, como foi demonstrado anteriormente. No entanto, esquece-se muito frequentemente de localizar os sentidos da conciliação, para passar a percebê-lo como uma construção de campo político que organiza e dá sentido à práticas políticas de maior e menor escala. Sem esse exercício, é muito fácil dizer que a cultura brasileira é baseada em personalismos e conciliação, e, a partir dessa máxima, dar grau de significação tamanho a ela que nada possa ser feito de maneira distinta. O que se faz necessário então, mais do que apontar os sintomas, é aprofundar nas múltiplas formas de sentir e expressar o campo político e como essas formas se convertem em práticas democráticas no Brasil pós-Estado Novo.

construção social do que era ser mulher, no caso das diaspóricas judias demandava outros jogos e dinâmicas, especialmente porque, como argumenta Irwin Goffman⁷⁵, a presença dos elementos marcadores de estrangeirismo podia não ser tão visual, mas podia ser notada. Na língua, no sotaque, na forma de se colocar e atuar no espaço público, essas mulheres parecem ter atravessado essa transição política que é pouco explorada pela historiografia brasileira de maneira distinta da travessia dos homens judeus. Eventualmente, numa sociedade conservadora e profundamente patriarcal, as permissões de ação e presença para mulheres eram bastante diferentes das permissões de ação para homens. Nesse sentido, é possível que não tenham sido os mesmos marcadores de estrangeirismo para os judeus e judias, em suas edificações identitárias para tornarem-se brasileiros⁷⁶.

Se essa reflexão for conduzida para o processo de redemocratização de 1945, a partir de uma lógica de conciliação entre os dois projetos que estavam disponíveis para que a sociedade optasse, é possível inferir que um deles era mais incompatível com a realidade e a materialidade circulante no contexto brasileiro – aquele que se referia a um liberalismo mais selvagem, alinhado com os Estados Unidos, mais conservador e em conformação com a direita brasileira. Outro era o que ganhou legitimidade e capilaridade social, baseado no nacional desenvolvimentismo. No entanto, não foi possível equalizar totalmente esses dois lados, embora parecesse que sim ao ponto de gerar uma estabilidade desejável para o Brasil. Isso ocorreu porque a política de conciliação tem como objetivo atender as demandas políticas e os interesses partidários de cada grupo presente nessa disputa. No entanto, as diferenças ontológicas de cada um desses grupos não deixam de existir, mesmo que suas necessidades fossem parcialmente atendidas naquela conjuntura. De certa forma, os grupos envolvidos nas alianças que foram erguidas em torno da figura de Vargas em 1945 pareciam sólidos o suficiente para dar conta das fissuras do momento. Mas, em algum ponto, as demandas internas se redinamizam e voltam a forjar novas necessidades. Esse movimento é inerente às práticas políticas, seja lá qual grupo se aborde. Essa é a falácia mais presente da ideia de consenso apresentada por Mouffe, em que supostamente ao abrir mão de algumas vontades e

⁷⁵ GOFFMAN, Erwin. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

⁷⁶ Charles Tilly defende que a democracia é, em diversos momentos, um sistema violento e que está sempre na disputa para situar-se em determinado lugar. É um pouco da discussão que Mouffe coloca sobre a disputa de hegemonias, mas Tilly aponta para os aspectos de que essa disputa pode não ser assim tão agonística, ou seja, tão pacífica e que tenda a positivar tão facilmente os conflitos. Esse aspecto pode remontar a famosa frase de Getúlio Vargas quando se referia ao Estado novo como uma “democracia autoritária”, criando certo discurso de permissividade para a violência como parte “natural” do processo democrático. TILLY, Charles. **Democracia**. São Paulo: Vozes, 2013.

objetivos, os mais distintos grupos viveriam em paz e conviveriam com a pluralidade de maneira positiva.

D'Araujo defende que a política de conciliação se mostrou frágil e atribuiu a essa afirmação alguns pontos para inferir-se sobre ela. O primeiro, já comentado acima, questiona se a conciliação é a melhor forma de equalizar interesses, porque o equilíbrio proposto por ela, que se configura em consenso dentro de um sistema democrático, é uma ilusão do momento, uma miragem diante das sempre novas necessidades que surgem. Dentro dessa lógica, é possível que os dois projetos defendidos como ideal de sistema político – o liberalismo e o nacional desenvolvimentismo – como filhos de um contexto que surgiu na década de 1930 não tenham superado as disputas e demandas internas daquele contexto. Ou seja, prevaleceu após o projeto vencedor que foi o Estado Novo e a ascensão da figura de Getúlio Vargas como representante do nacionalismo desenvolvimentista. Mas o ressentimento dos grupos de direita e das elites acabou acirrando a luta do campo político, bem como o temor a todas as formas de alternativa de governança que poderiam surgir, recaindo sobre as instituições uma fragilidade dentro da tentativa da democracia. O desfecho desse enfraquecimento das instituições teve como consequência também o enfraquecimento de políticas mais emancipatórias para grupos minoritários. Ainda que o Brasil tenha passado por um realinhamento no que se refere à recepção e acolhida de imigrantes do leste Europeu, por exemplo, a diáspora solicita outras estruturas de participação muito além de necessidades e interesses do próprio Estado – na visão butleriana, não o país, mas a condição em que os indivíduos se encontram.

Parece que neste ponto se estabelece uma diferença entre a democracia como regime político teórico e a democracia como prática política – nas instituições, mas, sobretudo, nas expressões do cotidiano das pessoas. Para a socióloga Maria de D'Araujo, esse é um dos problemas da forma como o sistema democrático foi erguido a partir dos partidos políticos, sempre com alguma desconfiança, esperando que esse partido, essa aliança, essa falsa sensação de equidade já não servirá mais. E quando não servirá? O que e quem fará algo pelo Brasil e pelos interesses das mais diversas classes? Esse é um dos sentidos que fortalece, por exemplo, a sensação de que o personalismo é o melhor caminho, mais intimista, que cria como estratégia de realização dos projetos políticos confiança em um homem forte, com o máximo de identidade discursiva e performática em relação ao maior grupo de adesão àquelas políticas. É o caso de Vargas, quando se lança o Queremismo, quando retorna à sua gestão em 1951-1954.

Nesse ponto, a sensibilidade a que as mulheres judias estão submetidas na fragilidade desse regime transitório brasileiro é central. Na década de 1950 se discutia fortemente a retomada da figura da mãe-cívica⁷⁷. Uma mulher que cumprisse um determinado papel – num sentido bastante performativo, sugerido por Erwin Goffmann –, mas que também não extrapolasse determinadas normativas daquelas condutas que já foram estabelecidas no sistema de dominação de gênero. Nesse cenário, por exemplo, as mulheres poderiam trabalhar, frequentar determinadas profissões e, não raro, ocupar cargos destinados a elas exclusivamente, no entanto sem deixar de observar normas de conduta estéticas, de maneira global, retomando os sentidos do ser mulher. Ao passo que grande parte das mulheres brasileiras estava enquadrada nesse esquema, as judias, que também ali se encontravam, tensionavam grandes problemas dentro dessas estruturas, como casamento, situações cotidianas de desconfortos públicos em filas de mercados e bondes⁷⁸. Essa conduta pode ser observada de dois lugares: um, de dentro da comunidade judaica analisando como esses problemas não eram enfrentados pelos judeus homens que já haviam consolidado, por assim dizer, seus conflitos identitários mais latentes; e o outro, de fora da comunidade judaica em contraste com a conduta de outras mulheres brasileiras e das visões de mundo que essas mulheres expressavam – quando possível.

Nesse sentido, o estado brasileiro instaurava uma determinada lógica, uma racionalidade identificável no sentido da sua construção nacional, para as mulheres judias. Dentro da comunidade judaica, outras possibilidades se desenvolviam. Aqui, o hífen caracterizado por Butler como essencial na genealogia constitutiva do Estado-nação se acentua no aspecto da distinção frente à comunidade brasileira e se confunde no aspecto da homogeneidade dentro do projeto identitário já estabelecido pela comunidade judaica. O projeto nacional implica, invariavelmente, a conformação de todos os agentes e grupos. No entanto, na medida em que a democracia se desenvolve e é geradora de outros sentidos – mesmo que se tenha ponderado até aqui, restritos neste momento –, outros sentidos de reconhecimento são gerados e as possibilidades de ganho, do ponto de vista de direitos políticos e civis, também se alargam. Desta forma, as implicações entre a mulher-judia-diaspórica-brasileira se estabelecem e geram desafios: quais racionalidades são possíveis nesse quebra-cabeça identitário? Quais as narrativas que serão hegemônicas na edificação da democracia brasileira, do ponto de vista interno e externo da comunidade judaica em relação a

⁷⁷ ROTTA, Helen Rocha. Entre a “mãe cívica” e a degenerada: construção das mulheres no espaço público brasileiro. In: LAPUENTE, Rafael Saraiva; ANDRADE, Guilherme Ignácio de; PIMENTA, Everton Fernando (Orgs.). **As direitas no Brasil**: discursos, práticas, representações. Porto Alegre: Fi, 2019. p. 177-200.

⁷⁸ REVISTA CORRENTE, São Paulo, n. 2, 1947.

estas mulheres? Para Mouffe, não há uma racionalidade sustentável que possa permear a ideia de “interesse em comum”⁷⁹ apenas pela razão de ser desses interesses. Benhabib⁸⁰ discorda, e aponta que através da racionalidade aplicada pelas instituições que sustentam a democracia, existe supostamente uma forma de conciliar a vontade individual (dessas mulheres, por exemplo) ou os interesses individuais com a liberdade, sem ferir os sentidos do coletivo – no caso, os interesses da comunidade judaica de maneira geral. Mas é possível que seja muito difícil estabelecer fronteiras sólidas e identificáveis entre o individual e o coletivo, sobretudo no Brasil, onde uma instituição supostamente dotada de total imparcialidade e racionalidade sejam capazes de resolver as vontades de um sujeito que é único, e unir suas vontades ao coletivo proporcionando ao campo política liberdade. Possivelmente, essa racionalidade nem sempre expressará as várias estruturas e níveis de sentido⁸¹ de uma coletividade.

Esse embate pode ser observado nas democracias modernas entre a vontade individual e os sentidos democráticos de participação e atendimento às demandas do social/coletivo, através da ideia de pluralidade e consenso. São limites que não são reconhecidos ou aceitos e estabelecidos por meio desses mecanismos. Com os governos de Juscelino Kubitschek, de descendência tcheca, até Jânio Quadros, que renunciou, a construção democrática se deu com a manutenção dos interesses das classes médias. A sofisticação das instituições e das práticas de um regime democrático, mesmo que se possa apontar aqui seu frágil ou vulnerável tempo de vida, respondiam ao estabelecimento do Brasil como uma república que desenhava contornos de sua autonomia, mas, que ainda precisava de modificações no campo político que refletiria nas práticas democráticas seguintes e que dariam outra dinâmica ao próprio exercício da democracia. Mouffe aponta que o que faz uma democracia são os cidadãos plenamente entendidos dos sentidos de um regime democrático. Em outras palavras, o que a cientista política quer dizer é que a democracia precisava proporcionar um real sentido de participação, que se expressava materialmente, isso tanto para o povo, as elites ou a classe

⁷⁹ MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. **Revista Sociologia Política**, Curitiba, n. 25, p. 20, 2005.

⁸⁰ BENHABIB, Seyla. Toward a deliberative model of democratic legitimacy. In: BENHABIB, Seyla (Ed.). **Democracy and difference: contesting the boundaries of the political**. Princeton, NJ: Princeton University, 2021.

⁸¹ MANNHEIM, Karl. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1974. Karl Mannheim sugere, em sua teoria sociológica, que existem níveis de sentido e percepções desde o individual até o coletivo, que modulam a estrutura social e a fazem ser organizada ou disposta da maneira em que ela está. E que esses níveis se expressam de maneiras distintas, evidenciando aspectos distintos. Para ele, existe um nível mental ou psicológico, chamado de ideiação, que se refere a como os indivíduos pensam sobre determinadas coisas; um performático ou comunicativo que se refere a como comunicamos o que pensamos e experienciamos; e um interativo, que se refere a como interagimos e agimos em sociedade. Esses níveis colocados por Mannheim expressam as diferenças presentes na coletividade, que mesmo sempre buscando um norteamento identitário – que no caso aqui se percebe na busca por um projeto político unificado –, haverá pontos de divergência. No que concerne à identidade, são esses pontos de divergência que compõem uma esfera pública plural, baseada na diferença.

média quanto para os políticos e intelectuais que estavam envolvidos na formulação de um projeto nacional desenvolvimentista ou mais alinhados com o liberalismo e o capital internacional.

Partindo do olhar de Hannah Arendt acerca da pluralidade, essas tentativas de homogeneidade, conciliação e diminuição conflitiva através do consenso, observadas como uma tendência da democracia brasileira, são confrontadas com a própria existência dessas mulheres diaspóricas. Sua presença é ferida por esses componentes, porque elas trazem em seus corpos experiências distintas como estruturas identitárias e essas estruturas são aquilo que essas mulheres possuem para ofertar no espaço público. Inevitavelmente, suas ações e suas construções no espaço público – ou seja, construções políticas – serão de confronto, em alguma medida, com o tecido social apresentado naquele contexto, porque suas vidas foram costuradas e alinhavadas por experiências totalmente distintas das mulheres brasileiras – as diferenças moram mesmo dentro da comunidade, como já mencionado anteriormente. Independente do alinhamento político-econômico brasileiro nenhum passado é externo ao que ocorre⁸². Não se pode considerar que o passado já ficou para trás, porque ele está precisamente sendo vivenciado em estruturas que permanecem naquele presente constantemente. Como afirma Reinhart Koselleck⁸³, todo o tempo é presente. Ou seja, todos os tempos se encontram nas realizações de um presente, que é baseado em um passado e estrutura um futuro. Nesse sentido, o que se pode inferir a respeito da democracia brasileira desde o final da vida de Vargas e a edificação da ditadura militar, a respeito da maneira que esse campo político contribui ou não para as práticas e ações das mulheres judias no espaço público brasileiro, gerando e ampliando os sentidos de participação para elas e para os demais grupos minoritários que circulavam na estrutura social? Mesmo com João Goulart eleito ao poder de maneira legítima e democrática, foi interpelado pela articulação de forças antidemocráticas, que viam no seu governo uma ameaça. Que tipo de ameaça era vista pelas elites, os militares e as forças antidemocráticas que estiveram envolvidas no golpe militar de 1964. Esse fato pode sugerir algumas pistas sobre os diálogos entre passado e presente e como eles expressam seus sentidos no presente/futuro.

Aparentemente, a tentativa de estabelecer o consenso e suposto equilíbrio de interesses age negativamente em um regime democrático. Isso porque o fim da prática democrática no

⁸² FAUSTO, Boris; GOMES, Angela de Castro; PINHEIRO, Letícia; DUTRA, Eliane de Freitas; ABREU, Marcelo de Paiva. Olhando para dentro: 1930-1964. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (Dir.). **História do Brasil Nação**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

⁸³ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

Brasil em 1964 se originou de um processo de acirramento das forças políticas antagônicas que durante toda a construção democrática, desde 1945, não conseguiu encontrar as adequações a suas aspirações coletivas e individuais. De maneira ambivalente e contraditória, as forças políticas se organizaram balizadas na conciliação e no consenso, compartilhando projetos em comum, mas com ideias de operação no campo político totalmente diferentes. Trata-se de uma ideia de compartilhar o momento, que depois entra em decadência precisamente porque as diferenças começam a surgir. Quando essas diferenças passam a se fazer presentes na “hora do dia” como antes não faziam, ou seja, quando os interesses tomam outros rumos.

Mesmo assim, defende-se aqui que o Brasil no período construiu sim um regime democrático com forte presença populista que durou dos anos de 1945 até março de 1964. Levando isso em consideração, é necessário identificar as validades e fragilidades, para refletir acerca das estruturas democráticas e entender de que maneira se opera o campo político no Brasil, de forma mais ampla. Que o mesmo possui resquícios populistas é o óbvio, também é evidente que a democracia seria edificada com pinceladas autoritárias, pois era uma experiência profundamente recente nas práticas individuais e coletivas, nas visões de mundo e nos modos de viver de cada cidadão e cidadã brasileiro. Mas o que interessa para essa pesquisa é analisar como se opera a estrutura da conciliação com o objetivo de atenuar diferenças. Esse elemento é fundamental para identificar outras formas de exercer a cidadania, ou mesmo de participação social no regime democrático do Brasil da época, que vão muito além das abordagens mais tradicionais sobre partidos políticos e instituições. Vão além de uma perspectiva mais recente, que surge da história social, com o objetivo de problematizar outros atores e situações a partir dos grandes fatos. A história cultural do político⁸⁴ ligada a uma perspectiva dos problemas epistemológicos que circulam determinados aspectos do curso da história mostra-se mais interessada em inferir sobre outras formas da experiência, ligadas aos grandes fatos, mas principalmente ao cotidiano e às práticas e conjunturas que se desenvolvem no âmbito mais localizado e historicizado dos agentes sociais. Esse é o objetivo de se pensar a questão da diáspora como uma forma de ação no campo do político, exercício de cidadania e construção identitária e, a partir disso, observar de que maneira a sociedade democrática do Brasil de 1945 até 1964 ofereceu um ambiente de participação para as mulheres judias em condição de diáspora, já estabelecidas no Brasil. Por outro lado, cabe a esta pesquisa analisar de que maneira essas mulheres edificaram suas próprias identidades

⁸⁴ ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história do político**. São Paulo: Alameda, 2010.

como mulher e diaspóricas nesse contexto, observando suas práticas políticas no espaço público, modulando e remodelando as formas de inserção e visibilidade na esfera do político.

Analisar esses aspectos da sociedade brasileira, ou seja, com um recorte de gênero e de etnia, ajuda a pensar sobre como eram construídas as bases democráticas do período, levando em consideração o apontamento de Chantal Mouffe de que a democracia deve ser construída a partir de um sentido de participação democrática dos cidadãos, não a partir de uma formulação abstrata e racional, suportada por um moralismo ou alguma ética que vem das instituições que conduzem o regime e chega, de maneira secundária ou por vezes arbitrária, nas pessoas. Ela deve ser guiada pela ação e pela prática política dos cidadãos e cidadãs dentro do campo político, que estrutura de forma mais genérica o lugar de todas as pessoas, todas as comunidades, todas as demandas e necessidades sociais, políticas, econômicas e que é gerador das formas culturais.

2.1 A construção do espaço público no Brasil: fronteiras entre público, privado e participação

Um dos lugares profícuos para a observação e reflexão do *modus operandi* das noções de igualdade e diferença, feminismo e interseccionalidade é, sem dúvida, o espaço público. Ele se constitui como o lugar das relações diversas que norteiam a existência dos seres humanos enquanto seres sociais, conformando práticas e subjetividades, intersubjetividades e normatividades. Ele é ontologicamente o lugar da realidade, ou seja, onde tudo é percebido e visto. Configurou-se como a esfera do social, do visível, do ambivalente e do contraditório e pode ser entendido, conforme a interpretação, como o lugar do conflito, do consenso, do precário, do vulnerável, do eu e do outro, da ação e da fala, do plural ou do individual e de liberdade ou de opressão. Para conduzir as reflexões deste trabalho, utilizaremos a noção de espaço público principalmente de Hannah Arendt, por sua característica em observar a esfera pública como o lugar da política: ação e fala suportadas pela ideia da igualdade a partir da diferença.

Em Arendt encontra-se um debate muito interessante a respeito de como a pluralidade se relaciona diretamente com a ideia da diferença. Para a filósofa, a ação configura uma característica do ser humano que é impossível de ser realizada por iguais ou individualmente. Segundo Arendt⁸⁵, homens e mulheres vivem na terra e essa noção de que existem muitas

⁸⁵ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

peçoas é um princípio de realidade que é formador do plural. Nesse sentido, para que o ser humano aja são necessárias relações, inter-relações, trocas e confrontos que são próprios do convívio social e de uma coletividade, em que há a preservação da própria condição humana e também onde se criam as situações para que trajetórias e histórias sejam fundadas e desenvolvidas. Arendt salienta que toda a ação constitui um dos aspectos mais importantes da vida ativa⁸⁶, que é o da história, o do agir: mudar, criar, confrontar. Essa é uma realidade que foge completamente do subjetivo e se objetiva na realidade social, com a existência de cada indivíduo. Ela é dotada de aspectos subjetivos, mas é profundamente objetiva, ou seja, real, material. Essa é uma característica da perspectiva teórica de Hannah Arendt: o compreender a dimensão da experiência. Dentro dessa discussão sobre agir está a importância das trocas e das “zonas de confronto” que Hall toma emprestado de Pratt, mas que na abordagem proposta por Arendt vão aparecer definidas na ideia de que o que constitui homens e mulheres é sua capacidade de existirem no aspecto social, ou seja, na interpelação, na diferença, lidando com essas fronteiras e naturalizando a existência desse paradigma.

A condição de sociedade de mulheres e homens se opera baseada na pluralidade. Em Arendt, a diferença é o que possibilita qualquer tipo de igualdade. Essa ideia está no centro do debate acerca da presença de mulheres diaspóricas judias na sociedade brasileira, levando em conta todas as diferenças entre as hostilidades e acolhimentos que essas mulheres encontram no Brasil para se estabelecerem como sujeitos nesse novo cenário.

Em Chantal Mouffe, encontramos outra ferramenta para discutir o campo político, lugar onde se operam essas identidades múltiplas: o antagonismo. Segundo Mouffe⁸⁷, o campo político deve ser percebido e compreendido como um espaço ontológico, onde a sociedade é fundada; em outras palavras, aquilo que nos constitui como sociedades e como agentes sociais. A política é entendida como as práticas de pequenos ou grandes grupos, mediadas ou não por instituições, mas que organizam e expressam o mundo em que vivemos. Nesse sentido, se operam duas esferas: uma mais ampla e subjetiva constitutiva daquilo que somos como sujeitos; e outra que compreende nossas práticas e os lugares que mediam essas práticas. Para Mouffe, a democracia é um regime político no qual o conflito e a diferença se tornam inerentes a sua própria dinâmica, não existindo sequer a possibilidade de igualdade ou

⁸⁶ Em Hannah Arendt pode-se encontrar uma distinção entre o que a filósofa chama de vida activa e vida contemplativa. Em “A Vida e o Espírito” (2000), a filósofa define que a vida contemplativa é uma característica que tende a ser individualizante e individualizadora, o que conduz inevitavelmente a uma vida contemplativa. Já na vida ativa, o contato com o outro, sobretudo no espaço público, é o elemento que vai ser fundador de uma atividade, de uma ação e, nesse sentido, gerador de política e de história. Para ela, o aspecto de fazer, de agir ativamente, que constitui o caráter de vida humana: o mundo feito porque é feito por homens e mulheres em relação uns com os outros.

⁸⁷ MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

o fim de confrontos e antagonismos. Nesse aspecto, há uma forte relação entre Stuart Hall, Hannah Arendt e Chantal Mouffe: Hall quando aponta que, para as identidades, o purismo ou a autenticidade como elemento da igualdade é um mito; Arendt quando sugere que o reconhecimento da diferença é o elemento gerador de igualdade; e Mouffe quando sugere que no campo político desenvolvemos nossas práticas cotidianas e mostramos nossa visão de mundo – encontrando aqui também Arendt quando aponta que o espaço público é o lugar do visível.

As vicissitudes e confrontos surgem no espaço público e nele as identidades e as diferenças surgem, tornando-se realidade. Em Arendt, o espaço público é o princípio de realidade da sociedade. Isso ocorre porque é nesse espaço que a vida acontece e, principalmente, que a vida é vista em suas mais distintas formas. Cada agente social leva para o público aquilo que carrega de si, mesmo que supostamente de maneira organizada mentalmente, destacando elementos discursivos e práticas que o/a definam ou enquadre em determinada categoria dentro do tecido social. O princípio da visibilidade é intangível no espaço público. Mesmo que se decida o que mostrar e quando mostrar, cedo ou tarde algo precisa ser experienciado e isso será inevitavelmente visto. Dentro da comunidade judaica, de maneira mais ampla, esse movimento pode ser percebido na tentativa de construir um judeu único, como se fosse um modelo que expressasse o judaísmo. Ytzhak Conforti⁸⁸ argumenta que essa tentativa se apresenta de forma nodal dentro da construção identitária do grupo, em decorrência das capturas dos sentidos de cidadania e demais direitos que sofrem historicamente como consequência do antissemitismo. E que a estratégia da comunidade judaica para organizar o fato de que é agora uma comunidade com características diversas, mas que ainda possuem determinados sentidos em comum, é a própria ideia de “um judeu”, que seria essa retomada de uma identidade uníssona.

Nesse sentido, a construção identitária judaica passa por um aspecto estético da judaicidade como um todo – físico, visual, filosófico –, porque nessa visibilidade do espaço público brasileiro se aplica o princípio da existência e, em outras palavras, constrói as distintas identidades e as agências que são atribuídas a cada uma delas de acordo com a maneira que estão distribuídas socialmente. Dito de outra forma, é no espaço público que as distinções serão percebidas, ou melhor, que os sistemas de oposição que inauguraram a diferença como um elemento negativo ou positivo serão perpetuados e cultivados, de acordo com os interesses vigentes. E é justamente nesses interesses vigentes que a comunidade

⁸⁸ CONFORTI, Ytzhak. “The new Jew” in the zionist movement: Ideology and historiography. **The Australian Journal of Jewish Studies**, Sydney, v. XXV, p. 87-118, 2011.

judaica se encontra, apropriando-se e instrumentalizando visibilidades e existências possíveis no Brasil como uma comunidade diaspórica, mas ainda assim, como uma única comunidade.

A tentativa de erguer um grupo único aos olhos da sociedade brasileira – e também da mundial –, mesmo com as conhecidas assimetrias que se desenvolveram na diáspora, pode ser identificada como uma tentativa de enquadrar-se nesses modelos democráticos e nos sistemas de participação que foram erguidos por eles. Como discute Goldfarb⁸⁹ sobre a elaboração das democracias do pós-II Guerra, há uma tentativa ou várias de blindar qualquer possibilidade de que os regimes autoritários se aproximem novamente. Talvez no que diz respeito às identidades que foram diretamente prejudicadas nesses regimes passados, como é o caso dos judeus e judias, fique ainda mais claro que as necessidades de proteção e aglutinação – como nomeia Judith Butler – para cumprir as exigências de pertencimento aos sentidos de Estado-Nação fiquem mais sensíveis e ainda mais urgentes. A necessidade do consenso torna-se um fator primordial para a aceitação e o bem viver. Mas até que ponto as mulheres judias decidiram apenas pelo consenso? Mouffe questiona até que o ponto a ideia do consenso ainda pode ser suportada como possibilidade democrática, mesmo após todos os problemas ocorridos no modelo da democracia liberal, que foi erguido no XX e tão fortemente abalado por outras formas de governar, o que de certa forma, acaba demonstrando a fragilidade dessa democracia liberal, que se baseia no paradigma igualitário e de suposta resolução de problemas, frágil, pois a ideia do homogêneo nunca foi materialidade histórica, ou seja, nunca foi uma realidade concreta experienciada por nenhuma sociedade até os dias atuais. E sobretudo, quando se olha para o tecido social brasileiro da década de 1945, 1950 e 1960, é possível perceber as tentativas insurgentes de se desfazer de um passado autoritário, mas, por outro lado, a manutenção desse passado circunscrita em muitas práticas políticas dos regimes da época.

Nesse sentido, o encontro entre os conceitos de Mouffe e Arendt não é mero acaso. Os dois se localizam no debate deste trabalho por constituírem juntos a ideia de que a diferença, quando experienciada e vista através do convívio social de maneira coletiva, pode ser um horizonte possível para lidar com eventuais questões que são históricas e que não podem ser tangenciadas na construção de novos horizontes históricos. Assim, é possível identificar uma espécie de forma específica das mulheres judias desenvolverem a construção desse consenso que parece ser característico das democracias do período nos seus aspectos mais ontológicos

⁸⁹ GOLDFARB, Jeffrey. **Reinventing political culture**: The power of culture *versus* the culture of power. Cambridge, UK: Polity Press, 2012.

dentro do paradigma liberal, mas, da mesma forma, erguendo maneiras dissidentes de se posicionar perante as práticas política do período, sobretudo na sociedade brasileira.

Na passagem da edição de 1950 da Revista Corrente, ano III⁹⁰, o texto de nome “Interesse para as mulheres” levanta um debate que expressa de maneira clara as estratégias que as judias estão executando. Ao trazer o tema da liberdade das mulheres na sociedade de Israel, a matéria questiona o *status* que a mulher adquiriu na sociedade judaica. Utilizando-se de termos e uma linguagem bastante incisiva, liberdade e patriarcado aparecem relacionando-se com o fato de que, para as mulheres judias, era muito difícil emancipar-se em Israel, uma vez que a sociedade ainda era regida pelas leis rabínicas, que eram, segundo elas, aquilo que não permitia a modernização do papel da mulher e as mantinha sob o jugo de concepções retrógradas, conservadoras e intransigentes. Utilizam-se da linha argumentativa de que, para ter um estado livre, é preciso alterar o “estado de coisas” que se edificou para as mulheres na sociedade *israeli*, tendo como ponto de referência a própria importância que foi dada para essas judias na construção de Israel como um país justo, livre e democrático. Nesse sentido, as mulheres judias no Brasil escrevem sobre a situação das mulheres israelenses com um sentido emancipatório muito importante, que não se localiza no Brasil, mas que, com certeza, ecoa nas ações dessas mulheres na sociedade brasileira, uma vez que a WIZO⁹¹ tem como missão a comunicação e união das mulheres judias em todo o mundo da diáspora até o retorno à Israel.

Na teoria de Chantal Mouffe, talvez essa conduta das mulheres judias que se diferencia profundamente mesmo dentro da própria comunidade e da maioria dos homens judeus – e não somente na diáspora brasileira – evoque aquilo que a cientista política chama de postura de cidadania democrática em que, a partir das diferentes visões de mundo, seriam fomentadas formas de vida que se conectariam estabelecendo um sentido real, ou seja, que pudesse ser realmente vivido pelas pessoas no sistema democrático em questão, porque as pessoas estariam exercendo de fato esses mecanismos de democracia nos seus cotidianos. Não seria um aparato simbólico, discursivo ou ideológico a construção de um pluralismo e das diferenças, mas, sobretudo, uma prática cultural do campo político exercida pelas diferentes visões de mundo que estariam estabelecidas naquela estrutura social. Nesse sentido, práticas de uma política democrática devem estar associadas a modos de vida, não a criação de um

⁹⁰ REVISTA CORRENTE, São Paulo, n. 3, 1950.

⁹¹ Segundo o *site* da Organização Internacional das Mulheres Sionistas, “A WIZO foi fundada em 1920 em resposta direta às necessidades de mulheres e crianças em Israel. Hoje, a WIZO continua a identificar as necessidades da sociedade israelense e cria soluções para atendê-las.” Atualmente, conta com 250.000 membros, configurando-se na maior organização de mulheres judias do mundo. ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DAS MULHERES SIONISTAS. **Wizo**. Disponível em: <https://www.wizo.org>. Acesso em: 10 mar. 2022.

discurso democrático ou sendo utilizado como uma ferramenta para algo com a roupagem de instituição democrática.

Para tanto, Mouffe aponta que o pluralismo deve ser levado a sério para se pensar uma política democrática na qual o “eu” e o “outro” não sejam fronteiras estabelecidas de uma zona de conflito eterna. O pluralismo abandonaria definitivamente a ideia cega do consenso, mesmo em casos como o da comunidade judaica que se esforça em tentativas de construir uma identidade uníssona para todo o grupo, pois saber-se-ia que jamais haveria um consenso total, partindo da premissa de que nenhum racionalismo ou ideia construída previamente – ou seja, antes do que é vivido e experienciado – é passível de ser conciliado. A autora traz uma analogia de Wittgenstein que se refere a essa contradição de consenso *versus* pluralismo, como uma pessoa tentando agarrar um cubo de gelo esperando que não seja escorregadio. Para Mouffe,

A democracia requer, portanto, que a natureza puramente construída das relações sociais encontre seu complemento nos fundamentos puramente pragmáticos de concessões de legitimidade do poder. Isso implica que não haja nenhuma lacuna insuperável entre poder e legitimidade – obviamente não no sentido de que todo o poder seja automaticamente legítimo, mas no sentido de que a) se qualquer poder é capaz de se impor, é porque foi reconhecido como legítimo em algumas partes e b) se a legitimidade não se baseia em alguma forma de poder bem-sucedido. Essa conexão entre poder e legitimidade e a ordem hegemônica que ela acarretará é precisamente o que a abordagem deliberativa renega ao estabelecer a possibilidade de um tipo racional de argumentação em que o poder foi eliminado e a legitimidade é fundada na racionalidade pura.⁹²

Nas palavras de Mouffe se expressa aqui que o que organiza a democracia e suas relações de poder estabelecidas não é o consenso, mas sim a legitimidade que se desenvolve a partir das práticas políticas que estão disponíveis no campo do político. Por isso, para ela, a diferença entre político e política é tão essencial, pois, a partir dela, entende-se que o político sempre será o amplo campo em que habitam diversas formas de existir socialmente. Essa concepção faria com que a ideia de que não é necessário concordar, nem ser igual, mas sim, ter direito a ser diferente e que este fato – o de reivindicar a legitimidade de uma diferença – não seja colocado em questão ou excluído do arcabouço do campo político. E para as mulheres judias, a dimensão das contradições entre ser mulher, ser judia e ser brasileira se encontra nas suas próprias vidas, dado que as experiências por elas vividas no percurso da diáspora, das perseguições e da chegada a outro país não são compatíveis com a expectativa

⁹² MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 173.

da construção de uma democracia não conflitiva ou mesmo de consenso, dentro da própria comunidade judaica no Brasil ou em Israel. Talvez, o que fosse esperado dessas judias fosse muito menos daquilo que, como aparece na passagem citada acima, elas estavam dispostas a oferecer por conta de tudo que a sua própria condição de judia lhes fez passar. Ou seja, como estrangeiras e como judias, as mulheres-judias-brasileiras parecem ter tensionado justamente esse lugar do consenso de dentro da própria comunidade judaica, e que muito possivelmente esses confrontos tenham ecoado por todo o tecido social com ações no espaço público e no campo político de formas distintas.

Ao que parece, esses posicionamentos muito diferentes daquilo que se percebia na postura da maioria das mulheres no Brasil do período, pode ter edificado algum tipo do que Mouffe chamaria de “paixões coletivas”⁹³ a uma forma de convívio no espaço público. Nessa prática democrática, o regime não atuaria para coibir ou banir as paixões coletivas, com o intuito de tornar esse espaço público “limpo” para que o consenso hegemônico do momento prevaleça, mas sim para utilizar essas paixões, essas mobilizações identitárias em favor de práticas democráticas que privilegiem o eu-outro. Ou seja, uma identidade e sua prática-significação não iria mais ferir o sentido da democracia através de qualquer pressuposto racionalista-moral, como por exemplo, a presença de imigrantes ou mesmo de mulheres judias no espaço público. Ela iria contribuir para gerar uma nova lógica dentro daquele sistema democrático, o que ampliaria seu funcionamento tanto no aspecto teórico quanto nas práticas políticas que estavam sendo desenvolvidas e que, a partir de novas demandas, se alteram e se renovam. Esse é, precisamente, o sentido da hegemonia e da contra-hegemonia: romper falsos consensos, que, por sua vez, rompem falsas ideias de homogeneidade ou “ordem social”.

2.2 Fronteiras entre o público e o privado

Sugere-se que a democracia deve ser constitutiva de uma forma de existir, não apenas uma forma de exercer a relação do tripé poder-representação-participação, mas sim, de se perceber e perceber o outro, a partir de espaços e ações que são possibilitadas por instituições que constroem, sobretudo, o campo político de maneira mais ampla. E refletir acerca das estruturas que possibilitam ou não essa maneira de compreender o sistema democrático é fundamental para se observar como esse sistema lida com a ideia de diferença, notadamente quando se trata de estrangeiros, ou do outro e, principalmente, da outra – a mulher judia, neste

⁹³ MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p 175.

caso. Tanto em Mouffe como em Hannah Arendt é possível identificar que em suas visões sobre a construção do campo político ou da política, como trabalha mais amplamente Hannah Arendt, o espaço público possui uma potência especial, pois nele se desenvolvem essas implicações de diferença, os conflitos, a realidade das coisas. Alguns pilares conceituais trazidos pelas duas autoras se tornam fundamentais para perceber de maneira mais clara essa relação. Primeiro, é importante dizer que, muito embora Mouffe não tenha escrito nada muito específico assim como Arendt o fez a respeito de público-privado, ela o compreende como uma arena, uma ágora dos sentidos do político da mesma maneira que Arendt sugere – com algumas diferenças de uso teórico, é claro. Os conceitos circulantes que ambas trabalham para compreender o político-público referem-se, principalmente, a um espaço como possibilidade de ação-fala, dotado de pluralidade, agonismos/diferenças, e, para que se possa assim adquirir liberdade. São essas as principais estruturas estruturantes do político, que possibilitam a sua construção do público e que interferem nas dinâmicas que são desenvolvidas no privado.

Outro aspecto relevante em Arendt é a discussão feita por ela em seu livro “A condição humana” (2001) acerca da distinção entre espaço público e privado. Benhabib⁹⁴, ao fazer uma leitura de Arendt, aponta que a filosofia ofereceu uma grande contribuição para a formulação desses conceitos dentro das teorias feministas, uma vez que sua distinção concede, sobretudo, os sentidos de visibilidade e participação política. Em suas definições, Arendt aponta que o privado importa no sentido de que ele é também um produto dessas práticas que se desenrolam no campo político. No entanto, ele se apresenta como um lugar de privação, de restrição. Essa condição de privação implica em estar afastado das coisas humanas, que nos transformam em humanos e que só são possíveis em uma condição relacional. A consequência dessa restrição se dá, tanto no aspecto de uma fratura na relação com o outro nas trocas e confrontos entre a diversidade de existências possíveis quanto no aspecto da construção do campo político de forma mais abrangente, uma vez que aquilo que fica retido no privado ganha um caráter de inexistência ou invisibilidade, porque não é enfrentado pelo outro e suas visões de mundo.

Benhabib coloca que essa diferenciação proposta foi especialmente profícua no âmbito das teorias feministas, porque, muito embora pareça estar na contramão da onda dos anos 1970 que reivindicavam que o pessoal importava e era político, ela sugere um importante ponto de atenção a respeito do cerceamento de questões que dizem respeito à formação da sujeito mulher, principalmente em dois aspectos: o primeiro se refere a sua participação na

⁹⁴ BENHABIB, Seyla. Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space. **History of the Human Sciences**, London, v. 6, n. 2, p. 97-114, 1993.

esfera pública, ou seja, na política-político, na ação-fala; o segundo se dirige a refletir como vivem as mulheres que se restringem ao privado e de que maneira suas questões e experiências pessoais (que sim, importam e são políticas) podem adquirir o espaço público, tornando-se passíveis de reivindicações por melhorias significantes do campo político, ou seja, como essas experiências pessoais podem e vão interferir na construção de um campo político democrático e feminista caso se mantenham encarceradas no privado, nesse escopo de restrição apontado por Arendt que faz com que essas mulheres sejam vistas e se vejam como menos do que outras e outros que habitam a esfera pública, dialogam, trocam e se caracterizam de sociabilidade?

Feita essa breve observação a respeito do espaço público e privado a partir da teoria arendtiana e mouffiana, é possível apontar algumas problemáticas acerca da sua construção no Brasil. E, sobretudo quando se pensa em mulheres judias, é preciso observar essa conformação de espaço público e inferir sobre a maneira que ela estrutura a participação e a presença de mulheres judias na sua tripla situação de precariedade: judias, diaspóricas e mulheres. E a inevitabilidade de tratar esse assunto se dá, principalmente porque a composição e as fronteiras entre público e privado parecem se confundir em muitas situações. Como primeiro elemento de reflexão, é preciso questionar-se de que maneira o espaço público é realmente diferente do privado. Isso porque, olhando para a construção do campo político brasileiro, ele se construiu muito balizado pelas falsas ideias de consenso e conciliação, conforme já mencionado anteriormente.

Uma vez que essas sejam as bases para a construção do campo político de forma mais geral, esse falso consenso opera, primeiramente, na diluição das fronteiras políticas entre público e privado, pois as instituições passam a funcionar baseadas nessas estruturas de conformidades e acordos políticos. Confundem-se, nesse lugar, o âmbito daquilo que é privado, de interesse individual e pessoal, com aquilo que é público, de interesse coletivo e, portanto, do campo político. Como bem coloca Mouffe, contrariando Benhabib neste aspecto, é muito difícil propor um claro discernimento entre o individual e o coletivo a partir da tentativa de conciliação e homogeneização constantes, ainda mais se olhar na perspectiva do poder político e de como ele organiza as estruturas de distinção social dispostas no Brasil. Assim, torna-se muito difícil uma separação, mesmo que organizacional, daquilo que são pautas individuais e daquilo que se refere ao interesse coletivo. Isso se percebe a partir dos políticos e intelectuais do período, porque suas visões de mundo estão muito fortemente construídas nesse estreitamento de relação com o político (público) e com suas práticas pessoais (individual, privado). Seu sentido é, então, esse abraço entre público e privado.

Partindo daí, fica mais fácil perceber porque a chegada e a permanência do populismo são tão marcadamente uma característica transitante na política brasileira, nas suas diferentes épocas e contextos. E além disso, também se evidenciam novamente as contradições entre a aceitação plena de homens notáveis judeus e seus projetos de alinhamento com a sociedade brasileira, e as dissonantes produções de narrativas de si das mulheres judias dentro, não só dentro da comunidade como na sociedade como um todo.

Um segundo aspecto também mostra que há uma conflitante relação entre essa construção idealista consensual, que busca atenuar conflitos e ser homogênea e uma das principais características de sistemas democráticos: a diferença. A agenda de conciliação edificada na construção democrática que se iniciou em 1945 foi pautada por uma vontade de igualdade que subverte totalmente a ideia da diversidade. Na prática, o desfecho foi a construção de uma democracia representativa que dá direitos, participação e visibilidade apenas a determinados grupos e pessoas de maneira isolada e de forma desigual. Essas assimetrias se concretizam a partir do momento em que não são todas as pessoas que possuem as ferramentas de participação e, principalmente, os sentidos de existir em um regime democrático não pela regra democrática, que diz que determinado regime é uma democracia e sim pelo efetivo sentido subjetivo, intersubjetivo, objetivo e material de sentir-se em um regime de democracia. Aqui, mais uma vez, as diferenças de gênero se sobressaem na relação entre a conformação dos homens judeus e das mulheres judias no Brasil, uma vez que elas muito embora estivessem dentro da construção hegemônica da identidade judaica, não se enquadravam no ideal de mulher desejada pela sociedade brasileira da época. Mesmo que essas mulheres fossem letradas e pudessem adequar-se a um projeto mais liberal politicamente, menos combativo ou de esquerda – como eram as que produziam na revista *Pioneiras Na'amat*, fundada em 1921 em Israel e em 1948 no Brasil –, a construção social e os sentidos do ser mulher e estrangeira na sociedade brasileira implicavam estigmas que a comunidade de homens desconhecia.

Um bom exemplo que endossa essa discussão são os diversos trabalhos de pesquisa acerca da entrada de mulheres judias no Brasil e sobre como ela estava relacionada à prostituição. Muitas judias, ao chegarem nas Américas, tinham seus vistos de entrada no país como prostitutas, o que, na maioria das vezes, não condizia nem com a realidade nem mesmo com o que essas mulheres estavam buscando. O trabalho de Sandra McGee Deutsch⁹⁵ discute muito bem as formas que essas mulheres eram controladas, não apenas pelas próprias

⁹⁵ DEUTSCH, Sandra McGee. “¿Mala fama?” La vida íntima de mujeres judías argentinas, 1890s-1940s. [S. l.], Buenos Aires, Argentina, 2013. [no prelo]

instituições judaicas de auxílio a migração, que geriam seu corpo e as formas como iriam agir, mas também sobre essa chegada ao “novo mundo” sob o estigma de uma mulher suspeita que vem sozinha, em busca de qualquer oportunidade, ou seja, uma certa promiscuidade adjacente a sua própria identidade judaica. A questão do liberalismo estava presente também na discussão sobre as prostitutas. Isso porque, segundo a autora – concordante com perspectivas brasileiras, como a de Bila Sorj⁹⁶, por exemplo –, os judeus ampararam-se fortemente no liberalismo para encaixarem-se também no projeto de nação argentina e, mesmo antes disso, em seus países de origem já haviam encontrado esses princípios e percebido que, através deles, podiam ser também lá melhores aceitos. Isso permaneceu muito forte na Argentina até 1930, segundo McGee Deutsch. No Brasil, isso pode ser observado também nos demais periódicos da própria identidade judaica, como o de maior circulação: a revista “Aonde Vamos?”, mencionada anteriormente.

Na literatura, o livro “O ciclo das águas”, escrito em 1975 por Moacyr Scliar⁹⁷, discute a questão da representação de mulheres judias através do paradigma da prostituição organizada, inclusive pelos próprios líderes da comunidade judaica. De forma polêmica, Scliar constrói sua narrativa com Esther, uma personagem que simboliza as problemáticas em que mulheres judias foram percebidas, não só como judias, mas também como estrangeiras, enfrentando rígidos códigos morais na sociedade brasileira e dentro da tradição religiosa judaico-cristã. Esse debate demonstra que a participação no espaço público de mulheres diaspóricas judias foi interpelado por muitos aspectos que tangenciam suas próprias histórias de vida, mas que constituem esse grande conflito que é a construção de si e os sentidos de participação no espaço público pela via do estrangeirismo, que se acirra ainda mais quando se é mulher. E evidencia também que as tentativas de diminuição de conflitos servem para a construção de um espaço público mais harmônico, livre de discordâncias, como por exemplo, um ideal de mulher diferente do desejado e propagado pelo Brasil nos anos 1950. Nesse sentido, o que se pode fazer para evitar oposições, era feito. Mas, ontologicamente, o espaço público comporta todas as dinâmicas adjacentes da sociedade brasileira, ou seja, os enfrentamentos podem surgir de diversas formas, através de muitas narrativas, como a produção dos periódicos e revistas, por exemplo. E a partir desses conflitos diversas dinâmicas são mobilizadas. Como aponta Arendt, é no público que a política acontece a partir dos confrontos e das desacomodações e das resistências possíveis que irrompem o privado.

⁹⁶ SORJ, Bila (Org.). **Identities judaicas no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

⁹⁷ SCLIAR, Moacyr. **O ciclo das águas**. Porto Alegre: L&PM, 2002.

Nesse sentido, Lugones⁹⁸ sugere que a resistência pode ser também uma forma de tensão entre a sujeitificação e a subjetividade ativa que ocorre na forma do que nomeou infrapolítica. Essa infrapolítica se desenvolve de dentro para fora, do indivíduo para o público. Ela promove um retorno para dentro de si no momento em que o público e o social estão hegemonicamente impondo determinada situação, como no caso dessas mulheres que eram colocadas na condição da prostituição ou mesmo nas mais diversas precariedades, cujo desfecho era um deslocamento da própria narrativa de si que traziam consigo. Evoca-se uma conexão com a experiência-essência na relação indivíduo-coletivo, negando-se a aceitar determinadas imposições que vêm da esfera social e que, nesse contato infrapolítico, acabam gerando significados e significantes que têm como objetivo nem sempre planejado abalar essas imposições. Para Lugones, essa é uma das formas de se perceber a diferença pela lente da colonialidade, em que há sempre uma luta pela busca do contra-hegemônico, não apenas da colonialidade como uma continuidade do processo de colonização, mas, sobretudo, das vicissitudes étnicas e das fragilidades identitárias que foram e são gestadas por esse processo. Nesse sentido, o estrangeirismo que afeta as mulheres judias como diaspóricas que são e as suas estratégias de criar formas de existir na diáspora podem configurar de alguma forma, na concepção de Lugones, também processos e tentativas de romper a hegemonia de um estereótipo de mulher da época dos anos 1950 no Brasil. Essa dinâmica se opera, sobretudo em um momento em que a construção democrática entra em estado de atenção como estava a do Brasil no período aqui explorado, porque há, nesse sentido, a disputa constante por um projeto hegemônico que ainda não foi solidamente definido. E essa indefinição abre precedentes para os conflitos de uma maneira assimétrica e, muitas vezes, violenta que é elaborada constantemente não apenas pelo Estado, mas pelo cotidiano e suas formas mais subjetivas e sutis de construção.

Ao analisar-se a conformação do espaço público brasileiro na reconstrução democrática que se iniciou em 1945 é possível questionar se havia, de fato, a edificação de um espaço público emancipado, como premissa da esfera pública de um regime democrático. A assimetria de forças, tanto no que diz respeito a uma perspectiva mais político-institucional, como na capilaridade que as mesmas ganham na sociedade civil reverberando de diferentes formas nos diferentes grupos, representa uma ferida na pluralidade que é necessária para a construção democrática, sobretudo no que se refere a mulheres estrangeiras – neste caso judias e não judias.

⁹⁸ LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

Mas, no caso das mulheres judias, é notável e instigante a maneira como elas tratam de experienciar esse campo aberto democrático e que propicia, de maneira mais ou menos precária, uma experiência singular no espaço público, levando em conta que a sua condição de diaspórica seria vista de forma ambígua para essa esfera pública: por um lado, mulher, diaspórica, judia; por outro, a experiência política e a vivência nos regimes autoritários, a perseguição e o antissemitismo alteram as visões de mundo e constroem uma forma de ver a si mesmas e a outras mulheres distinta das mulheres brasileiras dos anos 1950.

Além disso, é interessante ampliar essa reflexão para a forma como essas mulheres vão, ao longo da década de 1950 e início da década de 1960, acompanhando uma trajetória sempre ambivalente: aquilo que vai se consolidar em Israel por um lado e por outro, o desenvolvimento das políticas brasileiras e o encaminhamento sempre embaraçado de um modelo de democracia representativa nos moldes tradicionais europeus, dentro do liberalismo ou de uma tentação autoritária, no modelo inaugurado pelo século XX, mas que de alguma forma sempre esteve presente no desenvolvimento do campo político brasileiro. As estratégias de construção de si mesmas nesse campo ambíguo, ao que parece, podem ter gerado não apenas um dissenso dentro da própria comunidade judaica, como a elaboração de temas dentro da identidade de mulher dessas judias de maneira mais ampla, modulando sentidos distintos de ser judeu-brasileiro e judia-brasileira. Em outras palavras, aparentemente o que em muitos momentos na comunidade judaica de homens pode ser percebido dentro do paradigma político do consenso e do equilíbrio de forças entre as mulheres judias tornou-se o contrário. Essas incertezas fundacionais, tanto brasileiras como israelenses, podem ter impulsionado determinados debates dentro da categoria mulher – nas suas mais diversas formas de ser entendida – que tensionam a própria estrutura das tradições judaicas. Temas como casamento, divórcio, maternidade, carreira pessoal, participação política e igualdade tornam-se centrais dentro desse campo político de construção democrática, tanto em Israel como no Brasil, um campo aberto e produtivo, reivindicado pelas mulheres judias através das suas escritas de si na revista *Corrente*.

3 DEZ ANOS DEPOIS, A COLHEITA: DIÁSPORA NO BRASIL, NASCIMENTO DE ISRAEL - 1945-1955

É verdade que muitas mulheres encontraram nos periódicos e revistas, sobretudo entre as décadas de 1930 e 1950, as diretrizes do “ser mulher” no Brasil, embora a expressiva maioria destes fossem elaborados e editados por homens que produziam aqueles modos de vida e visões de mundo que desejavam ver nas brasileiras. As moças de classe média, principais leitoras dessas revistas, descobriam nelas uma espécie de manual de conduta e de bons costumes, em que as principais atividades, roupas, gestos, penteados e, principalmente, a moralidade, estava edificada sob a égide da sociedade conservadora com fortes traços patriarcais. Esse projeto organizava a mulher como uma gestora do lar, uma boa mãe, uma bordadeira, cuidadora das vestes – em especial as de suas filhas meninas – e claro, do futuro dos meninos do Brasil; regras de etiqueta, bordados e rendas; e modos de agir no casamento, manutenção, serviços e prazeres para o marido. Esse era o panorama dos periódicos e revistas de época, que retratavam um cotidiano da classe média feminina brasileira ocioso, morno e recatado.

Mesmo que o Brasil tenha investido no projeto de modernização acompanhando tendências europeias, os propósitos de emancipação feminina – que vieram também das referências eurocêntrica – perderam a força de suas ideias diante daquilo que eram os planos construídos sobre o papel da mulher na sociedade brasileira⁹⁹. É claro que o sufrágio e as reivindicações, especialmente pela participação das mulheres no mercado de trabalho, fortaleceram o que se convencionou chamar de feminismo liberal, o que, de certa forma, servia muito bem aos objetivos traçados pelo Brasil na virada da década de 1950, principalmente com o fim do Estado Novo de Getúlio Vargas e da Segunda Guerra Mundial. No entanto, a vontade de manter o conceito da “mãe cívica” deixava bem delimitada a construção social que se queria para a figura da mulher: que se mantivesse no privado, cuidando do lar e da família. Após a Segunda Guerra, com o retorno dos homens para suas casas, as campanhas internacionais também se retraem nesse sentido e acabam retomando esforços de regresso das mulheres ao lar, o que interfere de maneira central no reforço da “mãe cívica” no Brasil. De certa forma, aquilo que se considerava uma conquista obtida através do mercado de trabalho e a ocupação de cargos que trouxeram a mulher brasileira para o espaço público, sofria novamente um ataque para que fosse abandonado e que essa mulher

⁹⁹ BASSANEZI, Carla. Mulheres nos Anos Dourados. *In*: DEL PIORI, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2000. p. 607-639.

fosse mantida, novamente, restrita ao privado e que os valores tradicionais fossem retomados fortemente.

Um dos principais problemas morais e que, claro, afetava diretamente as relações de gênero era que, devido ao processo de modernização e o crescimento urbano, a ocupação da cidade e seus espaços passam a gerar novas dinâmicas. Principalmente a apropriação dos espaços públicos da cidade acaba ganhando novos contornos, preocupando ainda mais os intelectuais do período acerca dos perigos que poderiam ser geradores de desequilíbrios com a circulação de corpos femininos nos mais diversos locais. A perversão e a sociabilidade causada pela presença das mulheres na paisagem pública gerou um alargamento nos processos de sociabilidade e acabou preocupando cada vez mais esses intelectuais. Em virtude desses aspectos, as revistas tomam para si a tarefa de organizar a ação dessas mulheres em âmbito público e privado, porque não era mais possível restringir suas presenças apenas ao lar. Maria Izilda Santos de Matos¹⁰⁰ argumenta que, embora esses espaços parecessem bem definidos no tecido social, é importante perceber que a mulher irrompe de diversas formas esses padrões de forma reconhecida ou não, como é o caso das mulheres trabalhadoras negras que estavam circulando no espaço público muito anteriormente do que as mulheres brancas de classe média, e nesse sentido, já desafiavam uma discussão de gênero interseccional importante a ser travada. Mesmo assim, as mulheres negras eram tidas como marginais, sendo a maior preocupação dos intelectuais a manutenção do *status quo* da família tradicional brasileira, o que significa as moças de classe média e branca.

Diversos foram os temas abordados nas revistas de época, como nos exemplos da *Jornal das Moças*, *Querida* e *Vida Doméstica*, e demonstram que a preocupação com as atividades e a presença da mulher no espaço público iam desde a sua conduta moral, como no caso dessas tornarem-se namoradeiras, promíscuas e que tomassem gosto pela rua abandonando cada vez mais o lar, maridos e filhos, até os aspectos mais emocionais, como as fragilidades psíquicas que eram inerentes ao sexo feminino. Corroborando as teorias científicas e psicológicas de finais do século XIX e início do século XX em alta no Brasil, a psicologia não deixou de mostrar que a vida das mulheres deveria ser controlada devido às suas impermanências emocionais, fato que levava a um desequilíbrio iminente ao estado e suas instituições, como a família e o casamento. A racionalidade atribuída aos homens sistematizava e organizava a distinção de gênero, a partir da debilidade mental atribuída às mulheres, sem mencionar as elaborações religiosas que também permeavam o discurso de

¹⁰⁰ MATOS, Maria Izilda Santos de. Do público para o privado: redefinindo espaços e atividades femininas (1890-1930). *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 4, p. 97-115, 1995.

gênero, uma vez que a mulher carregava consigo o estigma da perversidade, da malevolência, suscetível aos pecados mais sorrateiros tal e qual a imagem de Eva no paraíso. Ao seguir as sugestões dos manuais propostos como forma de regras de conduta, estava claro que as mulheres conseguiriam, então, subverter essas várias faces da sua natureza enfraquecida.

De toda a forma, é notável a maneira significativa com que os periódicos não só ditam certas regras, mas, fundamentalmente, expressam e organizam a vida cotidiana de determinada sociedade. Isso porque a sua circulação e a sua estruturação no que se refere a linguagem, temáticas, imagens e estratégias de afetamento são construídas justamente para dar conta de demandas que são vivenciadas o tempo todo na dinâmica social, no dia a dia de cada mulher no Brasil. Os acontecimentos, as normas de conduta, as notícias e assuntos em geral são elaborados com o intuito de organizarem esses fatos diários. Mas, ao mesmo tempo, acabam também expressando em seus discursos e construções as mais profundas intenções e, sobretudo, visões de mundo difundidas entre quem cria e quem recebe essas revistas.

Nesse aspecto, a revista *Corrente* pode ser entendida como um contraponto de época. E esse fato pode ser apontado por alguns motivos: o primeiro deles é a origem da revista e para quem ela foi pensada; o segundo é a forma como foi pensada, sua estrutura subjetiva e objetiva, entre a narrativa escrita e suas capas-manifesto; e o terceiro, o conteúdo do qual ela se ocupa em tratar.

O primeiro ponto sobre a intenção da revista é muito importante, uma vez que a revista *Corrente* é produzida pela WIZO e, nesse sentido, sua proposta de público-alvo de mulheres já rompe com formas de análise exclusivistas e provincianas, porque pretende abranger um número maior de mulheres judias que faz parte da organização sionista mundial. O que não significava, é claro, que ela não tratava de assuntos mais específicos do Brasil, como será melhor abordado no terceiro ponto acima proposto. Mesmo assim, a intencionalidade de escrever sobre um contexto local/mundial demonstra uma capacidade de articular assuntos e preocupações que superam as dinâmicas locais da construção social feminina de mulheres judias e da ocupação de espaços que elas terão. Outro elemento importante ainda neste ponto é que a *Corrente* era direcionada para mulheres judias, ou seja, tinha a sua circulação dentro da própria comunidade judaica feminina. Este aspecto, por um lado, limita a possibilidade de analisar de que maneira as ideias dessas judias interferiam nas dinâmicas sociais de uma maneira mais ampla na comunidade de mulheres brasileiras: suas ideias afetaram processos de emancipação de mulheres não judias? Os modelos de ação política dessas mulheres podiam ser tomados pelas mulheres brasileiras? Essas perguntas não podem ser respondidas com esta publicação. Talvez, um outro conjunto documental poderia responder que sim, como o

exemplo das artistas judias, das professoras e demais mulheres que trabalhavam para a comunidade não judia, organizando ações e moções em outros âmbitos sociais, mais voltados para aspectos educacionais e comunicacionais de fora da comunidade judaica, no entanto não é o foco deste trabalho. Nesse sentido, é possível que tenha ocorrido sim um afetamento mais amplo que não se deu apenas pela leitura e circulação desta revista, mas sim, pelo convívio e pela postura de ação-fala dessas judias, que era muito mais expressiva e ousada – pensando nas permissões que eram concedidas às mulheres da época – do que as brasileiras.

Por outro lado, as limitações que aparecem de um lado podem ser encaradas como possibilidades de outro. O exame mais detalhado de um periódico de circulação interna da comunidade pode apresentar características singulares e discussões que fogem, em muitos sentidos, às estratégias de manipulação que foram e ainda são necessárias para que uma comunidade estrangeira adquira reconhecimento social. Mesmo que no caso dos judeus esse processo de aceitação social tenha sido mais fácil do que muitos outros grupos, como apontado anteriormente, o caso das mulheres parece não ter tido a mesma forma de aceitação e apresentou, dentro da própria comunidade, algumas resistências que se localizam nas distinções de gênero. Ainda assim, o que interessa é a possibilidade de observar a maneira como essas mulheres se expressavam, colocavam suas ideias e, principalmente, abordavam temas de sua experiência-vivência em um âmbito livre de mobilizações de aceitação na diáspora. Na revista *Corrente* não eram raros os diálogos de problemáticas internas da própria comunidade, bem como formas de lidar com o ser mulher judia, tanto no contato com homens e mulheres brasileiras como no diálogo mais alargado do ser judia, de maneira que esse “ser judia” possuía um arranjo mais cosmopolita – o que de pronto já diferenciava, e isso pode ser percebido nos próprios debates que serão aqui expostos, a percepção do ser mulher no Brasil.

O segundo ponto que chama a atenção para a revista *Corrente* é a forma da sua organização e disposição material. Esse aspecto evidencia a intencionalidade na discussão de diferentes aspectos, as suas hierarquias de importância e também as suas preocupações. No primeiro contato com o *corpus* documental da revista *Corrente*, fica evidente que ela possui uma montagem absolutamente distinta dos periódicos da época. Em suas capas, não encontramos imagens de mulheres frágeis. Ainda encontraremos mulheres que cuidam, mulheres que cozinham, crianças e idosas, mas a caracterização e a força do que essa imagem tenta nos passar é um ponto de fuga aos estereótipos das moças com avental, na cozinha modulada em frente ao fogão ou com um produto de limpeza. Um bom exemplo é esta capa da edição de 1951:

Figura 1 – Revista Corrente, edição de maio de 1951



Fonte: Revista Corrente (1951)

“Um número sempre crescente de lugares, nas escolas e nas granjas de treinamento da WIZO, está sendo posto a disposição de moças como esta, que formarão uma bem aparelhada equipe para o programa Israel de expansão agrícola.” Capa da edição de maio de 1951.

O rosto é o retrato daquilo que as mulheres da diáspora precisavam enxergar na mulher judia israelense: a força e a crença no futuro do país que recém havia nascido, mas, mais do que isso, a força e a crença na continuidade da identidade judaica, na narrativa da identidade judaica, apesar de tudo que já lhe havia acontecido e de todo o desgaste que ela havia passado ao longo dos séculos. No filme “De amor e trevas”¹⁰¹, uma produção de Natalie Portman, da obra de Amoz Oz, as imagens fílmicas nas cenas mais marcantes possuem o mesmo olhar: projetado para o futuro. E, não ao acaso, em uma das cenas finais do filme, a

¹⁰¹ PORTMAN, Natalie (dir.). **A tale of love and darkness**. 1 h. 35 min. Israel/Estados Unidos, 2015.

principal Fânia Klausner, mãe de Oz, encontra um rabino à beira do precipício. Passa por ele com o olhar para a frente e deixa-o para trás, mobilizando uma discussão que é trazida ao longo de todo o filme: sobre a Israel que se idealizava e a Israel que se concretizou, suas dicotomias e seus confrontos entre a experiência e a expectativa; a idealização de uma Israel construída das mãos das mulheres pioneiras, que mexem na terra como um elemento simbólico desse retorno, mas que eventualmente não se sabe o que há no horizonte de expectativas, e por isso, é o fazer constante de um futuro almejado.

Assim, fotografias das capas-manifesto operavam como espécie de prelúdio do que estava dentro da revista e em sua parte escrita: a primeira parte ou mesmo um editorial que trazia escritos, lendas, parábolas, passagens bíblicas, mitos ou comentários da cultura judaica; a segunda parte sobre as problemáticas da construção de Israel, as dinâmicas que lá estavam se desenvolvendo ou os conflitos; e na última parte, a diáspora e a ação das mulheres diaspóricas no Brasil: sua importância para a construção de si e para a construção de Israel e das mulheres israelenses. A escrita da revista *Corrente* pode ser analisada também como a própria escrita de si dessas mulheres. Um autoexercício e também permanente de formulação do eu: que foi, que é e que será. Karl Mannheim sublinha, em sua “Sociologia da cultura”¹⁰², a importância de olhar os acontecimentos e as evidências que eles nos deixam sem a pressa de encontrar uma narrativa linear, tentativas essas que já vêm sendo erguidas pelas historiografias mais tradicionais de longa data. Para o alemão, cada época necessita ser enfrentada com reflexões do seu próprio tempo, produzidas e gestadas com a devida coerência histórica e que não vai em busca de uma solução ou de uma essência da problemática em questão, mas talvez de uma noção mais rizomática, ou seja, que busque expandir as próprias problemáticas dentro do campo político para compreender de que maneira ele está sendo estruturado naquele contexto.

Para tanto, Mannheim sublinha que é preciso analisar as relações humanas desde a sua capacidade integrativa: como agem, como pensam e como se comunicam esses indivíduos? Assim, através daquilo que nomeou como níveis de sentido¹⁰³, é possível identificar três níveis de análise para compreender como os processos mentais e sociais e a maneira que estes dão sentido um ao outro, revelando circularidades do presente e as permanências do passado, através da prática cotidiana de cada sujeito no tecido social. Mas, sobretudo, é preciso observar a dimensão social das comunicações e de trocas dos significados, coletivamente. Ou

¹⁰² MANNHEIM, Karl. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

¹⁰³ WELLER, Wivian *et al.* Karl Mannheim e o método documentário de interpretação: uma forma de análise das visões de mundo. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 17, n. 2, p. 375-396, 2002.

seja, aquilo que historiadores chamariam de fonte histórica, produzida e deixada como registro dessas subjetividades e objetividades que se desenvolveram em diferentes níveis de percepção, mas que decerto revelam as complexidades de forma mais intensa do social. Nesse sentido, as capas da revista *Corrente*, bem como as suas partes escritas, dão sentido ao todo produzido e refletido pelas judias nesse contexto que se desenvolve tanto num processo de reflexão do eu – mais situado com aquilo que Manheim apontaria ser o âmbito mental alimentado por um consciente-inconsciente formativo individual, mas que também reflete e é refletido pelo social – como também suas elaborações mais localizadas no coletivo, dando sentidos de comunidade e mesmo da comunidade de mulheres judias, especificamente. 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 em que as estruturas de identidade se relacionam e se remodulam.

Figura 2 – Revista Corrente, edição de março de 190



Fonte: Revista Corrente (1950)

“De cabeça erguida e passo firme andando nos caminhos do país da liberdade”

Mannheim aponta que é necessária sensibilidade aguçada para perceber as continuidades, as nuances e o não dito em elementos de análise como estes, que entrecruzam narrativas visuais, mais subjetivas, com a escrita de textos muito bem pensados, elaborados com o intuito formativo e informativo, como é o caso da parte escrita da *Corrente*. E que os fatos enumerados, porque são visíveis, não denunciam necessariamente a essência do que ocorreu, mas sim uma pista do seu tempo, uma profundidade que é expressiva e, fundamentalmente, se expressa no/para o social. Para ele,

[...]As expressões documentadas de pensamentos, sentimentos, ou gosto são examinadas para que se revele seu sentido inerente ou pretendido, enquanto as indagações sobre a sua validade ou veracidade intrínseca ficam adiadas até o terceiro passo. Segundo passo – Toda a gama de relações sociais nas quais essas expressões são concebidas e realizadas é delineada e estabelecida. Especial atenção deve ser dada às escolhas e à ordem de preferências implicitamente manifestadas pelas ações dos participantes de uma dada situação. Terceiro passo – A análise de conteúdo das manifestações é retomada no contexto restaurado da interação original, reconstruindo por completo seu significado situacional.¹⁰⁴

É possível refletir que o método documentário não sugere uma análise das fontes imagéticas ou escritas como uma conclusão das relações que se expressaram em determinada fonte, como uma espécie de produto final. Mas sim, que ele aponta a existência de um fazer constante, um percurso que não se finaliza propriamente, a partir de uma expressão, como no caso da revista *Corrente*. Até porque, mesmo dentro da *Corrente*, nos anos seguintes – a década de 1960 que não compreende o recorte espaço-temporal dessa pesquisa –, é possível observar diversas mudanças que se operam nas imagens e na narrativa escrita da revista. Ou seja, o período da Ditadura Militar evoca distintas formas de se relacionar, tanto com as suas individualidades como com aspectos compartilhados no coletivo. Abre-se novamente uma distensão entre o contexto e a produção que se faz dele, exigindo, portanto, outras lentes de análise histórico-contextual mais adequadas e devidamente ajustadas ao período.

As mulheres judias não se furtaram na expressão de si mesmas ao construir essa revista, pondo em prática cotidianamente suas paixões, suas expectativas, suas ansiedades e preocupações, suas críticas e até mesmo seus medos. Há uma questão fortemente conectada ao envolvimento político dessas mulheres com as questões que se desenvolvem no entorno de suas vidas, não apenas na vida presente, mas sobretudo na conexão entre o que foram e o que serão. Reinhart Koselleck¹⁰⁵ aponta que as diferentes temporalidades são conviventes no tempo presente. Tudo é presentificado, como sugere o historiador alemão, entre passado, presente e futuro, desenvolvendo-se a partir dos anseios atuais de cada um e cada uma. Nesse sentido, quando Koselleck sugere os conceitos de campo de experiência e horizonte de expectativa, aponta justamente a relação entre o passado e o presente como experiência geradora de uma expectativa de futuro, mas que também é uma expectativa do presente ou de um passado constantemente mobilizado.

Assim, para as mulheres judias diaspóricas, a escrita da revista *Corrente* se dá como a relação subjetiva e objetiva daquilo que lhes parece mais pulsante na condição de diaspórica:

¹⁰⁴ MANNHEIM, Karl. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1974, p 35-36.

¹⁰⁵ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

conseguir equilibrar suas judeidades e a manutenção dessas estruturas, sua diasporicidade e o encontro com o Brasil e sua condição de mulher. Modulando esses atravessamentos de si através da Corrente, as judias brasileiras evidenciam que a profundidade do tema da diáspora pode ser encontrada não apenas na escrita, mas também na montagem da revista Corrente, de modo que fica bastante clara a maneira como esses conflitos se instauram e clamam por uma constante reflexão daquilo que se dá na vida dessas mulheres.

É preciso também levar em conta que, no que se refere ao contexto brasileiro, sobretudo nos anos finais da década de 1940 e na década de 1950, a condição da diáspora judaica se altera significativamente, como abordado anteriormente, em decorrência da queda dos sistemas autoritários e da maneira como essa repercutiu no Brasil, no que concerne a estratégias políticas para lidar com tudo isso. Enquanto Getulio Vargas manteve erguido o Estado Novo, aquilo que ele mesmo nomeou um sistema que mistura democracia e ditadura, o apoio ao fascismo italiano e a aproximação com o totalitarismo hitlerista, em oposição às afinidades cada vez mais crescentes com os Estados Unidos, era uma contradição que necessitava ser ajustada. Como forma de reparação, a condição de conforto e receptividade dos imigrantes do Leste Europeu e não apenas sua origem, mas a condição de reconhecimento dos crimes contra a Humanidade pelos julgamentos de Nuremberg até finais da década de 1950 contra os judeus altera a sua condição no mundo inteiro. Na esteira desses movimentos ao redor de todo o mundo, o Brasil estrutura-se também, junto com a sua democracia, a condição de que há um reconhecimento urgente, não apenas dos fatos ocorridos, mas também de uma comunidade que precisa de algum sentido de reparação histórica e existencial.

Figura 3 – Revista Corrente, edição de janeiro de 1950



Fonte: Revista Corrente (1950)

“Filhos de novos olim voltam a uma vida normal e sadia, sob os cuidados de nossas irmãs.” Capa e contracapa da edição de janeiro, 1950.

É nesse lugar de reconhecimento fértil que muitas mulheres edificam, cotidianamente, suas palavras de reflexão do que foi, do que é e do que será. A costura de um tecido dentro da própria comunidade judaica mundial, que se faz de forma mais afetiva e mais cuidadosa, sem deixar de lado o desejo mais profundo – que se expressa através da revista *Corrente* – pelo amanhã, tanto na diáspora quanto em Eretz Israel. O desejo de um cuidado se ampliando se constrói, como uma forma de responsabilização coletiva e compartilhada entre os judeus e judias e, ao mesmo tempo, de certa forma esperada pelos indivíduos de fora da comunidade, pelo menos no aspecto da colaboração.

Essas convergências contextuais conduzem ao terceiro ponto em relação à elaboração da revista *Corrente*: os temas que nela são debatidos. Ao que parece, existe um debate que evidencia alguma contradição aparente entre as visões de mundo das mulheres judias. Por um lado, o desejo e a alegria de estar em um país democrático e longe das perseguições se expressa através de um flerte intenso com a conjuntura brasileira; e por outro, a constante operação para construir a memória e a identidade judaica na diáspora brasileira, sem deixar de lado a constante crítica ao autoritarismo. Na vida objetiva, o Brasil desenvolve sua recente democracia entre 1945 e 1960 atormentado por ambivalências que não cessam em persegui-lo desde a formação da recente república: democracia ou autoritarismo? Liberalismo ou nacionalismo? Modernização ou atraso? Na esteira dessas imprecisões do campo político brasileiro, o debate das mulheres judias se dá com algum conforto em relação às suas liberdades individuais e como comunidade judaica e, por outro lado, com certo vendar de olhos para os perigos e permanências autoritárias que circulam na esfera pública. É possível identificar o debate desses aspectos em alguns pontos que serão aqui levantados.

Há, no Brasil, uma insistente tentação autoritária que retoma seu crescimento já nos finais da década de 1950, o que levava ao desfecho do Golpe Militar na década de 1960. Essa retomada se dá pela inconsistência de projeto nacional que se origina já na Primeira República e que vai adquirindo diferentes desdobramentos ao longo das décadas no Brasil, conforme os problemas sociais vão se modificando e o tecido social vai se reconstituindo de diferentes maneiras. Como sublinha Vinicius Liebel¹⁰⁶, dentro da política brasileira entre os debates de intelectuais de esquerda e direita, existe uma tensão sempre presente entre a construção de uma política liberal e de uma vertente autoritária. Citando Bobbio, Liebel aponta que a diferenciação entre o que a esquerda, com influências trazidas da revolução de 1917 e suas diversas correntes desenvolvidas em solo brasileiro, e a direita liberal existe uma indefinição

¹⁰⁶ LIEBEL, Vinicius. **Entre a palavra e a ação**: sobre a crise do liberalismo nos anos 1920. [no prelo]

conceitual entre concepções de estado, revolução e ditadura. Nesse sentido, confundem-se as demandas entre a esquerda e as necessidades das e dos trabalhadores e minorias, com as liberdades necessárias para que suas vidas melhorem – dito aqui de maneira muito rápida. E, por outro lado, uma angústia nos intelectuais conservadores, que por conta de fatores múltiplos entre identidade, modernidade e desenvolvimento nacional, acabam sempre reivindicando um lugar mais autoritário e menos emancipatório.

Segundo Liebel, para Bobbio há sempre uma confusão entre a democracia, o autoritarismo e o liberalismo. Não há – assim como se confirmou na prática as ações de Getúlio Vargas no Estado Novo – necessidade de uma democracia não ser autoritária no contexto brasileiro, visto que os problemas endógenos do país sempre tendem para o que Wanderley Guilherme dos Santos nomeou “autoritarismo Instrumental”, que se traduz na prática política de inspiração nos modelos europeus e liberais, mas que devido às circunstâncias históricas brasileiras, precisa ser enfrentada com algum autoritarismo institucional, controlando e sanando as necessidades ainda pendentes. Assim,

[...] o autoritarismo conservador instrumental autoriza, com vistas aos processo modernizador, a aplicação da violência e de elementos específicos do autoritarismo e do conservadorismo revolucionário que se apresentam na Europa do período, mas não se compromete com as suas ideologias ou se espelha nos partidos que lá surgem.¹⁰⁷

A relevância do presente debate se dá na perspectiva de compreender o conteúdo do que era escrito e pensado pelas mulheres judias na revista *Corrente*. Conforme as reflexões acima, a presença de estruturas autoritárias nunca deixou de existir e circular na estrutura do campo político brasileiro. No entanto, ainda que essas estruturas fossem extremamente preocupantes para a comunidade judaica, a diáspora judaica no Brasil positivou, mesmo com as perseguições políticas ocorridas fortemente no período estado-novista – mesmo que por outras circunstâncias e a outros grupos de maneira mais sistemática – a construção política do Brasil como um lugar democrático de liberdades e de esperanças. As páginas da *Revista Aonde Vamos* demonstram largamente esse pensamento, como no exemplo a seguir.

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

¹⁰⁷ LIEBEL, Vinicius. **Entre a palavra e a ação**: sobre a crise do liberalismo nos anos 1920. [no prelo]

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 Brasil¹⁰⁸

O trecho a seguir é emblemático. No imediato do pós-II Guerra, a percepção do Brasil como o lugar de ser ponte¹⁰⁹: conexão com a vida e com a possibilidade de existir sem medo, sem perseguição. O imediato do pós-guerra era também o imediato pós-estado-novista. E ainda assim, o significado da diáspora brasileira era positivado, transformando a narrativa do colonizador no espelho para o sionista que irá trabalhar na edificação de Israel, com o ideal de “sucesso” que aqui foi adquirido. É claro, no Brasil, ao contrário do que afirma veemente Tucci Carneiro¹¹⁰, não ocorre um antissemitismo de capilaridade social, que se localizou muito mais no imaginário político de um perigo vermelho¹¹¹ do que propriamente em uma concepção étnica. Mas nesse contexto, é possível tensionar a construção democrática brasileira com vistas no autoritarismo e o quanto essa construção representava, de fato, algum perigo para a comunidade judaica, especificamente. Tudo indica, partindo das reflexões das mulheres judias na revista *Corrente*, que, a princípio, essa não era uma preocupação para o momento mesmo que a década de 1960 se aproximasse com desenhos esboçando o perigo ditatorial.

Aparentemente, esse poderia ser um elemento contraditório, mas não é. Ao que tudo indica, grande parte dessas mulheres escreviam desde o Brasil, mas com a colaboração de escritos que vinham de outras mulheres sionistas de várias partes do mundo, como no trecho da edição de 1948 que aborda a serenidade com que o futuro das crianças é erguido nos assentamentos de Israel, escrito por Ester Shapiro, dos Estados Unidos¹¹². A influência do sionismo organizado nas suas bases liberais principalmente nos Estados Unidos e Inglaterra, solidificou uma visão de que esse poderia ser o sistema que abria espaço para as principais

¹⁰⁸ REVISTA AONDE VAMOS, Rio de Janeiro, ano VI, n. 172, ago. 1946.

¹⁰⁹ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. É possível refletir sobre essa ideia de ponte também a partir das formulações de Koselleck sobre o presente. Para a comunidade judaica em geral, a ideia de que o Brasil não havia perpetrado grandes perseguições antisemitas, embora a experiência histórica possa demonstrar alguns casos em diversos contextos, não havia a necessidade de temer tanto o presente como o futuro. E, muito embora possa parecer contraditório que o governo de Getúlio Vargas seja encarado com certa seletividade pela comunidade judaica, no que se refere a experiências autoritárias, a possibilidade de paz diante de uma nação em formação pareceu muito mais atraente. Diante das ambivalências entre nacionalismo, liberalismo, desenvolvimentismo e autoritarismo, parece que a comunidade judaica interpretava que no aspecto étnico do judaísmo, não haviam riscos eminentes para a comunidade judaica. É claro, o mesmo não pode ser dito de outras etnias, como os japoneses, sírio libaneses, por exemplo. Ver em: LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional**: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Unesp, 2001.

¹¹⁰ CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O antissemitismo na era Vargas (1930-1945)**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

¹¹¹ MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o Perigo Vermelho**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

¹¹² REVISTA CORRENTE, São Paulo, n. 4, 1948.

visões de mundo judaicas, erguidas nas atividades econômicas e comerciais aqui no Brasil, das quais grande parte da comunidade tratou de se ocupar. Nesse sentido, as mulheres não só viam esse sistema e essa democracia com otimismo, como fortaleciam uma visão muito alinhada com as inspirações liberais europeias ou estadunidenses, das quais sofriam influência direta, a partir de suas relações cosmopolitas com a identidade judaica e como ela fora edificada.

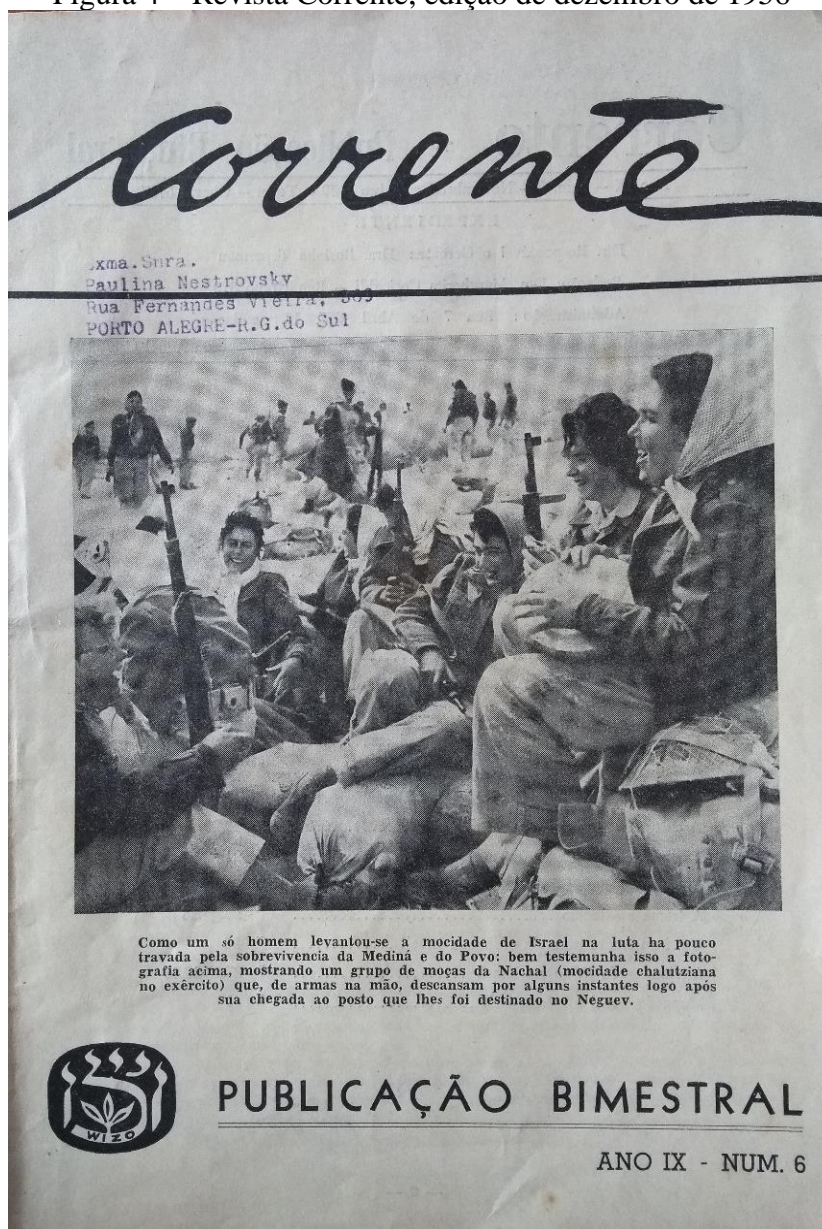
Essa pode ser uma pista dentre outras que existem para que o Brasil, mesmo que tivesse um lado perverso dentro do campo político com o “autoritarismo instrumental”¹¹³ e flertando constantemente com ele, ainda assim, produzisse sentidos de segurança para a comunidade judaica como um todo. Outro aspecto que pode ser refletido também nesse mesmo sentido é a pluralidade que a democracia brasileira possibilitava, ainda que com orientações bastante restritas do ponto de vista emancipatório, do qual a própria Hannah Arendt¹¹⁴ elabora ser um campo plural e de fato livre. Neste caso, essa pluralidade pode ser entendida, através da proposta por Arendt, como componente essencial de uma nova concepção de diferença, ou a possibilidade de alguma concepção de diferença.

Em Arendt, o pluralismo não deve servir ao individualismo ou apenas ao espectro das liberdades individuais, bem como não deve ser um instrumento de realizações econômicas do sistema liberal-econômico, mas sim, ao fortalecimento da concepção de coexistência e ação-fala entre as diferenças presentes no campo político, somando-se assim, o individual e o coletivo. O desfecho dessa concepção ou combinação seriam criações de visões de mundo em que os diferentes níveis de sentido se expressariam no coletivo de forma distinta, porém complementares na dinâmica democrática e na luta por reconhecimento social e hegemonia política. E desfaria o modelo de viver a democracia baseada no liberalismo, que como aponta Mouffe, se estrutura muito além de um regime econômico e tem como desfecho a criação de culturas e visões de mundo amplamente difundidas no ocidente. Mas que é de fato uma contradição, pois o liberalismo econômico que escorrega para o campo político não serviria aos valores democráticos de igualdade e pluralidade partindo da diferença, e nem a democracia aos valores individualistas e de liberdades individuais do liberalismo.

¹¹³ SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Ordem burguesa e liberalismo político**. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

¹¹⁴ ARENDT, Hannah. **Liberdade para ser livre**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

Figura 4 – Revista Corrente, edição de dezembro de 1956



Fonte: Revista Corrente (1956)

[...] Grupo de moças da Nachal (mocidade chalutziana do exército) que, de armas na mão, descansam por alguns instantes logo após sua chegada ao posto que lhes foi destinado no Neguev. Capa da edição de dezembro de 1956.

Talvez nesse lugar de construção do campo político é que habitem as noções mais essenciais para as judias como um todo, e, sobretudo, as que vivem na diáspora brasileira. Mesmo que a construção das liberdades para as mulheres brasileiras estivesse restrita a normas de conduta muito específicas e que, de alguma maneira, essas normas conduzissem sempre para um aspecto privado ou da restrição da atuação destas, as judias não interpretavam dessa maneira porque a sua concepção de restrição, impedimento de ação e perseguição era muito distinta daquilo que poderia ser para uma não judia, principalmente nos países em que o

judaísmo não teve uma expressão antissemita persecutória em grande escala – como é o caso brasileiro. Desta forma, suas noções de controle e redução da possibilidade de ação/fala para construir um campo político com as suas participações indica ser diferente. Em outras palavras, ao que parece, elaborar sentidos de si e poder reivindicar esses sentidos é muito mais importante do que propriamente já ter esses sentidos.

É por isso que a expressão da revista *Corrente* se dá, por um lado, num sentido progressista do campo político, ou seja, sionista, liberal e que em muitos aspectos se equaciona com as políticas desenvolvidas no Brasil democrático do pós-1945. E por outro, a ação dessas mulheres segue se apresentando disruptiva e emancipatória dentro desse campo, pelo seu caráter de serem mulheres e estrangeiras, o que configura uma dupla definição, não só de estigma social, mas de luta por reconhecimento¹¹⁵ nos seus mais diferentes níveis de sentido¹¹⁶. Quando Hannah Arendt¹¹⁷ sublinha outro horizonte para o conceito de pluralidade, ela o aponta não às liberdades individuais, mas sim às liberdades constitutivas de um campo mais amplo do político. A liberdade passa a ser a própria forma de construção do campo político, não no âmbito pessoal e posteriormente levada para o coletivo, como defende que seja possível Seyla Benhabib, mas no coletivo essencialmente, sendo muito mais do que reivindicações específicas e problemas políticos. A liberdade seria então a própria lógica da existência humana e da vida política: convívio, possibilidade de fala e de ação a partir desse convívio. Nesse sentido, o que essas judias na diáspora brasileira estavam buscando eram as experiências desses fazeres coletivos de liberdade, que são uma busca constante no espaço que há entre as diferentes pessoas. Nunca há uma liberdade pronta ou conquistada que não seja necessária estabelecer-se em constantes lutas por reconhecimento, que dão origem a novas elaborações e, com esses movimentos constantes, irrompem o tecido social de maneira progressiva. Talvez a comunidade de mulheres judias tenha adquirido um entendimento bastante claro dessa condição de constante devir judaico-feminino-diaspórico.

Se na construção brasileira do campo político e do espaço público havia possibilidade de ação-fala limitada alicerçada, por um lado, pela lógica da conciliação política que criava falsa ideia de equilíbrio, mas que se tornaram excludentes ou limitadas às práticas e ações de determinados grupos; por outro, essas práticas conformavam um campo cheio de antagonismos, mas que se transformavam em conflitos mal resolvidos pulsantes sempre prontos para explodir no momento em que os acordos frágeis fossem desmanchados, tanto no

¹¹⁵ HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. São Paulo: Editora 34, 2009.

¹¹⁶ MANNHEIM, Karl. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

¹¹⁷ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

aspecto político institucional quanto na sociedade civil. Na prática, a democracia representativa brasileira baseada na tentativa de conjugar o nacional-desenvolvimentismo com um projeto liberal de economia criou uma esfera de tensão tanto dos políticos como da sociedade, norteadas pelo autoritarismo pulsante por um lado e por outro, pelas fragilidades institucionais políticas resultantes da intercorrência entre democracia e suas demandas sociais.

As expressões dos sentidos e práticas políticas democráticas do período de 1945 até 1960 podem ser repensadas através do caso das mulheres judias em condição de diáspora. Essa possibilidade se abre quando é possível olhar para a atuação dessas mulheres dentro da esfera restritiva e antagônica que se gestou na sociedade brasileira do final dos anos 1940, ao longo dos 1950 e no início dos 1960. Observando então a conjuntura maior – que é a sociedade brasileira e suas expressões do político através do espaço público –, essas possibilidades se revelam nas experiências de comunidades e grupos, que se organizam internamente e conduzem suas visões de mundo para o coletivo, dando pistas dos seus sentidos identitários mais específicos. A escrita da *Corrente* talvez seja uma forma profícua de analisar de que maneira os diferentes grupos respondem de formas distintas a uma mesma proposta que vem do político/público/social. No caso das judias no Brasil, dentre os mais diversos pontos de contradição: entre o ser estrangeiro e o ter reconhecimento, entre autoritarismo e democracia, entre liberdades individuais e coletivas, entre o conservadorismo do ser mulher no Brasil e o do ser mulher judia no Brasil.

A passagem abaixo da reportagem sobre o kibutz de Afikim, no Vale do Jordão, oferece uma perspectiva acerca de como as mulheres percebem as oportunidades dentro dessas experiências oscilantes citadas acima,

Há pouco tempo assisti ao vigésimo quinto aniversário de Afikim, o Kibutz florescente e admirável do Vale do Jordão [...]. Ninguém duvida que na construção de Afikim, as mulheres tiveram papel tão importante como o dos homens. O que porem pode passar despercebido por muitos, é o fato que a vida da mulher passou, nestes últimos vinte e cinco anos, por uma transformação tão radical quanto a própria Afikim. Quando as pioneiras vieram á Palestina para ajudar na reconstrução de sua terra, tencionaram criar um mundo novo para si também, um mundo em que a mulher literalmente compartilharia as tarefas do homem em erigir uma sociedade nova. Insistiram em trabalhar nas estradas, carregar tijolos, em labutar nas concheiras e em qualquer setor de atividade manual. Era esta a sua ideia da emancipação. Era esse seu meio de crear uma nova sociedade para a mulher. Isso foi há 25, 30, 40 anos. Hoje em dia, é quase uma exceção encontrar-se no Kibutz uma mulher executando trabalhos que não sejam domésticos, trabalhos femininos. [...] Seria sensato por uma mulher a guiar um arado quando há trabalho mais adequado para ela no galinheiro? Foi assim que pouco a pouco a natureza se impôs novamente, e retomamos a velha ordem.¹¹⁸

¹¹⁸ MULHERES do Kibutz apontam novo caminho. *Revista Corrente*, São Paulo, n. 4/10, p. 6-8, abr./maio, 1952.

No trecho citado, a discussão, de autoria não mencionada, na edição de abril e maio de 1952, avalia a situação das mulheres em processo de retrocesso entre o que foi idealizado para elas no retorno a Israel e no processo de sua construção, e a maneira como essa construção foi se alterando e reestruturando as formas de existir dessas próprias mulheres. Essas modificações entre o que se desejou ser e o que se concretizou incomodam as mulheres brasileiras que comentam a situação. Mesmo que no seguimento da matéria a figura feminina seja celebrada no aspecto do trabalho e de como essas mulheres conseguem dar conta das tarefas do lar – cumprindo um discurso muito parecido com o que era circulante no Brasil – é perceptível um incômodo na possibilidade de que a sociedade que seria erguida pelas mãos das pioneiras, uma sociedade mais emancipada e igualitária, teria se reajustado por força “da natureza” ou das circunstâncias impostas e tenha novamente conduzido essas mulheres ao lugar mais comum da época mesmo para o Brasil: conciliação entre as jornadas de trabalho e as tarefas do lar que lhes eram obrigatórias – aliás, realidade que perdura até a atualidade.

Encontram-se neste fragmento não apenas as contradições de expectativas de experiências com a realidade, mas também um debate entre as estruturas políticas do Brasil e Israel. Nesse sentido, ainda que a mulher judia no Brasil experienciasse uma realidade bastante conservadora no que se refere a sua emancipação, trabalho e condições da mulher na sociedade, sua opinião sobre os retrocessos, jornadas de trabalho domésticos impostas ou serviços destinados por “natureza” para mulheres é bastante crítica.

No decorrer da extensa matéria, conta-se a história de Sarah, uma jovem moradora do Kibutz que tinha sido incentivada a tornar-se escultora. Segundo consta, muitas mulheres “acham-se pintoras, escultoras, musicistas e escritoras, se uma mulher merecer treino especial, o kibutz a manda para o curso de estudos”¹¹⁹, podendo escolher suas carreiras, mesmo que no campo artístico. Mas no caso relatado de Sarah, que tinha 38 anos e quatro filhos e marido, seu lar não era impeditivo para que ela pudesse dar continuidade aos seus objetivos profissionais. Quando já havia cumprido seus deveres na construção do Kibutz, foi liberada da condição de operária para a de estudante de artes, para tornar-se escultora. Assim, os filhos de Sarah ficam em uma escola de educação infantil, com professoras capacitadas para o cuidado, enquanto essa mulher corre na direção de sua carreira. Mais adiante, uma amiga de Sarah relata que, ao engravidar, uma mulher no Vale do Jordão “trabalha apenas metade do dia

¹¹⁹ MULHERES do Kibutz apontam novo caminho. **Revista Corrente**, São Paulo, n. 4/10, p. 7, abr./maio, 1952.

durante os dois últimos meses antes do nascimento do bebê. Quando volta da maternidade, tanto ela como o bebê são cuidados com dedicação”¹²⁰.

Figura 5 – Revista Corrente, edição de abril de 1951



Fonte: Revista Corrente (1951)

“as crianças felizes em Israel” Capa da edição de abril, 1951.

A descrição dessa rotina não é em vão; é um feito para a época. Salientar as contradições é preciso, mas também as sistemáticas que permitem que as mulheres não só continuem no campo do trabalho como uma forma de garantir suas liberdades, como aquilo que deve ser feito para garantir a sua permanência no espaço público e na construção ativa da sociedade é fundamental. Assim, na contramão da política de retorno ao lar, as judias discutem estratégias de permanência e, mais do que isso, criticam a naturalização de tarefas, sobretudo no que se refere à esfera privada do cuidado como lugar do restritivo, do não visto e do não remunerado. Se essas narrativas dizem respeito apenas às mulheres de Israel está claro que não, pois de maneira visível oferecem em suas discussões alternativas para as

¹²⁰ MULHERES do Kibutz apontam novo caminho. **Revista Corrente**, São Paulo, n. 4/10, p. 7, abr./maio, 1952.

necessidades impostas do trabalho do lar, que certamente podem ser implementadas no Brasil de 1950, como dito anteriormente, contrariando-se as tendências vigentes brasileiras.

Nesse sentido, a democracia na perspectiva dessas mulheres judias pode ser entendida a partir da ética do cuidado. E esse cuidado, curiosamente, se estende não apenas a outras mulheres como grande parte da teoria feminista se propõe a pensar, mas sim com A? todas as pessoas que estão envolvidas em um processo de reconstrução de si, seja em Israel, seja na diáspora brasileira, homens e mulheres. Quando a filósofa Carol Gilligan¹²¹ sugere que “*In the midst of a democratic structure, care is a human ethic*”¹²², ela enfatiza que o cuidado não é apenas uma forma ou conduta ética e moral de ações que se dirijam à construção de uma sociedade pensada nas mulheres, mas que, sobretudo a partir dos cuidados edificados e direcionados para as mulheres em uma sociedade machista, é possível descentralizar a figura do cuidado e do afeto, dilatando-se esses para a construção de uma sociedade democrática que se cuida, que presta atenção nas demandas mais presentes de cada momento. E quando essa possibilidade se vislumbra, as possibilidades democráticas também se dinamizam e podem passar a ser orientadas por princípios, sentidos e normas mais horizontais para todos e todas.

Neste ponto, Gilligan e Arendt dão as mãos ao concordarem na importância do aspecto relacional dos seres humanos e como este é um fator intangível para a construção de uma democracia com justiça social, baseada na diferença e na cooperação. Em Gilligan, a defesa de que nascemos já dentro de um sistema relacional do qual não podemos escapar e no qual estaremos inseridos como espécie inevitavelmente, pode ser a base para se pensar de que maneira é possível avaliar estratégias de ruptura em processos de individualização/indiferença e distinção de poder que teriam como desfecho a restrição, principalmente de mulheres ou grupos minoritários, ao âmbito privado ou situações predeterminadas – como no caso de trabalhos ou funções sociais delegadas a mulheres, de maneira geral. Arendt¹²³ aponta que a própria condição existencial das pessoas como seres vivos na Terra e sua relação com o mundo nos evoca associação com tudo o que cerca: pessoas e natureza¹²⁴. Essa espécie de conexão é um relacionamento de amizade, de amor ao mundo; um vínculo do qual não se pode furtar em experienciar, sobretudo para construir uma sociedade baseada na pluralidade,

¹²¹ GILLIGAN, Carol. **In a different voice**: Psychological theory and women’s development. Cambridge: Harvard, 1982.

¹²² *Idem*. **Joining the resistance**. Cambridge: Polity Press, 2011.

¹²³ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

¹²⁴ Em “A condição humana”, Arendt faz uma distinção entre terra e mundo. Simplificando as acepções arendtianas, terra é o planeta em sua concepção natural, biológica e tudo o que nele habita. Já o conceito de mundo é uma criação dos seres humanos, que dão sentido as vivências e experiências por ele criados e, que na mesma medida, transformam as condições existentes na Terra.

no convívio das diferenças, na comunicação ativa – ação e fala – para assim adquirir-se condições que conduzam a uma sociedade com liberdade.

Na esteira dessa reflexão, é possível analisar alguns marcadores que se fazem presentes dentro da comunidade judaica que podem ter contribuído para que a ideia do cuidado, tomada como um amor ao mundo arendtiano ou outra possibilidade de voz moral gilligiana fosse ressignificada. E, mais o que isso, que ela fosse praticada em diversas esferas de maneira muito mais ampliada do que em outras comunidades, especialmente encabeçada por mulheres – ou até por homens, muitas vezes sem darem-se conta, e principalmente a forma como essas estratégias de cuidado aparecem frequentemente como no trecho acima analisado da construção argumentativa na revista *Corrente*.

É fundamental perceber que “A história de Sarah” ou de sua amiga gestante no Kibutz do Vale de Jordão não são isoladas, no que se refere a ferramentas e ações políticas que são pensadas pelas mulheres judias da diáspora. O cuidado com as crianças, com as mulheres e, essencialmente, com Israel – como reivindicação territorial e espiritual – se concentra na mobilização de uma história que cuidadosamente reivindica-se na preservação: do judaísmo e das judeidades, na identidade uníssona pretendida na diáspora, na valorização da narrativas dessas diásporas e as intempéries ocorridas nos diferentes locais, na edificação de Israel como futuro prometido. E é por isso que uma revista que conte essas pequenas histórias cotidianas seja mantida circulante dentro da comunidade judaica no Brasil. Da mesma forma, reafirma a importância do cotidiano na construção analítica de grandes estruturas do campo político, pois revela na prática os procedimentos utilizados para que essas mulheres cumprissem com seus objetivos dentro dessa proposta de permanente obra ou erguimento de uma sujeito-judia na diáspora brasileira.

Também é possível olhar para a narrativa de Sarah e investigar a maneira com que as concepções políticas mais abrangentes se apresentam, como por exemplo qual era a ideia de democracia que lhes parecia aceitável, dado que a democracia brasileira era muito marcada pelos dissensos comentados anteriormente – oscilando entre democracia, autoritarismo instrumental e liberdades individuais. Já se tem a pista de que, muito provavelmente, na diáspora a ideia de liberdades esteja mais próxima daquilo que Hannah Arendt¹²⁵ definiu como libertação. Arendt faz questão de sublinhar a diferença existente entre liberdade e libertação. Em linhas gerais, para a filósofa, as libertações são, de certa forma, conquistas adquiridas dentro de um sistema que ainda possui uma série de restrições, como é o exemplo

¹²⁵ ARENDT, Hannah. **Liberdade para ser livre**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

das democracias modernas, que não chegam perto do modelo democrático mais autêntico defendido por ela, que é o grego. Para que a liberdade seja uma estrutura adquirida, é necessário que as possibilidades de pluralidade estejam asseguradas pelas práticas políticas da ação e da fala no espaço público, modulando um campo político participativo, amplo e baseado na diferença. É fácil aceitar que essas mulheres enxergassem pequenas libertações como possibilidades de liberdade, ou gatilhos que pudessem ser ativados mais adiante, porque no contexto da perseguição antissemita e da totalitarista, qualquer fagulha de autodeterminação da comunidade judaica poderia representar a liberdade, por mais desconhecida ou abrangente que essa liberdade fosse.

A edição de junho/julho de 1950 apresenta um breve panorama acerca da concepção ou da interpretação do conceito de liberdade para as mulheres que escreviam na revista *Corrente*. A capa da revista do mês traz um menino trepado em uma árvore em algum lugar de Israel, com as seguintes palavras:

Chaverot: eis uma bela fotografia que bem simboliza a nossa WIZO: uma árvore cheia de flores constituindo a alegria de muitas crianças que, como esta aqui reproduzida, nela se agarram para trepar, galho após galho mais alto, sempre mais alto, ao encontro dos céus da liberdade no ar puro e sadio de Eretz Israel.¹²⁶

¹²⁶ REVISTA CORRENTE, São Paulo, n. 6/10, jun./jul. 1950.

Figura 6 – Revista Corrente, edição de junho/julho de 1950



Fonte: Revista Corrente (1950)

Mais adiante, nas páginas dois e três da mesma edição, uma matéria curta com o título “O nascimento de um grande movimento de mulheres no Judaísmo”¹²⁷ apresenta um histórico da criação da WIZO, retomando matérias dos anos anteriores que já traziam a epopeia desse movimento em suas páginas. No entanto, o curioso dessa especialmente é que ela aponta não apenas a conduta das mulheres da WIZO como um braço sionista dentro da organização mundial, mas sim a conduta da WIZO na construção das mulheres judias tanto na diáspora como em Israel. Aparecem no contexto da criação da cartilha, nos idos de 1919 e 1920, a perspectiva da mulher judia como mulher emancipada no trabalho, mas fiel ao contexto doméstico, tanto que uma das três prioridades de ação, a segunda, é “convertê-la em companheira educada do homem na grandiosa tarefa de criar um lar judaico, proporcionando-

¹²⁷ O NASCIMENTO de um grande movimento de mulheres no judaísmo. **Revista Corrente**, São Paulo, n. 6/10, p. 2-3, jun./jul. 1950.

lhe os meios apropriados para habitação”¹²⁸. Dentre as esferas de ação, estava a preparação da mulher judia para o árduo trabalho de colonização de regiões da Palestina e assegurar o bem-estar de si mesma e dos seus filhos. Nesses pontos é possível perceber uma orientação acerca do “ser mulher” de época, tratando-se da década de 1920. No entanto, o programa da WIZO para a diáspora se estrutura de maneira diferente, ao ponto de que há, de fato, uma distinção da mulher da diáspora e da mulher que retorna para Israel. Na diáspora, a tarefa da mulher é “despertar na mulher do mundo inteiro o sentimento de solidariedade e o de responsabilidade para com a reconstrução da Palestina como Lar Nacional Judaico.”¹²⁹. E no caso da mulher na Palestina, a tarefa era “Tornar-se parte ativa na reconstrução da Palestina [...]”¹³⁰. Mais adiante, comenta-se:

As perseguições nazistas na Europa fizeram com que 27 federações desaparecessem porem, tanto durante como depois da Guerra, novas federações foram criadas em 25 países, somando hoje um total de 58. Também na Europa estão voltando aos poucos voltando a funcionar os velhos grupos, apesar das grandes dificuldades enfrentadas. A Central da WIZO, da qual emanam as instruções e ordem geral para todas os grupos e federações espalhadas pelo mundo, encontra-se em Tel-Aviv.¹³¹

É perceptível que na aproximação do que se configura liberdade para a mulher judia, expressa nos mais distintos níveis de sentido que aparecem na revista *Corrente*, chegam primeiro os aspectos do judaísmo e da reconstrução de Israel, e se para isso fosse necessário retroceder um pouco no processo de emancipação feminina, seria aceitável. Mesmo assim, a conduta esperada pela mulher na diáspora é muito menos cobrada do ponto de vista desse lugar mais retrógrado, que se refere, por exemplo, ao ponto de ação número dois da criação da cartilha da WIZO, sublinhando a importância da mulher na reconstrução do lar judaico. Ao que parece, não se pode dizer que essa cobrança é menos importante na diáspora. Mas, de fato, ela aparece irrefutavelmente em menor grau, quando se trata de comentários e matérias sobre a diáspora ou sobre as ações das mulheres judias no Brasil. Nesse sentido, possivelmente, além de esse não ser um tema central para se discutir na ordem do dia, pois existiam problemas maiores e mais importantes, talvez as experiências aqui desenvolvidas estivessem apontando para um confronto mais localizado no que concerne à liberdade da mulher na sociedade brasileira. Em outras palavras, será que a ideia apontada na cartilha da WIZO em 1920, que sinalizava como uma das bases de ação da mulher a responsabilização

¹²⁸ O NASCIMENTO de um grande movimento de mulheres no judaísmo. *Revista Corrente*, São Paulo, n. 6/10, p. 2, jun./jul. 1950.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 3.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 3.

¹³¹ *Ibidem*, p. 3.

extrema do lar e do cuidado, não pode ter sido amplamente repensada e reordenada? Eventualmente, a ideia experienciada da liberdade – ou melhor, da liberdade que foi tirada – pode ter remodulado a ideia da liberdade desejada. Ou seja, as mulheres podem ter percebido no pós-II Guerra que as libertações estruturam a liberdade desejada e elas são várias: do cuidado alargado como um princípio ético – para homens e mulheres – do trabalho possibilitado e da ação-fala possibilitada no tecido social.

Há de se considerar que esses encontros com diferentes formas de interpretar a realidade das mulheres judias em diáspora se em/entre diferentes intersecções. Uma delas é o fato de que a mudança entre a construção de si nos países europeus é totalmente diferente da construção de si nos países do sul global, especialmente aqui falando de Brasil. Essa produção de “um outro” ou melhor de “uma outra” pode ser analisada a partir daquilo que Maria Lugones chamou de *lócus fraturado*¹³². O *lócus fraturado* é um lugar onde o sujeito fragmentado habita e por onde circulam e convivem os atravessamentos que desafiam aquilo que é ontologicamente construído pela organização da modernidade¹³³ na tentativa de edificar um sujeito homogêneo, essencializado através de uma linearidade progressiva e autêntica. É a compreensão de que o domínio dessas fraturas, ou seja, desses diversos processos identitários, apropriações e desapropriações, novas e antigas tensões interferem na construção de uma comunidade e na construção de si mesma, gerando uma multiplicidade de fatores que surgem a partir dos confrontos que habitam o *lócus* do colonizador e do colonizado, da perseguida e do perseguidor, da liberdade almejada e da alcançada. Para Lugones, é da noção pejorativa e carregada de xenofobia que existe no conceito de estrangeirismo que se erguem as fronteiras fundadas para as e os diaspóricos. Mas, de alguma forma, esses sujeitos acabam questionando fortemente a ideia pronta de que existe um purismo possível.

¹³² LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, 935-952, set./dez. 2014.

¹³³ *Idem*. Género y descolonialidad. In: MIGNOLO, Walter. **Género y descolonialidad**. Buenos Aires: DelSigno, 2008.

Figura 7 – Revista Corrente, edições de agosto e fevereiro de 1950



Fonte: Revista Corrente (1950)

Na primeira imagem, uma mulher judia iraquiana; na segunda, uma iemenita.

Quando Lugones propõe o conceito de *lócus* fraturado apontando o sujeito marcado pela descolonialidade¹³⁴, ela sugere que não existe forma de pensar a existência desconsiderando o hibridismo. O *lócus* fraturado é então um lugar de choques entre as muitas experiências vividas por mulheres e homens que são interpelados por si mesmos e por indivíduos, comunidades e sociedade externas a si e que fundam uma concepção de si ou de grupo que não é única, mas que é localizada em uma identidade composta por muitos elementos que vão sendo agregados ao longo dos diversos encontros que a vida vai ofertando em seus caminhos e descaminhos. A diáspora é vista como *lócus* fraturado porque enfrenta justamente um confronto interno-externo permanente, que é o da realocação e do restabelecimento em um novo lugar de morada – de si, dos outros, da comunidade judaica. A partida, a passagem e a chegada configuram um *lócus* de existência único na vida dessas mulheres. O processo é inteiro. A conformação desses sujeitos do *lócus* na nova sociedade em

¹³⁴ SANTOS, Vivian Matias. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista a ciência. *Psicologia e Sociedade*, Belo Horizonte, v. 30, e200112, 2018. Neste artigo fica bastante clara a distinção dos termos localizados historicamente. Para ser mais objetiva, um deles se refere a um processo de descolonização que já foi efetivado para prática (podendo até ser questionado em vários aspectos) e o outro, a colonialidade, trata-se de um conjunto de saberes, signos, opressões e invisibilidades que são geradoras de novas formas de perceber o mundo e a si mesmas a que foram submetidas as comunidades que passaram pelo processo de colonização.

que chegam é um desafio em decorrência desses cruzamentos de fraturas, em que o equilíbrio entre a expectativa e a realidade vivida é uma questão a ser resolvida no decorrer e suas novas experiências que serão geradas no país receptor, mas que serão gerados também de novas dinâmicas nessa estrutura social.

3.1 Ontem, hoje e amanhã: narrativas, experiência e memória através da revista *Corrente*

É novamente possível voltar-se para as proposições de Judith Butler em “Quem canta o Estado Nação”¹³⁵ e retomar suas reflexões sobre o estado das mulheres judias no Estado do Brasil. Esse aspecto de como está o sujeito (estado) no país (Estado) em que se encontra pode ser analisado pela via de como essa experiência foi construída. Aqui, Butler e Spivak propõem aquilo que parece ser mais coerente com a concepção da construção de Estado e Estados da mulher judia diaspórica: uma ruptura com as noções mais tradicionais de Estado – país – compreendendo a maneira com que as dinâmicas e intercorrências do estado – situação – de chegada e permanência de estrangeiras se relacionam. Uma análise mais comprometida com a construção sociológica e cultural do campo político¹³⁶ pode auxiliar na ruptura das noções de que o Estado seja apenas uma categorização jurídica de atuação política, para compreender que o Estado é um espaço complexo de interação de fatores múltiplos. Estes fatores configuram inúmeros processos que buscam a compreensão do estado mesmo antes da sua própria existência, no caso da comunidade judaica, e, além disso, para pensar estados e estados como uma forma profunda de experiência. E pode auxiliar a compreender também de que maneira as contradições se expressam nas vivências dessas mulheres judias, nas suas expectativas democráticas, nas vivências autoritárias e na composição mais ampla de um cotidiano que corresponde ou não a essas possibilidades ou esperanças. Uma indispensável atenção sobre a questão da experiência e da memória na construção de um presente diaspórico é necessária para dar seguimento a esse debate.

As teorias feministas, principalmente vindas da tradição anglo-americana, inauguram novas formas de olhar para a questão da experiência. Fundamentalmente, sua estrutura argumentativa inicial é que muitos elementos ficam para trás quando se parte de um referencial acerca da experiência mais tradicional. Isso pode ser observado por dois ângulos diferentes, mas que tem o mesmo desfecho final. O primeiro deles aponta para a tendência de

¹³⁵ BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Quem canta o Estado-nação?** Brasília: UNB, 2018

¹³⁶ DÉLOYE, Yves. **Sociologia histórica do político**. São Paulo: EDUSC, 1999.

uma história mais tradicional que não se dá conta de subjetividades presentes e que delegam importância primordial às dinâmicas sociais para as instituições, grandes acontecimentos políticos e a formação da economia de maneira geral. Por este prisma, é possível perceber a formulação das teorias que se localizam mais no campo do pós-estruturalismo em que a subjetividade é presente, assim como elementos que a estruturam como a linguagem, o capital simbólico e até mesmo a experiência. O problema nessa segunda alternativa é a forma como a experiência é entendida e como ela aparece nas narrativas dos intelectuais que se dispõem a entendê-la como uma narração da realidade sem atribuir-lhe a devida objetividade sensível.

Sandra Harding¹³⁷, epistemóloga estadunidense, aponta que a experiência não deve ser vista como algo que diminui a possibilidade do método científico, mas sim, como uma potência epistemológica. Isto é, implica pensar sobre como a escrita da história feita por mulheres sobre e para mulheres é tão metodologicamente assertiva e deve ser tão cientificamente aceita quanto a escrita feita por homens sobre a história dos homens. O elemento da subjetividade e do envolvimento, ou seja, da experiência, pode ser apontado aqui por Harding como um componente que revela subjetividades e sensibilidades dentro dessas narrativas que mulheres ou outros agentes diretamente envolvidos no processo saberiam. Esta é uma discussão bastante recente dentro das ciências humanas, principalmente porque ela faz uma crítica bastante severa ao afirmar que a ciência é masculinizada e que os temas protagonizados por mulheres são apenas retomados a partir de uma perspectiva dos homens, não dando conta das subjetividades que lhes dizem respeito e que são fundamentais para um entendimento do processo vividos por mulheres ao longo da história.

Esse é um ponto importante naquilo que Spivak chamou de essencialismo estratégico. Retomando um pouco essa categoria já abordada anteriormente, porém dentro dessa perspectiva da narrativa, Spivak sugere que o essencialismo é inevitável porque é necessário assumir que quando narramos determinado objeto de estudo, mesmo que cientificamente, estamos narrando a nós mesmos, com todo o esforço para criar ferramentas de afastamento que são necessárias para fazê-lo científico. Mesmo assim, essencializa-se a narrativa, porque se interpreta por determinados olhos e parte-se de um lugar específico. O mesmo ponto pode ser inferido a partir do método documentário de Karl Mannheim¹³⁸, quando ele destaca que uma solução para a questão de como saber trabalhar em diálogo do individual para o social analisando aspectos de determinado grupo ou comunidade é escolher posições que

¹³⁷ HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 7-31, jan./jun. 1993.

¹³⁸ WELLER, Wivian *et al.* Karl Mannheim e o Método Documentário de Interpretação. **Sociedade e Estado**. Brasília, v. 18, n. 2, p. 375-396, jul./dez. 2002.

possibilitem a análise mediada de situações. Ou seja, assumir que uma parte das experiências ou das realidades estão no âmbito mais profundo ou não revelado pelas fontes, como no caso da revista *Corrente*, mas, ainda assim, perceber que existe uma possibilidade vasta de elementos que circulam nestes vestígios e que podem auxiliar a compreender certas dinâmicas, práticas e performances da comunidade judaica.

Ao olhar para a construção narrativa das mulheres judias através da revista *Corrente* pode-se entender, por exemplo, que as suas experiências acerca da democracia, dos aspectos da liberdade e de como elas compreendiam e incorporavam na sua experiência-vivência esses conceitos na diáspora brasileira adquirem uma noção muito própria dessas mulheres, ao passo que as mulheres norte-americanas, muito provavelmente, quando construíam as suas revistas de circulação interna, mesmo que com a colaboração internacional de outras judias dentro da WIZO, também tinham seu próprio *modus operandi*. Em outras palavras, a interpretação da sociedade de cada diaspórica em cada parte do mundo configura uma noção própria de experiência que, embora se coloque dentro de um conceito mais amplo, deve ser analisada em suas próprias características. A evidência mais palpável que temos são as passagens citadas anteriormente, em que há uma sutil distinção, porém clara, entre a judia da “palestina “e a judia ‘na diáspora’”. Esta é, em si, a ideia de uma localização que essencializa, ou seja, que reduz, mas não para criar determinismos e sim, para compreender com profundidade as estruturas presentes, ainda que fosse possível discutir de que maneira a diáspora era vista por este ou aquele grupo – como positiva ou negativa, conforme já examinado no capítulo anterior.

Não existe uma única realidade e essa é uma discussão que precede diversas questões filosóficas clássicas¹³⁹. Ela é apenas uma parte, um fragmento entre possibilidades que se desenvolvem na realidade mais ampliada e que, por isso mesmo, pode ser interpretada por outros ângulos conforme as narradoras¹⁴⁰ desejem. Assim, assume-se que a narrativa, mesmo que oferecida pelas próprias mulheres, será passível de uma interpretação muito própria de quem “re-narra” as suas experiências. Há uma construção, portanto, historicizada e localizada. Essa seria uma forma de olhar para a história dessas mulheres através de uma subjetividade ativa, ou seja, um contar que traz para o espaço da narração os sentimentos, os desejos, os medos e que tem, por outro lado, uma objetivação, em que é possível observar como esses sentimentos se desenvolvem e se modulam no cotidiano e na reconstrução da história dessas

¹³⁹ CHAUÍ, Marilene. **Introdução a filosofia**: dos pré-socráticos e Aristóteles. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1; NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na época trágica dos gregos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

¹⁴⁰ BENJAMIN, Walter. O narrador. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

mulheres. É possível também inferir sobre como o campo político acolheu as suas demandas dialogando com as suas experiências na perspectiva pessoal e de grupo, o que retoma a ideia de infrapolítica, ou seja, na forma como essas mulheres constroem internamente suas formas de se relacionar com o externo de maneira política, através da ação e da fala.

Figura 8 – Revista Corrente, edição de fevereiro de 1951



Fonte: Revista Corrente (1951)

Capa: “Apreciando o lindo panorama que se descortina do terraço da escola vocacional da Wizo [...]”. Contracapa: “representantes da Wizo participam de uma reunião com delegados do Governo e do exército para coordenar o trabalho de assistência social nas maabarot”. Edição de fevereiro, 1951.

Nesse aspecto, Ana Maria Bach¹⁴¹ aponta contribuições acerca da ideia de experiência dentro das epistemologias feministas. Na esteira da discussão sobre potência epistemológica que vem da experiência como forma de olhar-narrar-viver, Bach chama a atenção para alguns aspectos da perspectiva de teóricas estadunidenses, como Sandra Harding¹⁴², por exemplo. Avançando em uma estratégia mais radical e polêmica, a argentina sugere que não é qualquer experiência que importa, mas sim a experiência cotidiana, que pode ser apontada como a

¹⁴¹ BACH, Ana María. **Los voces de la experiencia**: el viraje de la filosofía feminista. Buenos Aires: Biblos, 2010.

¹⁴² HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 7-31, jan./jun. 1993.

experiência mais próxima de uma epistemologia, cosmologias e conhecimentos feministas. Segundo ela, essa experiência observada no desenvolvimento de um pequeno, localizado e histórico cotidiano alia a subjetividade com a materialidade do vivido, mediado por práticas que se alteram constantemente nas dinâmicas dos espaços públicos e privados e que respondem a uma forma de entender o mundo a partir de si mesma, estendendo essa relação à sociedade em que se vive. Assim, essas questões se tornam relevantes para situar, sobretudo, a importância de dois aspectos: o primeiro, de considerar que as experiências das próprias mulheres judias possam guiar suas novas formas de vida, não sendo confundidas ou com as narrativas de outras mulheres ou de outras comunidades diaspóricas – mesmo a da própria comunidade judaica, mas sem um recorte de gênero dentro dessa análise. Outro fator é considerar que o cotidiano também possa ser o condutor dessas vivências, como Bach aponta, mostrando aquilo de mais simples e autêntico que possa se desenvolver no escopo do que é o ser diaspórica no Brasil. Este processo deve ser visto e entendido pelo olhar das mulheres e, principalmente, sobre como as suas experiências foram fundamentais para a construção desse movimento tão grande e impactante que é o migrar. E após esse movimento, como constroem suas identidades com essa característica do trânsito inerentemente presente. Nesse sentido, é necessário observar a maneira como o cotidiano e as experiências se entrecruzam, dando contornos específicos a esse grupo.

Em Walter Benjamin a narrativa se apresenta de uma maneira muito interessante. O filósofo sublinha que o narrador e as experiências narradas são a construção da própria história. No texto “O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Lcskov”¹⁴³, Benjamin aponta que as próprias intercorrências da história levam ao surgimento de narradores que dão origem a determinadas narrativas. Ele traz o exemplo da Primeira Guerra Mundial e como as narrativas sobre ela são deturpadas. Esse fenômeno se desenvolve pelo fato de que os soldados não tinham capacidade de contar os fatos ocorridos. Segundo Benjamin, eles estavam “mais pobres em experiência comunicável”¹⁴⁴, em decorrência de um afetamento corporal e ético que atravessaram na guerra de trincheiras, tanto nos conflitos como na economia e na conduta política do período. A consequência, segundo o filósofo, foi a narrativa deturpada do conflito, sem a face do que ele havia representado porque não tinha a representação das próprias pessoas envolvidas.

¹⁴³ BENJAMIN, Walter. O narrador. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Obras escolhidas; v. 1)

¹⁴⁴ *Idem, ibidem*, p. 198.

Mais adiante, nesse texto, ele diz que “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. Incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes”¹⁴⁵. Nesse aspecto, Benjamin ressalta, assim como no texto “Experiência e pobreza”¹⁴⁶, que a experiência tem uma decadência por diversos motivos, mas que, sobretudo, a forma como ela é construída deixa de ser uma experiência tradicional – aquilo que ele atribui como uma certa sabedoria que vem do próprio desenvolvimento da história – e que é passado adiante. E então abre-se espaço para uma outra forma de narrar que é muito informativa e explicativa, mas muitíssimo pobre em contar amplamente a ação dos indivíduos, coletivamente, naquele contexto: seus afetamentos, suas vivências. Na análise da experiência das judias através da revista *Corrente* é cabível a distinção que Benjamin faz em duas formas do narrar a experiência: a de choque, que vem das experiências da I Guerra; e a tradicional, que é essa constitutiva da história, passada adiante. Walter Benjamin não viveu para interpretar as experiências que ocorreram dos traumas revelados da Shoá. No entanto, é possível interpretar essa diferenciação dos usos do conceito de experiência a partir dessa distinção proposta por ele.

O interessante, na abordagem de Benjamin, é que quando ele aponta que a experiência de choque conduz uma narrativa pobre ou distorcida, ele não sinaliza um empobrecimento do próprio sujeito que narra e que por conta disso a sua narrativa é pobre. Ao contrário, salienta que esse grupo de pessoas, no caso os soldados sobreviventes, não tinha a capacidade emocional, metafórica e psicológica de reconstruir uma experiência que desse sentido ao ato de ser passada adiante. O narrar, nesse caso, torna-se penoso, sofrido e doloroso. O narrador é interpelado pelas vivências que não são apenas momentâneas, mas sim parte constitutiva de um evento que marcou para sempre o seu eu e toda uma coletividade. Mas a edição de 1951 da revista *Corrente* carrega a matéria de nome “Em memória do Getho de Varsóvia”¹⁴⁷ e parece ser um exemplo dessa abordagem ambivalente que Benjamin sugere. Se por um lado os traumas da perseguição nazista geraram uma forma de narrativa que se orienta pela dor da perda e pelo peso do antissemitismo, a memória dos acontecimentos, aqui, ganha uma amplitude histórica mais estruturada e que, ao contrário de uma experiência unicamente de choque, transforma-se em uma experiência tradicional, ou seja, que merece ser passada adiante.

¹⁴⁵ BENJAMIN, Walter. O narrador. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 201. (Obras escolhidas; v. 1)

¹⁴⁶ *Idem*. Experiência e pobreza. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Obras escolhidas; v. 1)

¹⁴⁷ REVISTA CORRENTE, São Paulo, n. 3, p. 6, mar. 1951.

Nesse contexto, as experiências retomam seu aspecto que pode ser tomado pelo próprio Benjamin quando ele utiliza a nomenclatura artesanal: são as partes pequenas e cotidianas constitutivas de um todo. São ressignificadas e contadas a partir de outras vivências que as sucedem. Apropriam-se de outras formas de expressão, como a arte, a literatura, a fotografia, e assim, subvertem essa hierarquia criada por Walter Benjamin e dão origem a uma noção muito própria de experiência histórica, que é também na própria memória, seja ela positiva ou negativa. A noção de que há uma perda significativa da experiência e relações sociais a partir da primeira metade do século XX em consequência da modernidade e das máquinas como Benjamin propõe, pode ser geradora de uma outra potência vivida, sobretudo, quando falamos do caso de mulheres diaspóricas que vivem sob a condição de mudança extrema no deslocamento de suas identidades e também de suas corporalidades. Talvez aqui, a crítica do filósofo à vivência efêmera do cotidiano como uma marca nociva à construção de uma experiência da tradição seja a chave do processo de ressignificação mais expressiva do cotidiano das mulheres judias: é no fazer do dia a dia que as novas memórias se gestaram, a partir de novas experiências adquiridas e reveladas na narrativa escrita da revista *Corrente*.

Percebe-se que a localização dessas narrativas que são situadas partindo da perspectiva do narrador – no caso as mulheres judias – e das narrativas que se apresentam – no caso a revista *Corrente* – pode ser entendida como um processo de experiência, mas também pode ser refletida a partir da ideia de como a narrativa diaspórica se alimenta da memória construída pela comunidade judaica que é gestada em um determinado conjunto de experiências compartilhadas, mas que na construção de uma memória histórica se reordena e se reorganiza para dar sentido a uma conformidade identitária mais ou menos uniforme. Assim, experiência se transforma em memória e memória se redefine em novas experiências.

Figura 9 – Revista Corrente, edição de julho de 1951



Fonte: Revista Corrente (1951)

“Este ancião pode, finalmente, tomar um ligeiro descanso [...]”. Capa da edição de julho de 1951.

Para Daniel Levy e Natan Sznajder¹⁴⁸, a memória da comunidade judaica se configura de forma peculiar, pois promove uma espécie de desterritorialização da memória, desconstruindo alguns elementos que são tidos como bases formadoras desse conceito, como nação, compartilhamento de mesmos espaços e mesmas experiências. Para os autores, a memória judaica é erguida a partir de uma ideia cosmopolita, que atravessa as fronteiras, misturando velhas estruturas com novas estruturas, dando espaço para narrativas sempre com sentidos próprios do seu tempo, mas mobilizando um núcleo essencial, localizado no judaísmo. De certa forma, é como se as experiências fossem importadas e exportadas para diversos locais do mundo, criando um sentido móvel e vivo dessa memória que se faz presente em todo o lugar e que pode ser constantemente compartilhada por toda a

¹⁴⁸ LEVY, Daniel; SZNAIDER, Natan. Memory unbound: The Holocaust and the formation of cosmopolitan memory. *European Journal of Social Theory*, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 87-106, 2002.

comunidade, inclusive por membros de fora dela. Assim, é possível identificar um diálogo permanente entre “aqui” e “lá”. Uma mobilidade que marca, não apenas a diáspora da comunidade, mas que é em si uma espécie de elemento formativo da sua própria memória construída a partir dessas experiências de diáspora, mesmo que determinada comunidade já tenha se fixado.

Levy e Sznajder sublinham que este processo de comunicação da memória também passa por uma adaptação local. Na composição da revista *Corrente* há uma adaptação da realidade dessa memória “exterior” para as estruturas do Brasil de forma muito clara já na sua estrutura organizacional: editorial com aspectos mais fundacionais do judaísmo, matérias internacionais, matérias nacionais, resolutivas de cada cidade. A distribuição da *Corrente* revela uma estratégia comunicativa de experiências e a forma como essas memórias serão edificadas. A memória social é a experimentada diretamente pelo grupo, antes mesmo de virar história, como sublinham os autores, o caso do holocausto. E a histórica seria uma série de mecanismos que produzem aquela memória como filmes, imagens e símbolos diversos, ou seja, representações de uma memória. Ou seja, há uma distância entre a experiência e a memória dessa experiência que precisa se estreitar, e a comunicação de ambas tem um papel fundamental nessa construção.

No texto “*Memory unbound: The Holocaust and the formations of cosmopolitan memory*”, os sociólogos trazem o exemplo da Shoá na tradução dessa dicotomia que se estabelece entre o universalismo e o particularismo, ou seja, entre a localização e uma concepção mais ampla de experiência e memória. Para eles, a ideia de holocausto é misturada com a experiência do holocausto. Assim, em regiões de diáspora o holocausto entra em questão dentro de um sistema muito amplo de representações, a partir de uma experiência real, mas dentro dessa montagem daqueles que viveram, sobreviveram e trouxeram as faces da experiência, tanto nas suas memórias mais claras quanto através dos aspectos mais inconscientes dos traumas, a significação que é dada para a Shoá se torna distinta da que é construída pelos Estados Unidos, por exemplo, um país que recebeu grande contingente de judeus e judias e que foi e é protagonista da montagem de espaços de memória muito consistentes.

No caso da revista *Corrente*, aquilo que se refere à experiência e memória passa, obviamente, pela questão da Shoá. Interessante é que o mote da narrativa da revista não é o holocausto em si, mas a maneira como ele trouxe os judeus e judias até onde eles estão e, principalmente, a forma como o horizonte de atuação da comunidade foi norteado pela edificação de Israel. Nesse sentido, a memória do holocausto para a diáspora judaica

brasileira, sobretudo na narrativa das mulheres judias que é apresentada na revista *Corrente*, traduz o sentimento do horizonte de expectativas construído por elas com a vivacidade do processo, tanto espiritual como objetivo-material de criação da nação israelense. Ainda que Israel tenha tido alguma dificuldade para organizar aquilo de memórias que iria preservar por conta de que muitos dos imigrantes eram sobreviventes da Shoá, soube deixar de lado qualquer elaboração mais voltada para uma noção de vítima. Enalteceu-se o aspecto de que a necessidade da nação judaica não vinha propriamente do Holocausto, mas que ele era a prova de que os judeus não tinham para onde ir e nem poderiam ficar em países que não aceitaram a sua presença, mesmo diante de uma possível passividade em relação aos eventos.

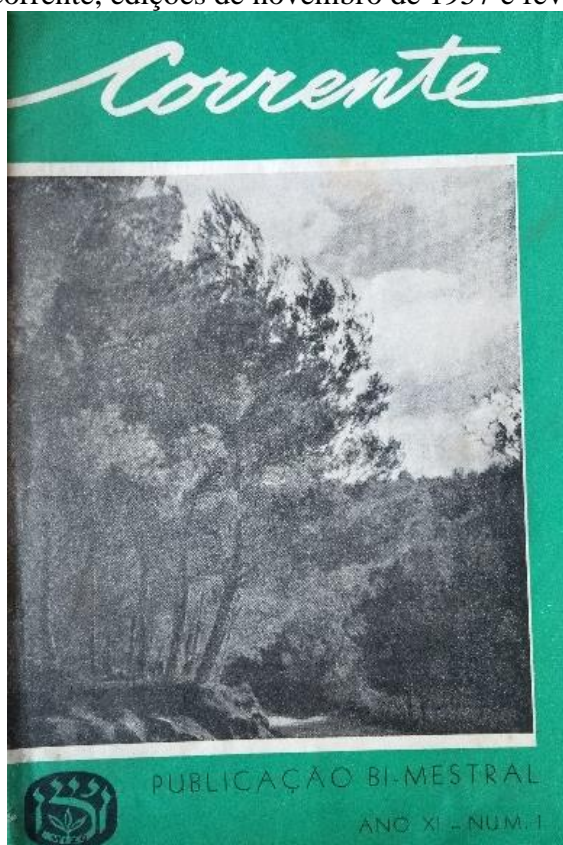
Assim, é possível apontar que essas experiências não são mais contadas unicamente pelos que sobreviveram, ou seja, por aqueles que vivem os fatos. Mas são, sobretudo, fruto de um esforço reflexivo dessas mulheres da *Corrente* – e de tantas outras estratégias e preservação da história-memória – para mostrar ao mundo não apenas o que se passou, mas também o que pode vir um dia se a história se repetir ou der espaço para que se repita e, principalmente, o papel que a edificação de uma Israel sólida e estável possui na efetivação dessa preservação futura dos judeus e judias. E é por isso que cabe à revista *Corrente*, não apenas discutir uma Israel como um projeto mais universal, mas localizar também a narrativa de Israel que é possível ser enfrentada no Brasil, diante das mulheres judias que aqui estão. Caso contrário, o processo de reflexão e mobilização dessas memórias-experiências pode ser fortemente prejudicado.

As experiências precisam ganhar vida dentro dessa memória construída, garantindo aquilo que Koselleck aponta como presencialidade, um processo que garante que todo o passado ou futuro seja presente, mas que para não ser aquilo que o filósofo definiu como um “nada imaginado”¹⁴⁹, necessita ser mobilizado de forma que essa memória não se transforme em mera abstração de um passado distante ou de um futuro especulativo. A circularidade de ideias políticas no interior da vida, da experiência e das dinâmicas cotidianas da comunidade judaica expressa que o campo político foi intensamente vivenciado por estas mulheres que, por esse motivo, foi um alicerce na construção dessa memória diaspórica. E que, por sua vez, construía as identidades presentes e futuras. E é sobretudo pela costura dessas mulheres na diáspora que alinhavam, através da sua revista uma forma de manter essa experiência não apenas como uma memória distante ou um nada imaginado, mas como uma forma de ressoar essa experiência, ressignificá-la e transformá-la, produzindo as mensagens próprias daquele

¹⁴⁹ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

tempo, com aquelas demandas específicas e elementos muito próprios de uma identidade judaica de mulheres no Brasil. Assim, é possível perceber que a experiência se desenvolve em condições muito particulares que ocorrem para além de aspectos mensuráveis, visíveis ou linearmente compreensíveis, e que é justamente no compartilhamento de noções dentro do campo político, das práticas políticas, das emoções e das sensibilidades que essas especificidades podem ser parcialmente ou localizadamente reconstruídas.

Figura 10 – Revista Corrente, edições de novembro de 1957 e fevereiro e março de 1958





Fonte: Revista Corrente (1956; 1958)

Capa 1: As oliveiras nascem no deserto. Capa 2 Mulheres nos tempos bíblicos. Capa 3: Chegou a Chanuka. Capas de novembro de 1957 e fevereiro e março de 1958.

As capas acima expressam certo otimismo que reinava na comunidade judaica brasileira e na sociedade como um todo, com o advento da década de 1950. O fantasma internacional do autoritarismo e do antissemitismo parecia, ao que tudo indicava, permanentemente afastado do Brasil – e do mundo – com o encerramento do Estado Novo em 1945, assim como internacionalmente o fascismo, o totalitarismo alemão e russo também tinham encontrado seu declínio. As capas trazem a confiança na diáspora, de alguma maneira, estampando as cores azul, verde e amarelo e discorrendo sobre temas leves – a criança na Chanuka, em dezembro de 1957. As edições do início do ano de 1958 apontam o expressivo crescimento do cultivo de árvores e dos campos em Israel, em contraposição ao deserto que se estabeleceu em longas épocas – um deserto espiritual, pessoal, político e na paisagem dos indivíduos da comunidade judaica. A capa amarela traz o tema da mulher nos tempos bíblicos e, ao longo de toda a sua edição, remonta narrativas de superação, tradição na terra sagrada e tranquilidade no caminho que ela tem feito a comunidade trilhar novamente. Decol¹⁵⁰ aponta que em 1950 há um desaparecimento da “questão judaica” com o fim do Estado Novo, e os

¹⁵⁰ 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.

dados demonstram que de fato, paralelamente com a mudança do alinhamento político do Brasil com os Estados Unidos e as reparações com os imigrantes vindos da Alemanha, os dados censitários demonstram que a comunidade cresce de forma confortável, porque a sua permanência e circularidade passa a ser percebida não apenas como reparação, mas como elemento desejado nas capitais de principal receptividade – São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre –, o que demonstra não apenas que suas presenças são marcadas por chegadas intempestivas decorrentes de situações de guerra e perseguições, como também suas permanências são declaradas e situadas no estabelecimento da democracia brasileira.

Neste período é possível observar, a partir de algumas edições, alguma suavização do clima de hostilidade e preocupação que outrora se sobressaía de maneira muito clara. Mesmo assim, os debates políticos são o cerne da revista e ainda constituindo-se de uma experiência memória que se renova e se redinamiza a todo o tempo, flutuando entre os temas da educação, da memória, de Israel e da diáspora. Contudo, a forma como esses temas vão se alterando ao longo da década de 1950, sobretudo após 1955 é perceptível.

Na edição de julho de 1957, a matéria intitulada “Educação judaica na escola e no lar” remete a esse diálogo entre as estruturas de experiência da diáspora no Brasil e uma fundamental conexão com as organizações de memória coletiva¹⁵¹ da comunidade judaica. No texto, que aborda a questão da manutenção da comunidade judaica, a importância da tratativa dos temas do judaísmo, como as tradições e a história do povo judeu, deve ser debatida no cerne da família e da escola, a fim de que, desta forma, não ocorra uma erosão dos valores e pressupostos judaicos, bem como um esquecimento daquilo que outrora a comunidade judaica já havia passado. Em uma passagem, essa relação fica bem descrita:

Um povo ou uma comunidade são fatalmente fadados ao desaparecimento se não contarem com o fundo ou a tradição necessária. E atualmente com a quase total ausência da discriminação, nossa juventude se vê enfrentando estes problemas, pela facilidade com que lhe é dada afastar-se do judaísmo. Malgrado tudo, porém, e não obstante não manterem em seus lares um ambiente judaico, não há família judia que deseja ver sua criança abandonar a sua religião e a sua lealdade para com o povo de Israel. O desejo de sobreviventes como judeus necessita o preparo das crianças adim de que possam receber e transmitir sua preciosa herança judaica. Para tal a educação e a instrução são fatores preponderantes.

A discussão desta matéria se dava em um contexto novamente cosmopolita, ou seja, que conecta a identidade judaica a um processo de centralização na construção da identidade situada em Israel, mas que neste momento se referia a uma situação que ocorria na Inglaterra.

¹⁵¹ HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértices, 1990.

Devido a uma suposta negligência dos pais em tratar de inserir suas crianças em escolas judaicas que, segundo a revista, existiam aos montes “naquele país afortunado, que conta com um Yishuv de longa tradição, muito enraizado e de muita cultura”¹⁵², um perigo iminente do desgaste do judaísmo nas comunidades contemporâneas e, sobretudo, no pós-Segunda Guerra.

Na mesma matéria, na sequência do texto é possível encontrar uma referência à edificação dessa identidade, através da memória coletiva na diáspora brasileira, como exposto na passagem a seguir:

[...] Não se devem, entretanto, desprezar as facilidades educacionais voluntárias, como as que existem no Brasil. São os pais os responsáveis por assegurarem a frequência de seus filhos em tais estabelecimentos de ensino ou cursos e não se pode encarecer o suficiente a sua influência sobre a vida futura dos nossos jovens.

Como sublinha Pierre Nora¹⁵³, a aceleração da história nos tempos pode causar um sintoma de esquecimento. E nesse sentido, é possível, como ressaltam também os sociólogos Levy e Sznajder, que a existência dos lugares de memória sejam uma tentativa de impedir que essa circularidade de memórias, esse esquecimento, seja possível. Os periódicos são uma estratégia para manter a circulação desses sentidos de memória-experiência, não apenas no âmbito dos acontecimentos mais concretos, como também na circularidade dos sentimentos, das sensibilidades e dos sentidos que compõem as visões de mundo das mulheres judias, de maneira mais ampla. A construção dessa memória que vem da experiência vivida é uma forma de alimentar um determinado lugar identitário dentro dessa comunidade e, especialmente, de mantê-lo vivo no âmbito da diáspora, não apenas no aspecto individual, mas, sobretudo, na sua construção coletiva.

Ao que parece, existe uma confluência que se edifica através da revista *Corrente* e que por ela é conduzida a uma certa capilaridade, com intenções de percorrer toda a comunidade de mulheres judias. Se por um lado se tem a experiência como o palco dessas narrativas e como a grande mestra de todos os elementos, por outro, tem-se a memória que se desenvolve em aspectos materiais, físicos, mas também simbólicos, linguísticos. Esses elementos acabam levantando formas de expressão dessa narrativa de maneiras distintas, porém, com os mesmos objetivos a serem debatidos (e nesta ordem, devidamente): a edificação de Israel, a mulher no judaísmo, a diáspora como um marcador. A construção daquilo que deveria ser a atuação da mulher nos espaços públicos, tanto de convívio social e na modulação da identidade através

¹⁵² REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 14, jul. 1957.

¹⁵³ NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 7-28, jul./dez. 1993.


de novas experiências como na manutenção e na construção da memória coletiva, perseguia um *continuum* político que lhes parecia inerente devido à dinâmica de suas próprias vidas e experiências. As estratégias desse fazer político até poderiam ser comunicadas de formas distintas, mas essencialmente nunca abandonaram as principais formas de escritas de si, organizadas por uma atuação forte nos aspectos basilares da judeidade.

Figura 11 – Revista Corrente, edições de janeiro, maio e setembro de 1954




Corrente

Srma. Sra.
Paulina Nestrovsky
Rua Fernandes Vieira, 569
PORTO ALEGRE-R.G.do Sul




Um novo pequeno hospede é
carinhosamente acolhido no
Centro de Irmino maternal
de Tel Aviv




PUBLICAÇÃO MENSAL
ANO VI -- NUM. 6/7

Corrente

Srma. Sra.
Paulina Nestrovsky
Rua Fernandes Vieira, 569
PORTO ALEGRE-R.G.do Sul



Que sopa gostosa a gente
come nos jardins de infância
da Wizo! Será que eu poderei
ganhar mais?



PUBLICAÇÃO MENSAL
ANO VII -- NUM. 1

Fonte: Revista Corrente (1954)

Nesse sentido, ao percorrer os cenários numa perspectiva dialógica entre o internacional e o nacional, entre a comunidade que se move e a que fica, é possível observar que para as mulheres judias a sensibilidade do imediato da Shoá se expressou na revista *Corrente* de maneira bastante diferente do que na segunda metade da década de 1950 e, principalmente, nos anos iniciais da década de 1960. Até 1955, assim como nas capas acima, alguns elementos podem ter sido mais constantes nas visões de mundo que se revelavam na *Corrente*: a edificação de Israel, o elemento do cuidado entre a comunidade – tanto no aspecto espiritual como no físico e emocional –, a preocupação com o futuro que passa por uma certa tranquilidade de ter conseguido erguer Israel, mas que também não pode deixar de zelar pelo que vem pela frente, sobretudo pela saúde dessa nação e de seus habitantes. Gradativamente, com o passar da década de 1950, os rostos que olhavam para o horizonte com expectativa, sorrisos e serenidade deixam de aparecer com tanta frequência, dando lugar a uma discussão que, como foi apontado acima, situa-se muito mais no âmbito da memória e das preocupações daquilo que manterá Israel viva – ações de rememoração, ações práticas, confrontos que se vislumbram na geopolítica do Oriente Médio, distensões que se apresentam nas comunidades da diáspora, possibilidades de esquecimento, deterioração da identidade uníssona.

Figura 12 – Revista Corrente, edição de junho de 1952



Fonte: Revista Corrente (1952)

Capa 1: “O sorriso desses rapazes demonstra que não há lugar para saudades no coração da mocidade recém-chegada em Israel. Capa da edição de junho de 1952.

Capa 2: “Quatro paredes não fazem um lar... Colabore a fim de proporcionar conforto moral e um LAR acolhedor para as novas imigrantes, as mães e filhos vindos do Egito, Hungria e Polônia!”

A discussão a respeito da situação das mulheres, por sua vez, também parece se alterar. Em contraposição a uma visão mais idílica, mesmo que sempre tenha sido crítica, os debates tornam-se mais embasados, com o avanço dos anos 1950. De alguma forma, parecem ser mais decididos ou mais impetuosos, evidenciando ainda mais a distância entre esse periódico dos demais circulantes no Brasil do período. Os temas mantêm uma certa conformidade com o *status* e a situação da mulher no âmbito doméstico e sua tarefa na manutenção da família e dos pilares afetivos. No entanto, aquelas chamadas e matérias que compõem as discussões acerca do espaço público e das formas de ação que são empreendidas, não apenas por mulheres, mas que são valorizadas e vistas como aquilo de mais essencial por essas mulheres, se modificam cada vez mais. Não há como afirmar que houve uma ruptura porque a dimensão do judaísmo se mantém circulante e mais ou menos equilibrada na sua composição nuclear – o que se reflete, justamente, no que é construído como “papel” da mulher dentro do judaísmo. No entanto, aquilo que se refere a outras variáveis, como as ações

políticas e a construção dessas ações, tanto no aspecto discursivo como já na sua função prática, se modifica e se remodela de acordo, não apenas com o contexto da diáspora brasileira, mas também com os contornos conflituosos e instáveis que Israel se envolve no ano de 1956 com o Egito.

Esse enfrentamento e a possibilidade de outros que possivelmente virão torna Israel uma questão. A diáspora reconfigura suas narrativas e as mulheres passam a preocupar-se não apenas com a situação delas mesmas, mas, novamente com essa noção estendida de cuidado, que perpassa toda a comunidade. E de alguma maneira, essa noção ética e moral do cuidado é gerada no interior dos debates políticos trazidos por elas, que vão retomar situações de conflito que foram deixadas de lado nos primeiros dez anos – de 1945 até 1955 – mas que agora convidam novamente essas mulheres a repensarem as bases da democracia em Israel. No Brasil, a estabilidade política gerada pelo retorno de Getúlio Vargas garantiu, até a sua morte em 1954, bem-estar e calma para a comunidade judaica. Ainda que na dinâmica interna da política, seu governo fosse marcado pelas oposições ao projeto de Brasil, entre nacionalistas e liberais, Vargas não retoma a proposta de nação que ofereceu no Estado Novo dentro da discussão da Questão Judaica¹⁵⁴.

¹⁵⁴ LESSER, Jeffrey Howard. **O Brasil e a questão judaica**: imigração, diplomacia e preconceito. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

4 O PRESENTE COMO PONTE: RECONHECIMENTO, AÇÃO E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA FEMININA JUDAICO-BRASILEIRA

A partir dos anos de 1956, após a controversa morte de Getúlio Vargas e a ascensão meteórica de diversos líderes temporários – Café Filho, Carlos Luz e Nereu Ramos –, o Brasil passa à retomada de um projeto democrático que, nesse ínterim já havia novamente trepidado entre o autoritarismo como instrumento para sua estabilização. Juscelino Kubitschek lança a sua candidatura com a proposta do desenvolvimentismo fortemente ancorada na recuperação da instabilidade causada dos últimos anos, tanto no aspecto econômico como no político. O desenvolvimento de JK tentaria reabilitar novamente o debate entre o desenvolvimento nacional sustentado pela industrialização – projeto, como argumentado no capítulo anterior, sempre inacabado em decorrência das diferentes propostas de governo que se apresentam nos diversos contextos, não havendo uma continuidade dentro desse decurso. O plano de metas de Kubitschek revela essa tentativa, quando sugere o desenvolvimento de 50 anos do Brasil em cinco, proposta bastante ousada dado os antagonismos políticos e econômicos vigentes.

Enquanto isso, a comunidade judaica reposiciona suas atenções para uma possível mudança de conjuntura, uma vez que Israel encontrava-se também em processo de encontrar sua estabilização. Além dos conflitos internacionais que já haviam terminado – ou que dariam início a tantos outros – com a guerra de independência árabe-israelense, internamente a instabilidade política gerou inquietações. Oscilações entre aproximações e afastamentos de Ben-Gurion preocupavam quanto aos rumos do projeto sionista. Sobre qual sionismo Israel iria permanecer ancorado diante dos conflitos ou sobre quais conflitos o sionismo iria ancorar Israel? Em resposta a estas perguntas, a comunidade de mulheres judias, tanto a do Brasil e a internacional da WIZO, respondem com o rearranjo de suas mobilizações. O que antes era visto como uma necessidade uníssona da identidade norteada na construção de Israel, agora é muito mais do que isso. É a manutenção e a sustentação da identidade que se instaura na nação territorial estruturada por todas as dificuldades que essa edificação está suscetível: conflitos, dissonâncias sociais, crise política e econômica. No editorial da edição de novembro de 1956, ano da crise e conflito com o Egito na região de Suez e na península do Sinai, os ânimos notoriamente se alteram. Há uma mudança entre alguma ideia de celebração pelo que foi conquistado, que surge na revista entre os anos de 1950 e 1955, e uma retomada da mobilização mundial pelas questões centrais israelenses. A passagem a seguir do editorial ilustra brevemente essa percepção:

Dias de grande tensão e de profundo entusiasmo foram os pelos quais Israel passou, entre fins de outubro e começo de novembro: e nós com maior ansiedade do que nunca, seguimos o desenrolar dos acontecimentos [...] os soldados de Zahal (zavá Haganá Leumi, Exército de defesa nacional) esplendidamente auxiliados pela população inteira, magnífica em seu espírito e disciplina, deram um severo golpe no inimigo que, pondo cada dia mais em perigo com ataques traiçoeiros e banditismo, a vida dos pacíficos cidadãos de Israel. Ameaçava a própria existência do estado e do Povo. Infelizmente, a derrota não foi conseguida sem o derramamento de sangue. [...] cujo sangue foi derramado não somente para salvar as vidas dos que ali moram, mas para garantir a sobrevivência dos irmãos da Galuth também. Queira Deus que um novo sacrifício de vidas de jovens não seja em vão, mas que seja compensado pela conquista da paz estável e duradoura.¹⁵⁵

Nesse contexto novamente os temas da luta armada, do conflito e, principalmente, do projeto de Estado que Israel não medirá forças para erguer entra em debate; as mulheres fazem parte do exército de combate israelense e, por isso, parece haver aqui alguma necessidade de evidenciar que esta é também uma forma de atuação delas em solo israelense, que a força dos combatentes homens está lado a lado com a das combatentes mulheres, no sentido de igualdade que tanto se discute dentro do projeto identitário de mulheres judias. Ainda no mesmo edital, segue-se debatendo:

Cabe a nós fazer com que estes problemas possam ser mais rapidamente encaminhados para a sua solução: nós, judeus de *huz la áretz* em geral, a nós, mulheres da WIZO em particular, especialmente no que diz respeito as novas responsabilidades com as quais de repente vieram de arcar as nossas irmãs de Israel. [...] Nós, que temos a satisfação de pertencer ao grande exército de mulheres que cooperam para a construção de Israel: fiéis aos compromissos assumidos, saibamos merecer a confiança em que nos depositam as chefes desse exército, as chaverót Rebecca Sieff e Rosa Ginossar, com cujas palavras dirigidas a todas as chaverot do mundo através de um recente boletim, encerramos essas nossas linhas: ‘as nossas mãos foram grandemente fortalecidas pelas carinhosas mensagens de solidariedade [...] sabemos que elas compartilham a nossa ansiedade e o nosso desejo de uma pronta e duradoura paz’.¹⁵⁶

Curiosamente, a capa-manifesto dessa edição é aquela já exposta no capítulo anterior, na Figura 4 em que as moças estão sentadas no *front*, sorrindo e conversando de maneira despreocupada. A passagem acima aponta para esse novo momento que se apresenta no contexto político internacional israelense, que altera e conclama toda a comunidade diaspórica para a sua participação, modificando, desta forma, as dinâmicas e trâmites normais internos. A dualidade – entre a paz e a guerra, entre o conflito e o acordo –, desde a edificação do estado de Israel, parece agora fazer parte da vida da comunidade judaica e as mulheres não deixam de discutir amplamente essas ambivalências. Se no Brasil o clima de instabilidade política não havia afetado a comunidade ao ponto de alterar as suas atividades, as

¹⁵⁵ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 3, dez. 1956.

¹⁵⁶ *Loc. cit.*

modificações no oriente próximo remodelam a agenda de debates políticos e colocam no centro das preocupações das mulheres novamente o bem-estar da nação judaica, bem como o das mulheres que nela se encontram trabalhando para essa construção comum.

No mesmo ano, na mesma edição, um dos acontecimentos de grande importância para a organização, o congresso mundial de mulheres da WIZO, que reúne judias de toda parte do planeta para discutirem as questões pertinentes do momento, retrata de maneira bastante explícita a preocupação das mulheres judias com questões políticas identitárias, mas, sobretudo, com aquilo que uma perspectiva mais tradicional da historiografia chamaria de política “dura”: o estado. O que é interessante de se perceber é o fato de que a narrativa dessas mulheres rompe esse determinismo historiográfico e constroem seus debates políticos ancoradas na dualidade que é defendida, por exemplo, dentro de um viés mais localizado na história conceitual e cultural do político. Esta visão se expressa na medida em que as judias se debruçam sobre as suas questões cotidianas, internas e mais localizadas mesmo em uma lógica comunitária, de aldeia, menor. No entanto, não se furtam em repensar e abordar essa lógica a partir de uma visão macro-orientada dentro do campo político, o que inevitavelmente implica em reavaliação das organizações e ações. Desta forma, as suas estruturações de ação/fala estão edificadas em uma tentativa de pensar e lidar sempre com diferentes intersecções espaço-temporais: o presente em que a diáspora se desenvolve, o passado das tradições e um futuro que é representado como tendo o Estado de Israel seu bem maior. É nesse sentido que o presente pode ser entendido como uma ponte, que possibilita voltar ao passado, mobilizando e utilizando-se do que ele lhes oferece, transitando por um futuro que é mera passagem e garantindo a travessia ao outro lado, seguro, que é a Israel consolidada.

Na passagem a seguir as ideias políticas sobre o Estado de Israel ficam bastante claras na visão de mundo das mulheres judias, na matéria “Perspectivas para o Congresso”:

Há movimentos que morrem quando o objetivo por eles almejado está alcançado. Muitos entre nós ainda se lembram do movimento sufragista na Inglaterra, quando mulheres nele destacadas iam presas e lançavam mão de greve de fome. Era uma organização potente, mas, logo que o direito do voto foi assegurado, nada mais teve de fazer a união social e política de mulheres. Muitas pessoas pensaram que o mesmo aconteceria com a organização sionista depois do ano de 1948: a finalidade fora alcançada, o estado de Israel foi criado e reconhecido pela maioria das nações civilizadas[...].¹⁵⁷

Com a defesa de que uma causa não pode ser abandonada, as mulheres acrescentam dois aspectos: no primeiro, tratam de logo pontuar que a edificação de Israel não se trata

¹⁵⁷ PERSPECTIVAS para o Congresso. **Revista Corrente**, São Paulo, p. 4, dez. 1956.

apenas de um Estado nacional, mas sim de uma resolução para o problema da Questão Judaica, ou nas suas palavras o “problema judaico”¹⁵⁸, o que significa dizer que, através dessas palavras, elas expressam a necessidade de justificar os dois recentes conflitos pelos quais a nação já passou, não havendo outra alternativa ou possibilidade de recuo nessa estratégia, a não ser colaborar e participar para o bem maior, como está bastante claro nas citações anteriores a despeito do editorial; e o segundo aspecto se refere à noção de que essa “obra” de execução da *eretz* Israel é também tarefa impreterível de mulheres, quando apontam que “O fato de possuímos um estado e um governo que deve desenvolver um vasto programa de assistência [...] não dispensa a necessidade de um movimento feminino criado com análogas finalidades.”¹⁵⁹ E na sequência apontam que ainda não foi alcançada a etapa em que estas preocupações não sejam mais necessárias – em relação à mulher – e, nesse sentido, não é possível, mesmo entre as reivindicações do Estado de Israel que são tão urgentes abandonar, a causa das mulheres como prioridade. Apontam que a construção de um estado se dá pelas vias da institucionalidade, mas que a existência de organizações autônomas e voluntárias é fundamental, sobretudo na diáspora – que se referem como “extrangeiro” – e que ao cuidado com o outro, com as crianças e mulheres, aliado aos conhecimentos que se tem do judaísmo, é que será possível ajudar a situação da região a melhorar.

Nessa edição, já nas primeiras páginas, aparecem as ambivalências que algumas palavras quando combinadas ou utilizadas no mesmo texto podem apresentar: o Estado, o “extrangeiro”, o sionismo, o cuidado e o feminismo. Nessas simples acepções, as controvérsias de uma década se desenham: o que o sionismo definirá como projeto majoritário – ou redefinirá, uma vez que aparentemente já se tem uma proposta mais sólida. Qual o *status* definitivo adquirido para os judeus brasileiros, garantido e assegurado pela existência longínqua do estado de Israel? O Cuidado como pilar ético aparece aqui novamente, desafiando a perspectiva do próprio desenvolvimento que se desenha do sionismo, mais belicoso e controverso. E ainda, como as mulheres vão lidar com esses dois pontos de convergências e divergências nas narrativas da comunidade de mulheres judias: um Brasil democrático, uma Israel com desenhos autoritários justificáveis? Aparentemente, a diáspora brasileira pode ter oferecido também alguma instrumentalização da reatividade de um projeto democrático. Ou seja, aos olhos da comunidade judaica a partir de 1956, em Israel, a democracia também pode ser erguida com alguns traços de violência permitidos pelo estado. E tudo bem se essa violência se apresentar como um passo, uma etapa ou uma ferramenta para

¹⁵⁸ PERSPECTIVAS para o Congresso. **Revista Corrente**, São Paulo, p. 4, dez. 1956.

¹⁵⁹ *Loc. cit.*

resolver a questão judaica. Esse ponto fica bastante evidente quando colocam, mais adiante, a importância de existência de Israel, perguntando-se:

A maior parte da nossa população é pobre e metade dela é formada por novos imigrantes. Aqui cuida-se de um número de casos sociais proporcionalmente muito maior do que em qualquer outro país. Eles precisam de uma pátria e nós também precisávamos de um incremento demográfico. Devemos cuidar da saúde deles e ajuda-los no processo de integração, cuidar das suas crianças e procurar-lhes um emprego. Poderia haver então, qualquer dúvida acerca da necessidade do nosso lar [...]? Vivemos constantemente a beira de uma guerra.¹⁶⁰

Estabelece-se aqui uma dualidade dentre aquilo que se deve fazer como uma cidadã brasileira e como uma cosmopolita judia. E, mais do que isso, uma ambivalência inerente entre a democracia que se buscou como sistema de segurança para o bem viver ou alguma forma não violenta de reconhecimento social e a democracia que se vinha construindo no estado de Israel, que foi inevitavelmente aproximando-se de prerrogativas violentas e autoritárias, utilizando-se em diversos momentos dos dispositivos de distinção social étnicos extensamente combatidos por toda a comunidade judaica do mundo. Mesmo assim, essas mulheres parecem pontuar que, dentro desse projeto que elas mesmas aceitam, reconhecem e endossam, um pouco de ética feminista¹⁶¹ não pode ser deixada de lado, ainda que acompanhadas por certas oposições. Há, nesse sentido, uma forma de lidar com os aspectos da visão de mundo construída largamente ao longo do tempo e que implica uma avaliação dentro da própria categoria de mulher-judia¹⁶².

¹⁶⁰ PERSPECTIVAS para o Congresso. **Revista Corrente**, São Paulo, p. 4, dez. 1956.

¹⁶¹ Aponta-se aqui a possibilidade de uma ética feminista judaica, baseada nas reflexões, principalmente de Judith Butler em seu livro *Caminhos Divergentes* e de Carol Gilligan em seu livro *In a Different Voice*. Com Gilligan, formula-se a perspectiva de que uma ética feminista seja erguida através de uma “voz” distinta. E aqui, quando a autora aponta uma voz, é possível refletir acerca do próprio conceito de Arendt quando ela coloca a importância da ação/fala como binômio constitutivo do campo político e do espaço público. Nesse sentido, Gilligan sugere que uma ação e construção reflexiva ética feminista seja edificada através da ampliação da lógica do cuidado social – afastando-se um pouco da perspectiva de Silvia Federici – mas sim como uma forma de agir no mundo, construindo-o através de um cuidado alargado socialmente (algo que se aproxima fortemente com o próprio conceito de Arendt de Amor Mundi e também com sua concepção de planeta/mundo). Aproximando essas acepções das mulheres judias, o cuidado com as mulheres, com as crianças e com Israel pode ser, eventualmente, aquilo que Butler aponta ser uma outra forma de compreender a judeidade. A judaicidade exercida. Ou seja, um cuidado que se amplia dentro do judaísmo, contrariando de certa forma, a lógica mais militarizada que se instaurou no sionismo do momento. GILLIGAN, Carol. **In a different voice: psychological theory and women’s development**. Cambridge: Harvard, 1982; e BUTLER, Judith. **Caminhos divergentes, judaicidade e crítica do sionismo**. São Paulo: Boitempo, 2017.

¹⁶² Utiliza-se aqui de um hífen como caracterização de componente, conforme sugere tanto Judith Butler como Rooney Cytrynowic. A existência do hífen pressupõe uma conjunção de elementos que, no caso da identidade de mulher judias, parece desenhar que suas vinculações com sigos mesmas sejam edificadas primeiramente como judias, posteriormente como mulheres e, por último, como brasileiras. No entanto, há que se repensar a maneira como essa conjunção é percebida pelo social, como o seu reconhecimento, suas visualidades e dinâmicas se estabelecem e são percebidas pelo externo. Assim é possível, como será dissertado de forma mais elaborada posteriormente, que as judias não tenham apenas um reconhecimento afetado pelo seu componente judaico, mas sim e não raro, pela sua condição de mulher.

Ainda na edição de dezembro de 1956, em uma matéria com o título “A responsabilidade coletiva” escrita por Augusto Segré, a ideia de proteção e, muito mais do que isso, de cuidado com a coletividade judaica aparece de forma muito enfática e clara. Na matéria, Augusto escreve: “no momento em que a coletividade está atravessando graves dificuldades, não diga a alguém “vou para a minha casa comer e beber ficando sossegado e em paz [...]”¹⁶³. Escrito por um homem influente dentro da comunidade, o texto reforça a ideia de que não é possível abandonar a causa da edificação de Israel, mesmo nos piores momentos. Ao olhar para esta matéria em perspectiva com as outras citadas aqui anteriormente, e tantas outras que compõem essa e as edições seguintes, nota-se uma importante necessidade de mostrar para as mulheres judias que a Questão Judaica deve ser compreendida e amplamente defendida por todas as mulheres na diáspora brasileira. No entanto, esse apoio parece ser feito de uma forma um pouco distinta daquela que em muitos momentos é encontrada em periódicos comuns, como o caso da Revista *Aonde Vamos?*. Há um apoio irrestrito e as críticas a esse modelo de Estado que se configura aparecem de forma muito localizada nos periódicos setoriais de esquerda, como no caso da Revista *DROR* – uma setorial da juventude judaica –, na qual até mesmo as referências de “lar judaico” aparecem referindo-se aos assentamentos, um modelo defendido como o ideal, horizontal e mais adequado para a construção gradual de Israel. Mesmo dentro de comunidades mais conservadoras, como no caso dos judeus ortodoxos, existe uma certa resistência à formulação de Israel como um estado forjado pela mão de homens com usos da violência¹⁶⁴.

Quando Sand aponta que “a história nacional de Israel se parece com uma floresta de árvores altas e frondosas que restringem o campo de visão, na qual só aparece o metarelato dominante”¹⁶⁵, ele chama a atenção especialmente para os paradigmas que esse 1948 geraria na comunidade judaica. Para ele, 1948 pode ser entendido como o ano em que a história do povo judaico não muda estritamente para o bem ou mal, mas especialmente para a dúvida. Moralidade judaica, edificada sob a égide do bem, da democracia, da pluralidade e do reconhecimento, ergueu uma ética muito distinta que se narrou, viveu e perseguiu durante séculos e séculos. Nesse sentido, talvez um dos grupos que tenha questionado, ainda que de maneira sutil, tenha sido as mulheres da diáspora –, pois a crítica não poderia ser feita de forma irrestrita, a exemplo de Hannah Arendt quando aponta a participação de judeus nos processos de perseguição nazista e, por isso, é proibida “moralmente” de entrar em Israel.

¹⁶³ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 10, 1956.

¹⁶⁴ SAND, Shlomo. **A invenção do povo judeu**. São Paulo: Benvirá, 2011.

¹⁶⁵ *Idem, ibidem*, p. 45.

Essa dúvida, essa tentativa de resolver algum sentido de contradição que aparece cada vez mais na história de Israel, é escrita pelas mãos das mulheres judias num lugar de conforto que é o da diáspora brasileira.

Reforçando um pouco essa tentativa de erguer a judeidade enfraquecida por essas ambivalências que vão se tornando endógenas a Israel, o editorial da revista *Corrente* de outubro de 1957, mês da criança, traz o *slogan* “quatro paredes não fazem um lar”. A campanha dirige-se à ideia de que ter uma casa em Israel não é suficiente para que as crianças israelenses tenham um lar digno de felicidade e crescimento com cuidados e amparo. A campanha é mundial, dentro da WIZO, e, sem dúvida, reflete uma ansiedade presente com a perspectiva do futuro de Israel. As crianças de hoje são a Israel de amanhã, dizem as palavras. Na mesma edição, na matéria “Emigrantes trazem problemas”, de Gerda Luft, a jornalista e escritora alemã debate sobre o problema dos empregos que serão destinados aos novos emigrantes. Muitos, segundo ela, já possuíam “profissões europeias” como advogados ou economistas e até mesmo comerciantes. A questão estava em organizar as “profissões dos judeus”¹⁶⁶ como alfaiates, sapateiros e camelô, que exigiam alguma atenção especial. O curioso é que, mais adiante na mesma matéria, Luft aponta que uma tendência ou alternativa seria mandar esses novos emigrantes sem as ditas profissões europeias – ou aquilo que se poderia chamar mão de obra qualificada – para o deserto de Negev, onde a plantação de eucalipto era promissora. No entanto, para ela, a tendência à construção do projeto agrícola como estratégia, tanto de ocupação como de formação de novas profissões ou talvez uma tradição da nova nação israelense, já se desenhavam limitadas.

Esse aspecto é bastante explorado no filme mencionado anteriormente, leitura fílmica da obra literária de “Amoz Oz, de Amor e trevas”. No artigo “Um conto de amor e trevas: alegorias e metáforas do sionismo pelo olhar de Natalie Portman¹⁶⁷, Vinicius Liebel e Helen Rotta exploram os elementos dessa película em seus aspectos históricos, dentre eles, especificamente, a desilusão retratada por Portman com o abandono de Israel ao modelo que apontava um ideário mais associado com a própria narrativa mítica judaica, de retorno ao vínculo com as suas terras prometidas. Há um distanciamento desenhado no filme pela estética do jovem camponês e do rabino à beira do abismo, onde encontram-se as contradições entre um modelo idealizado e uma Israel em meio, como apontou Sand, a dúvidas e complicações. Mas nas palavras de Luft, uma jornalista e escritora alemã que migrou para a

¹⁶⁶ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 12, 1957.

¹⁶⁷ LIEBEL, Vinicius; ROTTA, Helen R. Um conto de amor e trevas: alegorias e metáforas do Sionismo pelo olhar de Natalie Portman. **Fênix Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia, MG, v. 19, n. 1, p. 184-203, jan./jun. 2022.

ainda Palestina em 1924, a morada dessas dúvidas aparece com algum tom de certeza. Segundo ela, os emigrantes não querem instalar-se em Kibutzim, a não ser que sejam fazendas particulares com equipamentos mais sofisticados. Luft aponta que “o imigrante europeu não pode suportar um nível de vida muito baixo e a competição entre ele e seu vizinho árabe pode abrir o caminho para rivalidades perigosas”¹⁶⁸. E aqui, nesse sentido, fica bastante claro que há um abandono sistemático do ideário mais progressista, que habitava nas convicções agrícolas dos assentamentos, para um modelo urbano, industrial e tecnológico na Israel do final da década de 1950.

O conteúdo apresentado pela revista *Corrente* corrobora um modelo operante dentro da comunidade judaica. Havia um consenso em relação à diáspora judaica brasileira de que todas as características dos judeus serviam ao modelo desejado no Brasil, e era bastante evidente que este modelo estava cada vez mais alinhado com o desenvolvimento de uma nova comunidade judaica que se forjava após a criação do estado de Israel. Até a década de 1940, mais especificamente até maio de 1948, as tentativas de criação identitárias do grupo como israelenses concentraram-se em idealizações, com elementos reivindicados de um passado muito distante e descolado de quaisquer campos de experiência. A única experiência possível era a da combinação diaspórica sucessiva – combinações essas que, diga-se de passagem, era por muitos indesejada. Mesmo assim, o passado brasileiro, como aponta Bila Sorj¹⁶⁹, mesmo dentro dessa dicotomia eterna entre um projeto nacional não ofereceu nenhum risco para a comunidade judaica. Pelo contrário, a edificação de uma identidade flexível, que se propunha alterar diante de determinadas necessidades, aliadas ao fenótipo europeu, ajudou e muito aos judeus e judias a se estabelecerem no Brasil. No entanto, com a objetividade da criação de um estado-nação – com a prerrogativa butleriana –, o desenvolvimento dessas questões se torna efetivo, visual e, inevitavelmente, uma opção é feita: a de uma Israel no modelo urbano, desenvolvido industrial e tecnologicamente.

No curso dessas realizações de Israel, no Brasil, o desenvolvimentismo torna-se cada vez mais presente como forma conciliatória entre o projeto liberal e o nacionalista. E nesse sentido, há, portanto, uma nova forma de concordância entre a comunidade judaica que produz essas dúvidas em relação à edificação de Israel entre as décadas de 1940 e 1950, mas que se fortalece em linhas de definição de projeto na segunda metade dos anos 1950. Ou seja, essas mulheres tecem referências de forma mais sólidas ancoradas na experiência real daquilo que o Estado de Israel lhes oferece como norteador identitário, mas, no mesmo sentido,

¹⁶⁸ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 13, 1957.

¹⁶⁹ SORJ, Bila (Org.). **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: BVCE, 2008.

acomodam suas expectativas e experiência em solo brasileiro de maneira mais clara, agora já com algum tempo entre as diversas ondas migratórias, as diferentes épocas de chegada e, de maneira geral, um contexto mais democrático circulante no mundo e no Brasil. A modernização e seus custos são assumidos como o projeto piloto de Israel, deixando para trás o jovem pioneiro do campo¹⁷⁰ como mera idealização. Por outro lado, o rabino à beira do abismo se torna cada vez mais presente.

O pano de fundo do campo político e das próprias práticas políticas são sintomáticos e norteadores para a definição de diversos aspectos da vida cotidiana dessa comunidade de mulheres. De fato, algumas traduções e matérias que são escolhidas para as edições brasileiras são sintomas de uma comunidade que anseia determinadas questões. Na edição de dezembro de 1957, na matéria “A mulher e o governo de Israel”, de Olga Hesky, escritora e tradutora inglesa, surge uma problemática que, por um lado denuncia o sinal dos tempos, e por outro, tensiona às mudanças. Hesky argumenta que Israel foi um dos primeiros países a nascer já em contexto mundial de democracia – o que sugere que ele seja um país com uma democracia mais equalizada? – e que isso proporcionou que tivesse uma legislação favorável à noção de igualdade entre homens e mulheres. Nasce o estado independente juntamente com essa proposta igualitária, mas, para ela, há uma lacuna nessa promessa de igualdade: as leis. Segundo ela,

Nos começamos no mesmo nível e, em certos aspectos, nos adiantamos até os estados mais progressistas do mundo, porém, apesar de não existir discriminação contra o sexo feminino, as leis que mais interessam de perto as mulheres, ou seja, as que dizem respeito à posição legal da família, casamento e divórcio, herança e tutela dos filhos, permanecem leis rabínicas, compatíveis com o nível de vida da idade média e do oriente, o que relega a mulher a um plano inferior.¹⁷¹

Aqui, Hesky retoma um problema importante que foi abordado no primeiro capítulo desta pesquisa: qual a concepção da categoria mulher dentro da identidade judaica?¹⁷². Ao mesmo tempo, este problema reflete um contexto mais amplo, que é a forma como o

¹⁷⁰ LIEBEL, Vinícius; ROTTA, Helen R. Um conto de amor e trevas: alegorias e metáforas do Sionismo pelo olhar de Natalie Portman. **Fênix Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia, MG, v. 19, n. 1, p. 184-203, jan./jun. 2022. Retomando essas imagens comentadas anteriormente, Portman trabalha com duas imagens ou representações de Israel a partir da obra de Amoz Oz: a primeira, antes da criação oficial de Israel, se desenvolve na figura de um homem, jovem e agricultor que martela estacas na terra (sagrada). A outra, no final da película, já após a criação de Israel e no imediato da guerra de independência, apresenta a imagem de um rabino rezando a beira do abismo, fitando o nada, as incertezas, numa paisagem em tons terrais e originários.

¹⁷¹ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 19, dez. 1957.

¹⁷² Retoma-se aqui as reflexões da rabina Sandra Kochmanna respeito de como há um espaço para as mulheres na contemporaneidade, mas, que as limitações deste espaço são frequente, ainda mais se visto pelo aspecto das práticas religiosas. KOCHMANN, Sandra. O lugar da mulher no Judaísmo. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, p. 35-45, 2005.

erguimento de Israel por vias de uma identidade uníssona encontra barreiras na sua própria narrativa mobilizatória. Em outras palavras, a ideia de modernização, de edificação de um futuro mais conectado com a própria modernidade escapa em diversos momentos ao que está sendo executado na própria Israel. E aqui, é claro, uma comparação entre a Israel que se quer moderna/modernizada é inevitavelmente confrontada com as experiências da diáspora dessas mulheres em outros países, como é o caso de Hesky que é de origem inglesa e migra para a Palestina em finais da década de 1920. Não raro, inclusive, outras mulheres que escrevem desde a Inglaterra ou que são originárias de lá, escrevem com referências sempre ao movimento das sufragistas como um marco ou referência inspiratória. Para o bem e para o mal, para o bem como modelo ou parâmetro de um feminismo voltado para a igualdade, sobretudo no modelo liberal, voltado para a inserção das mulheres no mercado de trabalho e na democracia eleitoral – que é o modelo hegemônico desenvolvido por essas mulheres na revista *Corrente*; e para o mal, referindo-se a um suposto abandono ou litígio dos seus objetivos, deixados de lado a partir do voto feminino, quando ainda existiam, segundo as mulheres judias, muitas coisas em aberto para a vitória feminina, mesmo dentro de um modelo unicamente progressista.

Nas linhas seguintes da matéria, Hesky aponta que a mulher judia esbarra em diversos muros da lei rabínica, mesmo tendo as leis nacionais conteúdos que esbocem alguma igualdade. É o caso, segundo ela, do casamento. Uma mulher que quer se divorciar, precisa que esse divórcio seja de mútua vontade e concedido pelo marido. O que soa como um certo repúdio à mulher, autorizado e decidido pelo homem. Além disso, toda e qualquer tentativa de inserção da mulher no Knesset (parlamento), que é composto por 120 homens, é barrada, argumenta. Foi o caso da proposta de Ada Maimon Fisher, chefe do conselho de mulheres operárias, que:

[...] propôs de admitir mulheres juízas e conselheiras nas cortes rabínicas, na qualidade de consultoras em assuntos referentes à família, mas foi rejeitada pelo ministro de assuntos religiosos como um ataque aos fundamentos do judaísmo. Esta teria sido uma situação ideal para a fundação de um partido feminista, pois, existem outras esferas além das de interesse puramente feminino, em que a mulher poderia exercer valiosa influência; por exemplo, o campo da educação e da assistência social como acontece em quase todos os países do mundo.¹⁷³

A sugestão e a clareza de que determinadas questões só serão resolvidas com a inserção da própria mulher no campo da política aparece, aqui, com a maior das clarezas. E essa clareza, na qualidade de produção textual de uma revista distribuída no Brasil, é de

¹⁷³ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 19, dez. 1957.

intensa ruptura. E o é porque evidencia, mais uma vez, a importância da análise de elementos culturais e corriqueira, ou seja, do cotidiano, para a compreensão de um contexto mais alargado de determinada comunidade no seu âmbito de atuação. No caso da comunidade judaica, sua atuação cosmopolita é operacionalizada na formulação de grandes temas políticos através de Israel, mas que sempre se fundem com o contexto local mais específico, que é o caso da sociedade brasileira. Se assim não fosse, não seria possível que esta tradução de Olga Hesky estivesse presente em uma edição brasileira que circula nas maiores capitais do país.

Talvez aqui seja pertinente refletir uma afirmação de Bila Sorj quando aponta que a constituição da comunidade judaica no Brasil se desenvolveu de uma maneira autorreflexiva. Para ele, mesmo que a comunidade judaica não tenha enfrentado elementos persecutórios de violência antissemita ou que, em quase nenhum momento histórico, os judeus tenham sido malvistas em terras brasileiras, ainda assim é possível perceber que essa tentativa de adquirir um reconhecimento social pode ter feito com que a comunidade tenha elaborado estratégias. Não só de criar uma unidade identitária, mas de colocar em lugares ocultos determinadas características, em lugares tão ocultos que talvez nem necessitem ser retomados novamente. A consequência desse fato pode ser alguma característica muito própria da judeidade brasileira, sobretudo quando se aborda a mulher, que vive em uma sociedade profundamente patriarcal, mas discute a fundação de um partido de mulheres no âmbito de Israel. E é claro que o âmbito de Israel é como uma extensão do próprio Brasil. Os assentamentos, o sofrimento e sua a mobilização são tomados como seguimento de suas próprias vidas e existências metatemporais e metaterritoriais, uma vez que não se pode estar tranquila na diáspora brasileira sabendo das dificuldades que se desenvolvem em Israel. Assim, as discussões que permeavam essas mulheres muito antes de Israel apareciam agora instauradas na nação judaica, como uma revelação do hibridismo identitário.

Esse esforço autorreflexivo mencionado por Sorj em se fazer ser aceito se expressa também nos hábitos mais sutis da comunidade judaica, em que a coerção não foi necessariamente uma ferramenta. Desta forma, esse esforço pelo reconhecimento pode ser percebido como algo que não foi natural, mas de alguma maneira, também não foi forçado. Parece mais ter sido uma adesão em algum aspecto consciente de elementos selecionados, com certa “autorização” ou permissão para serem habituais a partir de determinado momento. Segundo Sorj,

Derrubadas as muralhas das autonomias jurídica e organizacional das comunidades judaicas tradicionais, o judaísmo moderno passou a interpenetrar-se com a sociedade local de forma tal que a identidade judaica, individual e coletiva, passou a ser parte

integrante da sociedade nacional onde ela se encontra. Como já mostrou Salo Baron, o judaísmo sempre se desenvolveu em contato, reação e apropriação das influências do meio ambiente gentil. [...] A modernidade para o povo judeu implicou numa barganha na qual recebia igualdade de direitos e abria mão de suas instituições jurídicas e de vida comunitária diferenciada. O direito à cidadania significou para os judeus a aquisição de uma identidade que os fazia parte de uma nova totalidade: a sociedade nacional.¹⁷⁴

Por mais que a comunidade judaica fosse relutante em aceitar que seus membros se desenvolveram a partir do país que permaneceram conectados por longa data e havia adquirido uma identidade nacional com os mesmos, era inevitável notar a ocorrência desse fato. Na matéria “O que se come em Israel?”, Lilian Cornfeld¹⁷⁵, reconhecida como a criadora da cozinha israelense, comenta:

[...] nós, israelis ainda não temos nossa *cuisine*. Heterogênea como a nossa população é a nossa comida. E nada de homogêneo pode se registrar por enquanto. Todo mundo é conservador quando se trata do seu estômago e dos seus costumes em matéria de comestíveis. Aqui se transforma tudo, desde a vestimenta até a filosofia, mas quando se trata dos manjares cada um mantém suas preferências, e as glândulas salivares ainda reagem ao que é preparado segundo a receita da mamãe.¹⁷⁶

Em uma alegoria ao passado diaspórico e todas as pessoas que atualmente se encontravam em Israel, Cornfeld aponta que existem vínculos inquebráveis, associados a profundas formas de identificação cultural, como é o caso da comida. Além do mais, a comida era um elemento que permanecia no âmbito privado. Uma coisa era a celebração pública em festas ou eventos, e outra era a alimentação cotidiana de cada casa e, nesse lugar, a diáspora seguia ecoando fortemente mesmo em Israel diante da desconstrução constante. Relacionam-se de forma diferente, neste ponto, as fronteiras entre aquilo que é público e aquilo que é privado, de maneira que essa seleção do que é mantido para a manutenção da identidade e pode ser, de certa forma escondido, é feito dessa forma mais sigilosa e, certamente, é aquilo que mantém, mesmo diante da tentativa de desativar antigas identidades em Israel, alguma unidade e reconhecimento de si mesmos. Nesse ponto, o Brasil pode ter sido uma pedra no sapato da comunidade judaica e principalmente das mulheres. As fronteiras estreitas entre público e privado dificultam o processo de estabelecimento do grupo, muito mais do que qualquer aspecto étnico. Ainda assim, as mulheres persistem na abordagem de temas do espectro político, tensionando essa problemática.

¹⁷⁴ SORJ, Bila (Org.). **Identidades judaicas no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: BVCE, 2008. p 12.

¹⁷⁵ CORNFELD, Lilian. **Museum of Jewish Montreal**. Disponível em: <http://imjm.ca/location/1613>. Acesso em: 30 maio 2022. Seus livros mais famosos são: CORNFELD, Lilian. **Israeli cookery**. Westport, CT: Avi Pub., 1962; e CORNFELD, Lilian. **Israeli and international cookery**. Tel Aviv, Israel: G. Cornfeld, 1978.

¹⁷⁶ REVISTA CORRENTE, São Paulo, jan. 1958.

Na esteira sobre a questão desse esforço autorreflexivo, cabe tomar mais um tempo para discutir a violência simbólica que ele pode ter representado, ou não, na construção da identidade judaica. Isso porque, olhando mais atentamente, a forma como a comunidade judaica se ergue nas três principais capitais de presença judaica, que são aqui tomadas como tipificações para o Brasil – Porto Alegre, Rio de Janeiro e São Paulo –, a forma como as mulheres judias estruturam as suas presenças dentro dessa comunidade são atípicas, se tomados como referências outros locais, como por exemplo, a Inglaterra. Isso se dá por alguns motivos específicos, ao que parece. Como no Brasil não existia uma identificação nacional muito sólida por conta do projeto de nação ainda imaturo, a comunidade judaica remete-se muito fortemente a suas referências exteriores. A forma como essa comunidade se organiza interna e externamente parece ter seguido certo ponto de referência ancorada em dois aspectos: o primeiro deles se refere a um vínculo com referências externas, uma vez que a própria nação brasileira não possuía ainda um projeto de nacionalismo maduro o suficiente para, ou desacomodar a comunidade judaica forçando a quaisquer tipos de adesão coercitiva, ou para causar alguma adesão voluntária e possível abandono das tradições do judaísmo mais nuclear.

Em outras palavras, aparentemente, o Brasil não ofereceu nenhum perigo, nem coercitivo, físico e nem simbólico, na medida em que esse projeto brasileiro era totalmente confluyente com a proposta de ganho de cidadania judaica. E talvez por isso, as tentativas de inserção dessas mulheres em temas políticos no Brasil pudessem ser vistas, em um primeiro momento, como algo mais próprio da comunidade de mulheres judias. Porém, ao que parece, a atuação e a tomada de reflexão de si dessas mulheres não se restringiram aos limites da própria comunidade. Mas, talvez, o mais importante para elas era o fato de manter a comunidade de judias ligadas a uma judeidade que fosse alimentada não somente pelos valores do judaísmo, mas também pelo feminismo progressista, experimentado por essas mulheres de formas distintas nos mais diversos locais da diáspora europeia.

Em uma matéria da edição de fevereiro de 1958, intitulada o “Retrato de uma heroína”, contrastam-se estes dois aspectos: a vontade de se manterem conectadas a uma judeidade muito construída a partir de Israel, mas conectada à diáspora e a construção do ser mulher por um lado; e a concepção de que alguma violência pode ser necessária, mas não na diáspora brasileira e sim em Israel, onde seus usos são uma estratégia de manutenção da própria vida e de sobrevivência, como sugere a narrativa construída neste texto. Nele, ressalta-se que, “por motivos óbvios, Israel precisa constantemente investir grande parte do seu orçamento em suas Forças de Defesa e dedica uma enorme proporção de seu potencial

humano ao exército [...]”¹⁷⁷. O curioso é que em nenhuma das publicações a que foi possível ter acesso para esta pesquisa, o exército de Israel é chamado de forças armadas, ou mesmo exércitos, unicamente. A menção sempre direciona a leitora para a expressão “forças de defesa”, o que já pressupõe a ideia de que Israel apenas se defende, nunca ataca. Outro aspecto interessante nessa matéria é que ela tenta construir para as leitoras da revista uma imagem de, por um lado, defesa dos valores do estado e, por outro, a estruturação da defesa da vida, por meio de uma construção filosófica que é muito própria do judaísmo, inclusive.

No seguimento do texto, conta-se a história de Gaby, um cabo das Forças de Defesa. A menina de apenas 19 anos tem uma missão: ajudar a manter a Nação Viva – Israel. A palavra Viva é aqui colocada em letra maiúscula porque a referência a ela não é no sentido de manter a nação vivendo, mas sim, a ideia de que Israel é a nação viva, que viveu durante todos os séculos e séculos de diáspora e manteve seus valores, suas tradições e, sobretudo, manteve-se em conexão com o judaísmo. Poder-se-ia apontar que Israel é a Nação-Viva, atribuindo-lhe um hífen que caracteriza uma identidade, uma concepção da nacionalidade que lhe atribui Judith Butler quando se refere ao Estado-Nação e, não menos pertinente, Roney Cytrynowicz quando aponta que o hífen é a elaboração de duas ou mais ideias, reunidas em uma concepção: Israel-Nação-dos-judeus. A nação viva. Essa referência também pode ser percebida no *frame* do filme “De amor e trevas”, já mencionado anteriormente, na ocasião do reconhecimento de Israel em maio de 1948 quando judeus e judias, incluindo a família de Amoz Oz, encontravam-se em praça pública escutando em tempo real a votação da Organização das Nações Unidas. Após a decisão positiva, entoam cantando “a nação judaica vive! A nação judaica vive!”. Nesse sentido, a vida para homens e mulheres judias adquire um sentido muito próprio e fortalecido de reivindicação constante. Destarte, não é difícil compreender que, para as mulheres, o sentido de reivindicação da vida seja ainda mais intenso, dado que suas estratégias de sobrevivência precisam ser equivalentes, não apenas com a concepção judaica de existência – pessoal e espiritual, da nação e do seu corpo –, mas também como seres humanos, sobretudo no convívio diaspórico brasileiro.

Nesse sentido, a elaboração de uma identidade de homens judeus pode ter adquirido um caráter muito mais facilitado na diáspora do que o das próprias mulheres, pelo recorte de gênero e, dessa maneira, talvez os conceitos de violência simbólica ou física instaurados em corpos masculinos pelo aspecto da judeidade não tenham sido os mesmos que os de corpos femininos, justamente porque no aspecto do reconhecimento social, a visualidade é um

¹⁷⁷ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 24, fev. 1958.

elemento que precede toda e qualquer compreensão identitária que possa ser mais ocultada e moldada para ser socialmente aceita. Assim, parece que, além de não ter sido a mesma, a facilidade de reconhecimento social masculina pode ter sido totalmente diferente do que a facilidade feminina, se colocadas em um patamar de equivalência – injusta. O texto sobre Gaby segue,

[...] Ao deixarem o campo de treino, as mocinhas se sentem membros de uma coletividade de amigas, e tendo aprendido o valor do esforço individual para o progresso de todo o conjunto, estão no caminho certo para se tornarem positivas e côncias cidadãs de Israel, tudo isso pelos empenhas da Cabo Gaby.¹⁷⁸

Gaby “ama tudo que é vivo”¹⁷⁹. E por isso, fortalece a nação viva com sua tarefa que é a de manter meninas muito jovens na missão de defesa de Israel. não apenas uma defesa de fronteiras, obviamente, mas a defesa da própria vida e existência segura dessas mulheres e, de maneira mais ampla, do aspecto existencial-filosófico de Israel: vivo, contínuo, pulsante. Nesta edição de fevereiro de 1958 muitas são as páginas que são dedicadas a narrativas e fotografias de mulheres no exército, na força aérea, ao lado de Bem-Gurion, agindo. E, curiosamente, a capa desta edição oferece à leitora uma fotografia de árvores frondosas e já crescidas, como era esperado que acontecesse: as árvores cresceriam no deserto e, mais especificamente, com a colaboração ativa da comunidade de mulheres judias. A perspectiva da fertilidade, do cuidado e da manutenção da vida é, a partir de 1955, atribuída de diversas formas a essas mulheres, descentralizando, de certa forma, o “papel de mulher” esperado nessas narrativas mais conservadoras, como a família e os filhos, mas também erguendo outros espaços de gestação, como a defesa da vida do próprio estado e suas mais diversas ferramentas de ação.

Na edição do mesmo ano, em abril de 1958, na matéria “Dina Wert em São Paulo”, escrita por Trude Neumann para a celebração da presença de Dina Wert, que é “suave e energética, meiga e resoluta, mulher e militar, paz e guerra [...]”¹⁸⁰, ninguém poderia representar melhor, segundo Trude, a ideia do que era o exército atual de Israel. No seguimento do texto, Neumann se refere aos outros exércitos do mundo como entidades de morte ou que já estão mortas mesmo antes de agirem. Mas, em Israel, a vida é pulsante e essa característica se efetiva muitas vezes pelas mãos e pela ação e existência dessas mulheres

¹⁷⁸ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 25, fev. 1958.

¹⁷⁹ *Loc. cit.*

¹⁸⁰ REVISTA CORRENTE, p. 21, abr. 1958.

dentro da instituição, que constroem um outro tipo de caráter. Um caráter vivo. Como ela aponta:

Com seu modo calmo e simples, que sabe criar uma atmosfera de expectativa ao seu redor, Dina Wert explicou a grande tarefa da mulher no exército e o grande proveito que o mesmo tira da presença feminina no seu meio. É com a sua ajuda que consegue transformar um órgão parasita, qual é o exército em outros países do mundo, numa instituição ativa e produtiva que ensina não só a matar, mas também a viver e produzir.

O constante diálogo entre a diáspora e Israel perpassava a vida dessas mulheres e ia moldando, com certas nuances, suas visões de mundo. Se em Israel era preciso reforçar a ideia de que toda e qualquer atitude autoritária tinha como origem uma premissa de defesa, da vida, um possível viver para não morrer, no Brasil o encaminhamento do governo de JK pintava novas-antigas texturas sociais para a população que, eventualmente, podiam recorrer ao uso dessas ferramentas novamente. As medidas do pacote econômico “50 em 5” funcionaram superficialmente bem. Mas, na profundidade da prática política, o pacote havia deixado um rastro de crise financeira que se expressava com o aumento dos preços, inflação crescente e congelamento de salários. Os trabalhadores e trabalhadoras encontravam-se novamente insatisfeitos, acompanhados por uma classe média que não via mais perspectiva de crescimento. A elite e os cafeicultores, da mesma forma, viam-se afetados pela crise econômica que afetava o setor de exportações e importações de produtos no Brasil, além de apontarem que o governo havia estruturado uma desmoralização da política e dos costumes, com a construção e um governo liberal muito aberto ao exterior.

Nesse contexto, a esquerda com seus partidos políticos e organizações ainda na clandestinidade expressava seu descontentamento com o governo de Juscelino. A elite, da mesma forma, oscilava entre o antigetulismo e o antitrabalhismo, conjecturando novas formas de estruturação política e, por fim, a classe média sentia-se moral e politicamente insatisfeita com os anos decorridos das políticas de JK. Com o advento do ano de 1959, com o desgaste político de JK e com o prelúdio de novas eleições, o Brasil se vê dividido novamente entre a insatisfação de setores da esquerda e a insatisfação de setores da direita, incluindo uma forte participação da cúpula militar. Com o rompimento do governo com o Fundo Monetário Internacional, em 1956, algumas brechas de atuação política e militares demonstram a insatisfação com o rumo que o Brasil ia ganhando, tanto no cenário interno na perspectiva de um projeto nacional como no cenário externo.

Cabe ressaltar que dentro do projeto desenvolvimentista, um dos pilares do seu crescimento era erguido pela burguesia nacional, que objetivava a construção de um Brasil moderno não apenas no âmbito econômico, mas também no político, cultural e social. No entanto, essa burguesia no Brasil dividia-se entre uma burguesia nacionalista que se alinhava ao desenvolvimentismo e outra com orientações bastante liberais, vinculadas às políticas do livre mercado, voltado ao capital estrangeiro e ao alinhamento fiel com os Estados Unidos¹⁸¹. Nesse sentido, a comunidade judaica, que, grosso modo, fazia parte da classe média e da burguesia comercial do período, também estrutura suas atuações na diáspora brasileira de forma dividida entre aquilo que se poderia chamar nacionalismo-desenvolvimentista e o projeto liberal.

A respeito desse aspecto, a pesquisa do grupo de Maria Tucci Carneiro e algumas de suas principais produções¹⁸² analisam o contexto brasileiro como aberto a práticas antissemitas. No entanto, o interessante, a partir de algumas das documentações apresentadas, tanto nos próprios trabalhos de Tucci Carneiro como em outras produções recentes acerca do tema¹⁸³, o que se pode refletir a respeito do antissemitismo no Brasil, sobretudo no período do Estado Novo, é que essa perseguição está muito mais voltada para o sentido da prática política desses judeus, que se refere ao comunismo e suas formas de atuação política, do que propriamente ao componente étnico e identitário de maneira geral, conforme foi abordado nos capítulos anteriores. Nesse sentido, haviam judeus que atuavam na construção do projeto brasileiro orientados por um programa de esquerda e, esses sim, poderiam ser perseguidos – prática que será retomada, inclusive, no período da Ditadura Militar.

Da mesma forma, existia um grande grupo de judeus fortemente alinhados com projetos progressistas do ponto de vista do judaísmo, mas enquadrados em uma premissa liberal economicamente pensando em prática política brasileira. O que se pode afirmar é que assim como todos os brasileiros e brasileiras, judeus e judias sentiam e agiam de maneira muito semelhante essa relação pendular do projeto nacional brasileiro, mas que, à sua forma, ajeitaram-se como foi possível. As judias, nesse sentido, encontravam brechas para sua atuação. Fossem elas de esquerda, progressistas ou de direita, depararam-se com um Brasil

¹⁸¹ Esses aspectos não permitiam que o projeto ganhasse o contorno de percebido em outras localidades do mundo de uma forma mais ou menos uniforme.

¹⁸² Como por exemplo: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O antissemitismo na era Vargas (1930-1945)**. São Paulo: Brasiliense, 1988; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Bolchevismo e judaísmo: a comunidade judaica sob o olhar do DEOPS**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2011.

¹⁸³ ROTTA, Helen Rocha. **A identidade judaico-brasileira a partir de Porto Alegre, na iminência da Fundação de Israel (1945-1950)**. Orientador: Claudia Musa Fay. 2018. 117 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2018.

indefinido politicamente, o que lhes ofereceu certo conforto e circularidade nas práticas políticas, tanto naquelas que eram objetivos finais do programa desenvolvimentista mais orientado à esquerda, como dos propósitos liberais. Esse conforto no campo político era tensionado constantemente pelo componente de gênero, o que instaurava o caráter de precariedade nessas mulheres. No entanto, as persistências brasileiras em construir uma nação com a força da classe média e branqueada podem ter gerado algum equilíbrio para o grupo, coletivamente.

No âmbito do processo de atuação, aceitação e reconhecimento das mulheres judias, o Brasil desde a década de 1950 parece ter deixado, de alguma forma, a questão da imigração um pouco esquecida. Em 1954, Getúlio Vargas cria o Instituto Nacional de Imigração e Colonização¹⁸⁴, que tinha como objetivo a centralização do processo de recebimento, de gestão, direcionamento e fixação dos estrangeiros. O contexto político que oscilou por toda a década de 1950 entre o projeto nacional desenvolvimentista e liberal proporcionou um crescimento expressivo no aspecto da urbanização, contando inclusive com o aumento do número de eleitores e de interessados pela participação política.¹⁸⁵ A ideia de que era possível um desenvolvimento planejado marcou toda a década, iniciando com Vargas e tendo certa continuidade com JK até o aprofundamento das contradições de seu governo e colaborou para a consolidação, inclusive, de uma comunidade mais urbana, incidindo diretamente na comunidade judaica que não se adaptou aos projetos de assentamentos também na diáspora, a exemplo do Rio Grande do Sul.

Ainda assim, o desenvolvimento das políticas institucionais para as migrantes, bem como os processos de reconhecimento e aceitação pública destas, ganham outros contornos ao final da década de 1950, acompanhando, à sua maneira, as mudanças estruturais que se desenvolviam no Brasil. Se por um lado, as políticas foram receptivas dentro daquilo que a identidade judaica desenvolveu como visão de mundo da diáspora brasileira, por outro, o encaminhamento de uma crise política e o desmoronamento do projeto de democracia podem afetar em outros sentidos as atuações dessas mulheres judias, sobretudo no que se refere ao aspecto político. Reorganizam-se novamente os sentidos do viver e dos processos de autorreflexão elaborados nos últimos dez anos desde a queda dos regimes autoritários e o erguimento das democracias por todo o mundo, inclusive no Brasil. Resgata-se o processo de

¹⁸⁴ O Instituto Nacional de Imigração e Colonização foi criado pela Lei n. 2.163, de 5 de janeiro de 1954. FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. CPDOC. **Instituto Nacional de Imigração e Colonização**. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/instituto-nacional-de-imigracao-e-colonizacao-inic>. Acesso em: 30 maio 2022.

¹⁸⁵ FAUSTO, Boris. **A revolução de 1930**: historiografia e história. São Paulo: Brasiliense, 2002, p. 241.

avaliação entre o que se determina como grupo e o que a diáspora brasileira vislumbra oferecer no futuro bastante próximo.

4.1 Lá e cá, construindo nações e a si mesmas: circularidades identitárias no campo político entre Brasil e Israel através das mulheres judias-brasileiras

Em abril de 1958, na ocasião de uma visita à Israel pelo então presidente da Câmara dos Deputados, deputado Ulisses Guimarães, o embaixador do Brasil em Israel, Nelson Tabajara de Oliveira, comenta com ele que “o Brasil é milionário em geografia e demografia enquanto Israel é rico em história”¹⁸⁶. A afirmação evidencia dois aspectos: o primeiro é a noção fundada na lógica narrativa eurocêntrica do atraso de países do “terceiro mundo”¹⁸⁷ e do Brasil como paraíso edênico provido de natureza singular disponível para ser explorada. Segundo Sergio Buarque de Hollanda¹⁸⁸, pelo imaginário do paraíso terreno tudo é possível, onde a ambivalência entre pureza e decadência do indígena encontra a humanidade do homem europeu numa missão civilizatória, opondo-se ao declínio do contexto europeu de época; e o segundo aspecto é a exaltação do mito fundador israelense, que, além de sagrado, é aquele que é compreendido como o mais autêntico, a narrativa que foi perseguida ao longo de séculos e séculos sem ser corrompida ou abandonada ou modificada por qualquer interesse ou dispersão situacional. Por isso, o Brasil possui geografia, como uma possibilidade que ainda não foi muito bem revelada, e Israel possui história, como um elemento de autenticidade e pureza de onde se veio e para onde se vai.

É certo que na matéria intitulada “Israel entre as nações”, Israel faz questão de deixar clara a gratidão que possui ao Brasil em decorrência de sua solidariedade ao povo judeu no processo de votação da Organização das Nações Unidas, na oportunidade da criação de Israel, mas ela revela um pouco mais do que isso. Demonstra que, mais uma vez, as possibilidades de abertura concedidas pela formação social e do campo político no Brasil ofereciam uma saudável situação para a comunidade judaica naquela diáspora: um campo aberto. Se no ano de 1958 o Brasil fazia visitas à Israel elogiando a maneira como aquela comunidade havia conseguido reunir tantos países de forma homogênea na proposta da edificação de Israel, era porque o Brasil entrava de maneira decisiva no cenário da decadência das políticas de

¹⁸⁶ REVISTA CORRENTE. São Paulo, p. 7, 1958.

¹⁸⁷ Coloca-se a expressão em aspas pois, o termo terceiro mundo é utilizado apenas como uma reivindicação da própria noção e subalternidade a que lhe foi atribuída, não sendo mais uma referência formal ou correta para qualquer indicativo ou índice oficial de desenvolvimento histórico-geográfico.

¹⁸⁸ BUARQUE DE HOLANDA, Sergio. **Visão do paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000, p. 183.

Juscelino Kubitschek. A instabilidade encontrada no Éden de outrora ainda era visível, uma possibilidade não apenas para os judeus e judias ou imigrantes de maneira geral, mas também a incerteza para os políticos e intelectuais de época, sobretudo aos idealizadores do projeto desenvolvimentista que se organizou durante toda a década de 1950.

No contexto do pós-guerra, sobretudo na década de 1950, a reconstrução dos países não se deu apenas na perspectiva humanitária, como no processo sistemático de recepção dos imigrantes do leste europeu, especialmente os alemães, com o objetivo de desfazer toda e qualquer proximidade que tenha sido cultivada por Vargas com Hitler ou Mussolini, no decurso da edificação dos governos autoritários da primeira metade do século XX. Muito para além disso, a reconstrução também se objetivava no aspecto daquilo que já foi mencionado anteriormente, que era o projeto da modernização, erguido principalmente pela industrialização. E para tanto, a força de trabalho que vinha das migrações seria um combustível interessante. É fato que a acolhida dos refugiados de guerra teve um decréscimo na década de 1950, sobretudo na historiografia, que atribui certo esquecimento a essa época. No entanto, é necessário retomar a importância social que esses migrantes tiveram no projeto desenvolvimentista, sobretudo por representarem a mão de obra qualificada no Brasil, extremamente precário nesse aspecto.

A visita do deputado Ulisses Guimarães pode ser encarada como uma das estratégias brasileiras empreendidas durante toda a década de 1950. As visitas a diversos países com os embaixadores, governadores e políticos de todas as funções fazia parte da tentativa de estabelecer acordos e mostrar a cordialidade do Brasil em receber quem precisasse daquele país e até mesmo firmar negociações relativas a tecnologias agrícolas, elétricas *et cétera*, ou seja, nessas tratativas com o exterior não interessava apenas a força de trabalho humana, mas também a força de acordos de usos das matérias-primas brasileiras. “O Brasil tem geografia”, como bem disse Nelson Tabajara de Oliveira, e ela mesma necessitava ser usada em sua máxima potencialidade para desenvolver a nação moderna brasileira. Nesse contexto, a entrada de imigrantes dentro desse conceito foi identificada através de relatórios da Organização Internacional de Refugiados e da Organização Internacional do Trabalho¹⁸⁹ pelas principais capitais do Brasil, incluindo as três de maior presença judaica utilizadas como tipificação dessa pesquisa: Porto Alegre, Rio de Janeiro e São Paulo. Os migrantes vinham de todas as localidades do globo, incluindo países do Leste europeu e até mesmo Israel.

¹⁸⁹ ANDRADE, José H. Fischel de. O Brasil e a organização internacional para os refugiados (1946-1952). **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília, DF, v. 48, n. 1, p. 60-69, 2005.

A atividade agrícola cai consideravelmente em comparação com o fomento industrial. Em contraste, os fluxos migratórios, a partir de 1955 também entram em declínio considerável, o que preocupa de certa forma as autoridades, por um lado, e por outro, estrutura a precarização do trabalho nos grandes centros que iria culminar na crise econômica e social em que JK se viu envolvido ao final de seu governo. Mesmo assim, os problemas de receptividade e qualificação não foram problemas consideráveis para a comunidade judaica, que manteve sua unidade diaspórica com o Brasil associada também a outros aspectos, como a falta do componente de perseguição efetivo, expresso pelo antissemitismo e pela possibilidade de reconstrução das suas individualidades dentro e fora da comunidade, de maneira geral. Além disso, a inserção na economia, como já apontado anteriormente, se dava tanto por meio de trabalhos industriais como por atividades mais localizadas, como comércios e pequenas propriedades. Ainda que a comunidade possa ter recebido alguma adversidade na diáspora brasileira dentro desse contexto, ao que parece não foi significativamente intensa ao ponto de expressar insatisfação ou sequer alguma retirada massiva do grupo, além da própria vontade de migrar para a Israel. No entanto, a circularidade da conjuntura local se altera e são nessas pequenas alterações, tanto em âmbito nacional como internacional, que diferentes movimentações podem ser percebidas, não drásticas e nem ruptivas, mas ainda assim, indicativas da conduta e do posicionamento da construção de si dessas mulheres judias.

A edição de março de 1959, que carrega a imagem de Golda Meir, inaugura talvez não só uma sequência de edições que tenham o intuito de voltar a discutir mais de perto a mulher nesse cenário todo, como também ao que essas mulheres de fato se dedicam a pensar, não apenas como uma das construtoras de Israel, mas como uma força motriz mais constante e mais alargada, com possibilidades de atuação infinitas e, sobretudo no campo político, refletindo e olhando criticamente para e dentro dele. Não apenas com algum tipo de carreira política, mas principalmente atuando em meio às discussões que circundam grandes questões políticas do mundo contemporâneo e, especialmente quando se faz parte daquilo que Fanny Vaisberg, no editorial da edição de abril de 1960 chamou de “missão da nossa geração”¹⁹⁰. A missão consiste em “judeus da diáspora na compreensão e operação moral e material que possibilitem a expansão econômica e cultural assim como a construção e consolidação do país.”¹⁹¹ Mas, mais do que isso, essas mulheres parecem reconhecer que, assim como existe um Brasil indefinido, há uma brecha também na construção de Israel, uma possibilidade de

¹⁹⁰ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 3, abr. 1960.

¹⁹¹ *Loc. cit.*

edificar alguma coisa diferente do que já se viu em outros países, mesmo que tenham sido liberais e com reconhecimento do feminismo mais avançado nesse ou naquele aspecto.

Como já foi citado anteriormente, as judias apontam que muitos países, a exemplo da Inglaterra que lutou pioneiramente pelo sufrágio feminino, com o passar do tempo deixam de lado as necessidades das mulheres como se elas já tivessem chegado a uma certa satisfação de todas as suas demandas. Aqui, dentro da comunidade judaica parece haver um algo a mais que é compartilhado por essas mulheres, que se entrelaça com as experiências e com o processo de diáspora sim, mas que deságuam em duas aberturas de caminho: por um lado, abertura que a democracia de Israel possibilita; e por outro, a brasileira. Ambas, aos seus modos e especificidades, em construção e permeadas por algum sentido de democracia e também por algum sentido de autoritarismo. Mesmo assim, quem sabe dessa diáspora em construção e de uma Israel também disposta a se fundar, seja possível refletir sobre outros horizontes para a atuação das mulheres judias, tanto brasileiras como as israelenses.

Quando as mulheres judias compartilham as suas identidades com a sociedade brasileira, é verdade que alguma coisa é estabelecida, construída, colocada para o coletivo. Essa edificação, ainda que muito incerta ou desajeitada em certa medida, quando se estabelece e ganha uma forma mais ou menos definitiva, é reivindicada sobretudo dentro de um espaço democrático que é o que foi construído no Brasil, muito embora se tenha argumentado aqui por diversas vezes acerca do autoritarismo instrumental que sempre aparece como estratégia de conserto ou proteção de decisões equivocadas ou momentos conturbados. Ainda que transitório, o autoritarismo foi percebido por Wanderley G. dos Santos¹⁹² como elemento transitório que tinha como objetivo final a implementação da democracia no Brasil. Nesse sentido, quer seja no Brasil de Vargas no Estado Novo, quer seja no chamado período democrático varguista ou quer seja no desenvolvimentismo de JK, o autoritarismo é sempre implementado como uma pré-condição para a elaboração do liberalismo, resistente no Brasil por diversos interesses conflitantes no processo de modernização. Mesmo assim, a esfera da democracia não deixou de ser elaborada, mesmo que por uma perspectiva mais ou menos autoritária, nesse sentido.

Em “Corpos em aliança”¹⁹³, Butler – que faz uma leitura bastante arendtiana dos conceitos de espaço público e de pluralidade – aponta que os grupos constroem algo e essa construção é importante para toda a composição de uma esfera democrática, porque é deles

¹⁹² SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Ordem burguesa e liberalismo político**. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

¹⁹³ BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa da assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

que o confronto com diversas diferenças se gesta e que a barreira das coisas dadas pode se romper. A instauração de precariedades *versus* corpos que importam se estabelece em estruturas de confrontação e distinção que, por vários outros dispositivos de poder social, edificam esquemas de reconhecimentos ou não. Mesmo assim, é do enfrentamento possibilitado pelos espaços – em construção contínua, retomando-se a abordagem de Chantall Mouffe sobre confrontos como ontologia democrática – de democracia que essas mudanças ocorrem como estratégias de criação de espaços deliberativos e que, por sua vez, dão agência ou ocultam determinados sujeitos sociais. No entanto, para as mulheres judias, “o que está dado”, apontado por Butler, é justamente uma compreensão de que há a necessidade de se avançar para além do que já foi construído. E, nesse contexto, ao final da década de 1950 e início da década de 1960, tanto em Israel como no Brasil, o cenário se prepara para determinadas alterações que permitem, o que parece, a abertura de novos tensionamentos acerca da identidade da mulher nesse contexto e a retomada de debates mais localizados nas questões existenciais da mulher partindo dela mesma.

Nesse caminho, as edições da revista, que passaram a ser bimestrais, alteram o foco da sua narrativa e invertem a ordem de grande parte do seu conteúdo: de Mulheres em Israel para Israel com as mulheres. Em outras palavras, antes eram parte de Israel e agora passam a ser narradas como protagonistas e fundadoras daquela Israel específica que está em vias de consolidação. A edição de Golda Meir conta sobre a vinda da Ministro¹⁹⁴ das Relações Exteriores de Israel e sua trajetória pessoal como mulher judia e como cidadã israelense. Nas páginas seguintes, outra história de uma mulher na política é trazida. Odete de Carvalho e Souza¹⁹⁵, embaixatriz do Brasil em Israel, é retratada passando em frente a um pelotão de mulheres do exército e declara que “ao que parece, a hora das mulheres já chegou”¹⁹⁶. A edição de 1956, a mesma que carrega Golda Meir na capa, encerra com uma fotografia emblemática: uma mulher agachada com uma criança em uma espécie de campo aberto com roupas estendidas e algumas casas no entorno, indicando o que parece ser um kibutz, ambas tocam o chão e a legenda declara “finalmente em casa!”¹⁹⁷.

A edição de setembro-outubro de 1960 dedica três páginas inteiras para contar a história de vida de Friedel Stern, uma cartunista nascida em Leipzig, na Alemanha, que teria migrado para a palestina no ano de 1936. A reportagem intitulada “Caricatura de uma

¹⁹⁴ Interessante que as mulheres judias que possuíam cargos políticos de grande importância tinham seu cargo descrito no masculino, como ministro e não ministra, por exemplo quando na reportagem de Gaby, cabo do exército, se descrevia como um soldado brilhante do exército de Israel.

¹⁹⁵ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 10, 1959.

¹⁹⁶ *Loc. cit.*

¹⁹⁷ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 29, 1959.

cartunista”¹⁹⁸ inicia ressaltando que esse talento não é virado para as mulheres, normalmente, mas que Stern sabe que esse trabalho se trata de uma forma de conversar com o público de forma humorística e engraçada, no entanto com uma tarefa muito mais complexa, que é a do pensar. Aponta que as mulheres, geralmente, não se utilizam da lógica e do pensar para chegar no amargo das coisas, mas que ela consegue ver o final de uma história e passar a sua mensagem gráfica de forma tocante, intensa e, ao mesmo tempo, engraçada. A história de Stern, que percorre as páginas acompanhada de seus desenhos, possui uma apresentação bastante presente em relação às mulheres judias, sobretudo os papéis ocupados para estas cidadãs na nova configuração da Israel nascente. O seu livro “*In short: Israel*”, de 1958, retrata a vida em Israel através do olhar de um turista que percebe de forma irônica e superficial aqueles que são os problemas centrais na sociedade em desenvolvimento. Contrastando humor e reflexões sobre a estrutura social israelense, Stern costura o olhar de uma mulher artista que produz na década de 1950 com questões políticas de forma singela, porém demonstrando, também com os olhos de quem um dia já foi quem chegou, que determinadas questões podem apresentar um lado de quem está e um lado de quem chega. Em outras palavras, Friedel Stern apresenta uma perspectiva humorística e politizada da diáspora, assumindo que ela mesma é permeada por essa visão – ainda que talvez essa visão não queira muitas vezes ser assumida.

A edição do segundo bimestre dedica-se, ainda nessa direção, a celebrar a criação dos 40 anos da WIZO como uma grande obra feita a mão por mulheres que nunca desistiram, por um lado do trabalho de construção de Israel e, por outro, de serem elas parte importante e não apenas constituinte desse grande processo. É interessante que esse compartilhamento de feitos que transitam do individual para o coletivo, mas que são formativos do grupo de mulheres judias, é aquilo que norteia a atuação dessas mulheres dentro e fora da comunidade. E se, por um lado, esse comprometimento com Israel possa gerar momentos de total adesão e atenção, por outro, existe uma constante tentativa de se mostrar além desse “papel” designado como mulher judia, que trabalha única e exclusivamente para a construção da nação israelense. Mas que há sim, e sobretudo, uma importância em ser a mulher judia aquela que mais constrói, que mais avança dentre as outras organizações feministas ou outros grupos de mulheres que, como apontando anteriormente no caso citado das sufragistas inglesas, se dão por satisfeitas ou consideram que sua missão foi cumprida.

¹⁹⁸ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 15, set. 1960.

Talvez esse seja um comprometimento ampliado de aspectos que, ao longo do tempo, dadas as diversas perspectivas que vão se ordenando na vida, nas experiências e que vão compondo as identidades dessas judias, tornam a complexidade da mulher judia ainda mais extensa do que a própria identidade judaica de maneira geral. Convergem nessas produções aspectos da vida da mulher, da vida política de Israel e desses dois é gerado um encontro, uma construção que revê e retoma constantemente a visão de mundo dessas mulheres, dando pistas de como elas agem e atuam no Brasil. Em todas as edições e, sobretudo nas últimas décadas de 1950, assim como aquelas das primeiras edições, de 1947 até 1950, as ações e os feitos das organizações como a WIZO são expostos em encontros e feiras, que vão muito além do círculo de mulheres da organização¹⁹⁹, mas que contam com a presença de judeus e de homens e mulheres de fora da comunidade judaica que, de alguma forma, participam ou se envolvem com a causa da criação de Israel. A extensão do comprometimento e a importância do debate político que se entrelaça entre o contexto israelense e a diáspora brasileira aparece logo na primeira página, no editorial, da edição de janeiro de 1961.

O editorial, com o subtítulo “Confiança no futuro”, retoma a relevância da volta das mulheres judias do período de verão e férias para as unidades da WIZO espalhadas em todo o Brasil e relembra com veemência que:

Em todos os centros do país, especialmente Rio de Janeiro e São Paulo, deve de fato ser assinalada a importância da formação de grupos de chaverós recém-casadas, cujo ingresso nas fileiras da nossa Organização é o melhor testemunho da força e da atração que a WIZO exerce, graças a seu programa baseado numa grande ideologia. E graças também ao apartidarismo que, imprimindo um trabalho com o cunho da imparcialidade, garante a isenção de qualquer influência que não seja o superior interesse de Israel.²⁰⁰

Por muito raras vezes, a questão partidária apareceu, de qualquer origem, para especificar a conduta das mulheres judias, seja para o bem ou para o mal. Uma das poucas vezes que houve menção a essas questões foi na edição de março de 1950 na matéria “Na encruzilhada”, em que se estabelece a discussão de que os judeus do Leste europeu estavam sobre a cortina de ferro e que, talvez, esses não tivessem nem o interesse de migrar para Israel e tampouco de contribuir para os fundos de organização deste. Levando-se em conta a situação que a criação de Israel estabeleceu no Oriente médio, e diante do posicionamento nas relações internacionais da União Soviética, é possível sugerir que alguma perda de conexão possa ter sido sentida entre os judeus que eram vistos como “assimilacionistas” – que não

¹⁹⁹ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 20, dez. 1960.

²⁰⁰ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 3, jan. 1961.

gostariam de mudar de vida ou de país e que não se importavam em continuar sob a condição de diáspora porque sentiam-se parte daquele país – e aqueles que conseguiram migrar definitivamente para Israel. No entanto, a revista não deixa outros registros de que essa fosse uma questão central e nem mesmo esclarece tais problemas. Portanto, não há como estabelecer conclusões claras diante das poucas evidências encontradas, mas o que chama a atenção nesse editorial é a menção explícita à ideia de apartidarismo, por um lado, e por outro, o esclarecimento de que todos os interesses dessa organização eram voltados para o estabelecimento e fortalecimento de Israel.

O fato de que na década de 1960 há um declínio significativo, tanto nos dados de natalidade como na chegada de imigrantes de origem judaica²⁰¹, pode ter eventualmente preocupado a comunidade judaica com o andamento da conjuntura política da diáspora brasileira. Se no Estado Novo as perseguições possam ter assustado a comunidade judaica de alguns setores, ainda que sem uma capilaridade social e institucional de peso, o decréscimo da comunidade pode eventualmente ter gerado a percepção de que haveria uma certa vulnerabilidade política no contexto diaspórico e do judaísmo no Brasil. As mesmas forças ou potências que impulsionaram, principalmente em São Paulo, os desejos industriais e a criação de espaços com mão de obra qualificada na modernização brasileira, hoje se enfraquecem pela instalação da crise. E ao que parece, há uma clara percepção desses aspectos políticos pela comunidade de mulheres judias que reforça, não somente a necessidade de mostrar como existem figuras e personalidades marcantes entre as judias brasileiras, mas que há ainda e constantemente um sentido renovado de cooperação entre a comunidade judaica de mulheres e o Brasil.

Na página 6 da mesma edição que versa sobre o apartidarismo, na matéria “Inaugurada no Rio de Janeiro a Escola Anne Frank”, escreve-se que:

Em cerimônia presidida pelo governador Carlos Lacerda [...]. Depois de enaltecer os esforços do secretário de Educação em torno dos problemas do ensino, o chefe do executivo de Guanabara, referindo-se a Anne Frank disse que as crianças devem conhecer desde cedo o valor do sacrifício e a grandeza incomensurável dos heróis. Disse mais, que Anne Frank, símbolo do perseguido que sublima a perseguição, demonstrou em seu diário escrito de forma tão simples, que os povos nunca devem descrecer da liberdade.²⁰²

Lacerda, que era oposição ao governo de Juscelino e agora, do então presidente eleito em outubro de 1960, Jânio Quadros, possuía uma atuação política controversa, por vezes

²⁰¹ 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.

²⁰² REVISTA CORRENTE, São Paulo, jan. 1961.

violenta e com vias bastante autoritárias. Tendo se mantido constantemente alinhado com o projeto mais autoritário do Brasil, com o andamento da década de 1950 e início da década de 1960, mostrou-se, como governador de Guanabara, um tanto quanto alinhado com o projeto de autoritarismo que já se colocava em curso com linhas mais ou menos definidas. Mesmo assim, coube à comunidade judaica defender o ato de criação de uma escola que levava a sublime e profunda existência e história de Anne Frank a um lócus de atuação muito forte da comunidade judaica, que era o da educação. No contexto de um possível decréscimo da força da comunidade judaica, pode ter sido necessário, ou talvez, apenas ter sido aceito com tranquilidade.

Com essas últimas reflexões aqui suscitadas, parece haver uma certa contradição entre aquilo que as mulheres judias desejam, que parece estar mais enquadrado dentro de um projeto liberal e, por outro lado, um autoritarismo que se vê em curso no Brasil. Como é possível perceber a atuação dessas mulheres, colocando-se em centralidade e, ao mesmo tempo, perceber que em diversos momentos o autoritarismo é consentido pelo cumprimento de interesses internos da comunidade? É possível perceber de forma clara que essa conduta se estabelece ou ela é oscilante, entre uma resistência mais localizada a certo tipo de autoritarismo e a autorização daquilo que se coloca fora das fronteiras de atuação e existência do grupo – em outras palavras, que colocaria ele em risco.

O que a revista *Corrente* parece expressar é que existe uma forma diferente de lidar, por parte das mulheres judias, com os distintos problemas que surgem dentro da estrutura social. Não se pode afirmar que essas mulheres tenham sido ruptivas no seu posicionamento político de maneira geral, tampouco tenham tentado algum tipo de cisão dentro do próprio judaísmo, o que responde em partes as perguntas acima. Em outras palavras, parece que as judias compreendem, assim como toda a comunidade, que a política é feita de ocasiões e que os interesses são parte de um jogo mais amplo de acomodações que, em parte, a comunidade judaica está muito acostumada a lidar e, em outro aspecto, já tem delimitado bastante claramente aquilo que não é negociável para o grupo. Por outro lado, existem concessões que são necessárias que se realizem, tanto para a manutenção da comunidade nos mais diversos territórios de diáspora como também na própria edificação de Israel. Isto é, se a necessidade apontar para um rumo de segurança da comunidade, o risco será assumido.

Por outro lado, no que se refere ao posicionamento político das judias e à forma como esses temas eram percebidos, narrados e criados e assim sucessivamente, parece claro que, por muitas vezes, a manutenção de determinados valores era feita e, não raro, esses valores eram aqueles que endossavam uma situação de precariedade para as mulheres no mundo

moderno, fossem elas judias ou não, como por exemplo, o reforço de que existe um papel central da mulher na constituição de uma família e que esse papel opera quase como um desígnio, ainda mais se for pensado sob a ótica da religião judaica nos meios mais conservadores. Esse foi um ponto que em nenhum momento foi abandonado, ao longo desses 15 anos de análise da revista. No entanto, a forma como ele é tratado pode ser encarado de forma distinta. Por exemplo, as mulheres não negam esse papel, mas também não deixam de exercer nenhum outro, assim como fazem questão de deixar claro que há uma necessidade de ocupação de espaço distintos por mulheres, porque elas fazem as coisas de forma diferente dos homens. Nem melhor, nem pior, mas essa visão aparece alinhando todo o pensamento sobre a democracia em construção de Israel e, claramente, representa uma visão de mundo difundida mesmo na diáspora brasileira.

Um bom registro para exemplificar essa constante forma de trabalhar uma estrutura tradicional de um ponto de vista mais progressista, tentando criar uma estratégia de modificação, sobretudo de pensamento, é a matéria “Um fórum feminino”, de Rachel Kagan, ainda na edição de janeiro de 1961. O texto de Kagan documenta um julgamento simulado promovido pela federação WIZO de Israel. Na ocasião, uma mulher foi acusada de “apatia para com os problemas da vida pública e política do país”²⁰³. Além disso, foi acusada também de não apresentar interesse em defender a participação das mulheres em cargos administrativos e, por fim, acusada de negligenciar suas obrigações econômicas e administrativas domésticas. Percebe-se aqui, claramente, uma ordem de problemáticas que aparecem na simulação: política e atuação no espaço público, participação institucional na política, espaço privado e manutenção dessa base de cuidado e educação. Segundo Kagan,

Durante o ‘julgamento’ notou-se que as mulheres israelenses progrediram bastante em certos campos públicos e administrativos. Mas os ‘juizes’ apelaram para as organizações femininas no sentido de fazerem algo que intensifique seus sentimentos políticos e econômicos e desperte as mulheres em defesa de sua própria posição na sociedade e na família.²⁰⁴

No seguimento da matéria, Kagan aponta que essa foi uma atividade conduzida com o objetivo de educar as mulheres para os aspectos da política e, muito além disso, para a importância da sua atuação no espaço público e também nas práticas políticas, por meio da administração pública oficial. A demanda surge a partir da última eleição do Knesset que perdeu quatro mulheres – a presença caiu de 13 para nove –, interferindo diretamente na

²⁰³ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 9, jan. 1961.

²⁰⁴ *Loc. cit.*

influência dessas mulheres no Estado e, sobretudo, na conquista de outros direitos e formas de participação que são defendidas e reivindicadas por elas. Kagan ainda aponta que:

As mulheres são evidentemente diferentes dos homens e sua interferência nos assuntos públicos demonstra essa diferença no campo emocional e da compreensão humana. Se queremos tornar sério o conceito de democracia, temos a obrigação de fazer tudo que estiver em nosso poder para assegurar que o ponto de vista feminino seja plenamente expresso tanto em relação a lei como também a criação da opinião pública. Mas não é suficiente querer um progresso em relação ao isso. Temos que nos preparar para isso. Se a mulher pretende compartilhar lado a lado do homem da responsabilidade pública, ela deve ser treinada para esse fim.

A ideia do julgamento simulado era uma tarefa do Fórum feminino, realizado então pela WIZO Israel, que tinha como objetivo principal dentro desse aspecto de tomada de consciência das múltiplas responsabilidades políticas da mulher, discutir temas políticos e refletir posicionamentos intelectuais, argumentativos e também práticos, que se objetivassem no dia a dia de cada mulher judia, não só em Israel. Temas como a política mundial, política pública, administração financeira, as leis do Estado e as leis religiosas se tornam centrais para que as mulheres saibam como agir, como opinar, como se posicionar diante dos problemas cotidianos que, em outras palavras, aqui traduzidos e compreendidos por essas mulheres, são todos políticos. Segundo elas, “não consiste apenas em obter uma representação que signifique mera força numérica. O problema é adquirir uma importância maior para poder influenciar o desenvolvimento do estado”²⁰⁵.

Aqui, a força de um pensamento de consciência política é muito presente. Não um pensamento político-partidário, nem mesmo definido de direita ou esquerda, mas a compreensão de que a atuação e a reflexão política são inerentes e imprescindíveis em qualquer âmbito de atuação da mulher e que, de toda a forma, há uma distância estabelecida entre essa possibilidade de ação que é marcada pelo componente de gênero. Nesse sentido, a ampla defesa dessas mulheres, que começam o editorial falando de apartidarismo e ideologia de Israel e seguem percorrendo as páginas posicionando-se politicamente, é que é preciso participar, falar e pensar a política para que se possa entender, não apenas a criação de Israel e toda as problemáticas que giram em torno disso, mas, sobretudo, o seu lugar no mundo. E a importância da mulher brasileira desse processo é ainda mais intrigante porque, em meio a diversas incertezas entre Israel e Brasil, é curiosa a necessidade de elaboração dessas demandas em uma revista, sobretudo usando-a como ferramenta de uma estruturação maior de si mesmas. É como se a revista fosse também um caminho para encontrar fora de si seu lugar

²⁰⁵ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 9, jan. 1961.

no Brasil, mas sem abandonar o seu lugar de judia, numa visão mais deslocada territorialmente e até atemporalmente. A perspectiva dessa modulação emocional e social, e também material, na revista *Corrente*, que, página a página, deixa clara não só a tentativa de uma construção identitária mais ampla e coordenada mundialmente, mas, principalmente, as especificidades objetivas da comunidade brasileira de mulheres.

Aqui, novamente é possível retomar o debate acerca da experiência e sua complexidade. Isso porque a cada ano que passa ou fato histórico que se desenvolve, essas mulheres demonstram que a experiência é uma complexa teia de acontecimentos que se desenvolvem muito particularmente em cada uma delas, mas, sobretudo, ganham sentido no seu compartilhamento com a coletividade de mulheres judias, no Brasil e no mundo. Nas suas reflexões sobre a experiência, Sigmund Freud²⁰⁶ aponta que, no âmbito da psicanálise, olhar e admitir a realidade não significa que o desejo de uma realidade construída mentalmente irá se tornar concreto. Aqui, o psicanalista faz uma breve separação entre o desejo e a realidade. A separação que Freud faz com a ideia do que se deseja e a experiência que se objetiva na realidade serve para esta reflexão, no sentido de que a realidade sempre deixa uma lacuna em aberto, quando comparada aos desejos e aspirações que percorrem individualmente ou formulações mais subjetivas identitárias de cada grupo, no caso aqui, da comunidade judaica. Essas estruturas desejanter não são, por um lado, a expressão da realidade e, por outro, não significam que a realidade se tornará aquilo que elas constroem em algum nível mental, utilizando uma expressão manheimiana²⁰⁷.

Um bom exemplo entre uma construção mental, desejanter de diversos aspectos e a sua objetivação na realidade, seu desdobramento no aspecto real, é o caso de Eichmann. Na edição semestral de outubro e novembro de 1961, o julgamento de Eichmann é comentado pelas escritoras judias na revista *Corrente*, que tecem impressões e analisam o caso ao seu modo. A matéria leva o título de “Impressões do Processo Eichmann” e o curioso é que o próprio subtítulo já especifica que Reina Loew, a autora do artigo, esteve com Eichmann em Praga no momento em que requeria documentos para emigrar para a Palestina e que, por pura sorte, foi uma das que conseguiu esta documentação e a permissão para ir à Palestina. Nesse sentido, Loew já coletou em outro momento suas impressões sobre Eichmann, agora colocando-o no “processo”. Reina Loew conta que,

²⁰⁶ ROTSTEIN, Eduardo; BASTOS, Angélica. A concepção freudiana de experiência. **Psicologia, Teoria e Pesquisa**, Brasília, DF, n. 27, n. 3, p. 371-380, set. 2011.

²⁰⁷ MANNHEIM, Karl. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

Tudo está voltando como se estivesse acontecido ontem e não há quase 22 anos: o fim do verão de 1939, essas semanas passadas diariamente nos escritórios da Gestapo em Praga, onde um dia encontrei-me em frente da escrivaninha de Adolf Eichmann. Retornou a terrível emoção daquele tempo, um sentimento de profunda vergonha por estar reduzida a um ser humano que tem pavor dos seus semelhantes.²⁰⁸

Ainda na passagem, mais adiante Loew aponta: “como tudo isso ficou bem escondido na minha mente para que não fosse esquecido e, todavia, para que não fosse lembrado.” Há aqui um esforço da memória-experiência, que se relaciona com a comunidade judaica e que, no momento do julgamento de Eichmann, se vê confrontada novamente. No plano real, uma conjuntura que ficou para trás remete a um tempo sombrio. No plano do desejo, do imaginado, do construído subjetivamente e objetivamente, uma vontade de lembrar permanece presente porque ela é a única forma de não repetição do que foi experienciado. No seguimento da matéria, o próximo subtítulo anuncia: “Dissolve-se o fardo”²⁰⁹. Reina Loew refere-se sobre assistir e ouvir a voz daquele mesmo Eichmann em Israel, sob julgamento de uma corte judaica.

[...] está sendo acusado em Israel, diante de um júri israelense, julgado perante o mundo por juízes israelis, em nome do povo de Israel. Aquela vergonha, enterrada durante tanto tempo no íntimo do coração, parece apagar-se e a dignidade perdida ser restituída a esses seres humanos que sofreram a última das indignidades. Pela primeira vez, pude permitir-me de chorar livremente sem me envergonhar-me por aqueles que não voltaram.²¹⁰

É interessante como o confronto entre experiência e desejo ou construção mental de uma realidade aqui, como se propõe à reflexão, pode ser percebida neste exemplo de maneira mais clara. Hannah Arendt aponta que são muitos os pontos que tornaram o julgamento de Eichmann um “espetáculo”²¹¹, conforme ela sinaliza sem meias palavras. Para Arendt, um dos aspectos centrais aqui é que porque era a história, “[...] que estava no centro do processo. Não é um indivíduo que está no banco dos réus neste processo histórico, não é apenas o regime nazista, mas o antissemitismo ao longo de toda a história”²¹². Nesse sentido, a mobilização em torno do julgamento de Eichmann não dizia respeito apenas aos crimes cometidos por ele dentro do regime nazista, mas, sobretudo, ao fato dele ter sido uma espécie de colaborador no esquema maior de perseguição antissemita, que vinha sendo orquestrado muito antes dos ocorridos mais drásticos do nazismo. Era uma espécie de julgamento de toda

²⁰⁸ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 15, out./nov. 1961.

²⁰⁹ *Loc. cit.*

²¹⁰ *Loc. cit.*

²¹¹ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Cia. das Letras, 2013, p. 20.

²¹² *Idem, ibidem*, p. 30.

a história do antissemitismo, uma prova de que ele pode ser julgado pelo povo judeu e vingado pela nação israeli.

Assim, as emoções de Loew ao assistir o julgamento de Eichmann mobilizam, não apenas a sua rápida experiência com a figura deste para conseguir seu visto de imigrante para a Palestina, mas, sobretudo e principalmente, as experiências que os outros judeus passaram em suas mãos, ou seja: experiências compartilhadas dentro da própria comunidade judaica que operam como a busca por essas experiências, assim como aponta Freud. Para ele, o ato de desejar é diferente do ato de entrar em contato com algo (experiência). No entanto, é o compartilhamento de experiências que possibilita o lançar-se a esse algo que o desejo – ou a falta de alguma coisa – solicita. Por isso, o compartilhamento de experiências permite que, mesmo que Loew não tenha passado pelas mãos de Adolf Eichmann nas piores circunstâncias, ainda assim, ela possa sentir essa memória, conduzindo-se por um caminho de lançar-se nela, jogar-se nessa experiência que foi coletivamente narrada e historicamente evidenciada. Essa é uma dualidade entre o que é real e foi passado por outras pessoas, por outro lado, um jogo de representações elaborados e narrados pelos que passaram de fato. Esse é, para Freud, um espaço de busca fundamental para processos de reconhecimento social, por exemplo.

Mais adiante, Loew prossegue:

[...] esta é a História de um povo indefeso, espalhado e disperso entre nações estrangeiras, e uma advertência para toda a humanidade sobre o grau de depravação que um país civilizado pode atingir. Havia alguns temerosos os quais receavam que o processo pudesse reabrir feridas já quase curadas: eles estavam certos, com toda a razão. Cada fase do julgamento representa uma experiência frustrada.²¹³

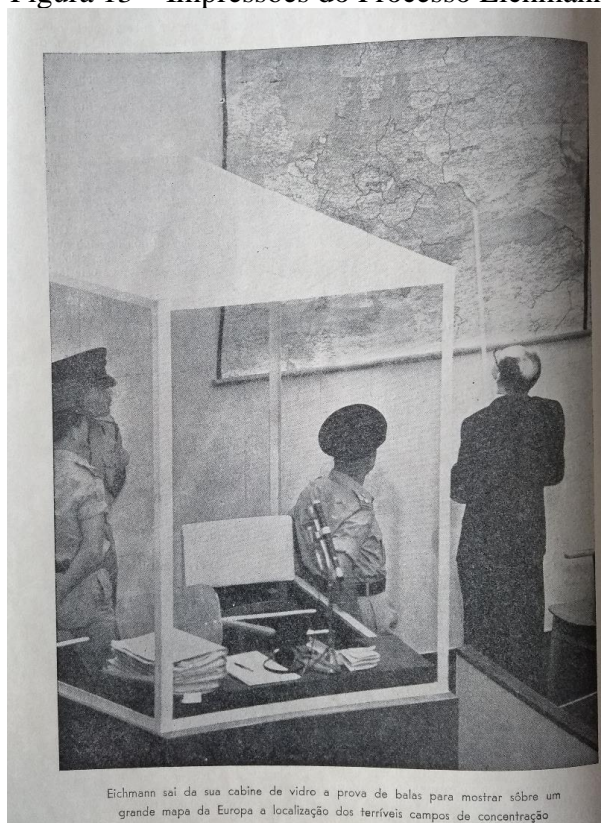
Aqui, novamente o confronto entre os crimes cometidos contra a humanidade ou contra os judeus entra em cena. Em Arendt, a questão do julgamento dos crimes de guerra difere muito daquilo que os judeus entendem como crimes de assassinatos ou crimes contra o povo judeu. Para ela, um dos grandes problemas que se apresentou é que os crimes de guerra não eram considerados, por muitos países, mas principalmente pela Alemanha, como assassinatos. O que ficava ecoando era se isso era uma “distinção étnica” ou se realmente a Alemanha estava errada e o que Arendt ressalta com dúvidas diante do fato que observa acerca dos juízes, em que boa parte do corpo jurídico que permaneceu nas cortes eram os que já estavam durante o regime nazista. Mas o curioso para isso tudo é que autora cita que as pessoas não se preocupavam com este tipo de criminosos que estavam à solta nas ruas da

²¹³ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 15, out./nov. 1961.

Alemanha, ou em toda a Europa – e até fora dela, como o caso de Eichmann –, pois para elas não se tratava de um crime que fosse ser cometido por aquelas pessoas sem um motivo maior, como foi o caso do nazismo e das ordens e leis por ele perpetradas. Para a filósofa, se Eichmann fosse julgado na Alemanha, seria absolvido e isso causaria grande agitação, levantando dúvidas sobre, por um lado, a continuidade de um antissemitismo endógeno alemão e, por outro, a criação de um antigermanismo persistente no pós-II Guerra, assim como foi no imediato da I Guerra Mundial. De qualquer forma, havia no julgamento de Eichmann, na visão de Arendt, uma preocupação excessiva em torná-lo o menos germânico possível.

O fato de o julgamento de Eichmann suscitar duas esferas de experiência, por um lado a dos vividos, e por outro, a dos compartilhados, é que, na centralidade do problema, se coloca algo maior: o que seria preciso, objetivamente, para tornar o julgamento o mais próximo de um julgamento internacionalmente reconhecido e, ao mesmo tempo, um julgamento totalmente judaico-israelense. Em outras palavras, esse julgamento era também uma das faces de validação da própria identidade e da nação judaica. Assim é possível refletir sobre, novamente, as acomodações que a realidade clama para que a sua validade seja atestada. Será que se o idioma alemão fosse adotado na corte, seria um julgamento reconhecidamente antinazista? Talvez, pequenos jogos simbólicos, e às vezes até grandes, sejam necessários para tornar realidade um esquema maior de concretização identitária.

Figura 13 – Impressões do Processo Eichmann



Eichmann sai da sua cabine de vidro a prova de balas para mostrar sobre um grande mapa da Europa a localização dos terríveis campos de concentração

Fonte: Revista Corrente (1961, p. 16).

“Eichmann sai da sua cabine de vidro a prova de balas para mostrar sobre um grande mapa da Europa a localização dos terríveis campos de concentração.” P 16

No seguimento da matéria, Loew coloca que “[...] para nós, que sobrevivemos este período histórico, cada minuto do processo Eichmann representa uma página arrancada de nossas vidas. Nos basta somente ficar na sala do tribunal e observar o acusado.”²¹⁴ Nesse aspecto, as reflexões de Arendt sobre a simbologia do julgamento de Eichmann se confirmam mais uma vez. Em uma crítica ácida, que custou a ela, inclusive, reconhecimento na nação israelense e na comunidade judaica de maneira geral, a filósofa sugere que esse processo, em muitos momentos, não parecia ser diretamente sobre Adolf Eichmann, mas sim, sobre o caso do antissemitismo e, como uma consequência dele, a Shoá. Há uma simbologia envolvida no julgamento de Eichmann, como se ele pudesse ser o representativo do ocorrido com os judeus e essa arquitetura simbólica ganha o local perfeito para ser mostrada na corte israeli, tornando-se real, tanto no aspecto concreto, através da figura do alemão ali em vias de julgamento, como no aspecto subjetivo relacionado a todos os horrores perpetrados por ele, que mostra a dimensão do que foi possível.

²¹⁴ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 17, set./dez. 1961.

A socióloga argentina Claudia Hilb²¹⁵, na esteira desse debate, aponta que os problemas éticos, morais e jurídicos do antissemitismo e das perseguições e, até mesmo do conceito de crime contra a humanidade ou de guerra dentro de cada tipologia, respectivamente, não são resolvidos através do julgamento de Eichmann. Numa visão interpretativa dos escritos de Arendt, Hilb sublinha que os julgamentos de Nuremberg lançam a ideia de que esses crimes e a perseguição étnica e identitária aos judeus pode ser definida também como um crime contra a humanidade, mas que há lacunas que ficam sempre abertas, como por exemplo, os limites da justiça no processo de punição legal em relação a crimes sem nenhum parâmetro progressivo. Nesse sentido, o debate dessas autoras reflete o pensamento das judias no Brasil: a necessidade, um grande esforço para fazer com que o julgamento de Eichmann não parecesse um espetáculo e que o julgamento recaísse sobre os seus atos. Mas Arendt ressalta que muitas questões fundamentais para o cumprimento da justiça efetiva ficam em aberto: por que isso ocorreu, por que foram os judeus, mas principalmente, por que os líderes da própria comunidade judaica colaboraram com tamanha atrocidade contra seu povo. Arendt cita que:

[...]acreditavam que só um tribunal judeu poderia fazer justiça aos judeus, e que era tarefa dos judeus julgar seus inimigos. Daí a hostilidade quase generalizada em Israel contra a simples menção de uma corte internacional que pudesse acusar Eichmann não de ‘crimes contra os judeus’, mas sim de crimes contra a humanidade perpetrados no corpo do povo judeu. Daí a estranha vaidade: ‘não fazemos distinções étnicas’, que soou menos estranha em Israel [...].²¹⁶

Um dos pontos críticos refletidos por Arendt é que o antissemitismo tenha sido utilizado dentro do julgamento como uma ferramenta de amostragem do que era a perseguição étnica sofrida há séculos pelos judeus, e segundo ela, que os judeus na diáspora não precisaram do holocausto para entender que era necessário negociar, às vezes de maneira bastante pontual e estratégica, para alcançar seus objetivos, quer fosse um grande objetivo – como o sionismo que culminou no Estado de Israel – ou objetivos menores e mais localizados dentro da própria Alemanha, como o caso do julgamento de Eichmann ter sido feito em Israel. Para ela, Israel criou um hábito de dar ênfase às suas próprias questões e, de certa maneira, deixar de lado o que ela apontou como sutilezas e detalhes legais. E a pergunta que Reina Loew se faz, diante de Eichmann, é: “hoje, novamente faço-me a mesma pergunta: ‘o que êle

²¹⁵ HILB, Claudia. **Reflecções sobre o caso Eichmann**. Lecture (palestra). Universidad de Buenos Aires, maio de 2021.

²¹⁶ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Cia. das Letras, 2013, p. 17.

estará pensando aí, sentado perante os representantes de 6.000.000 de acusadores, conforme a acertada expressão do promotor público”²¹⁷. Há uma menção permanente das expressões de Adolf Eichmann, ou um questionamento sobre elas, como se tentassem encontrar aquilo que se espera desse homem, a monstruosidade e a perversidade, o diabólico e o assassino, o que Arendt disse simplesmente não existir em Adolf Eichmann²¹⁸. E Loew segue analisando que “Em 1939 Eichmann era moço, homem de boa apresentação e com feições regulares. Hoje tem um olhar furtivo e os traços do rosto assimétricos, com o lado esquerdo da boca meio levantado e um olho meio fechado”²¹⁹.

A busca pela tipificação dos outros e, principalmente no caso Eichmann, aparece muito fortemente na revista *Corrente*, não apenas ao acaso de ser Eichmann um dos maiores trunfos da corte israelense, ao conseguir imprimir um julgamento “à altura”²²⁰ desse crime, mas a forma como a questão judaica é trazida para a centralidade de um debate sobre a humanidade, de forma mais ampla. Para aquilo que Arendt aponta, em “O que é política”²²¹, como uma ideia de que o mundo só se constitui como mundo, balizado em uma ideia de diferença. No entanto, é necessário analisar a forma como as mulheres judias elaboram a questão de pluralidade e, mesmo dentro de uma visão feminista, elaboram questões de justiça e humanidade dentro do parâmetro que segue o mesmo da corte israelense, por um lado – no sentido Arendtiano, de expor o julgamento mais a questões morais e direcionadas aos interesses da comunidade judaica do que jurídicas; mas, por outro, o fazem a sua maneira, modulando esse direcionamento ao mundo em que vivem. Em outras palavras, por um lado as mulheres judias seguem buscando uma formulação mais balizada em algo que é idealizado, e por outro, elas acabam respondendo aquilo que a experiência já ofereceu para elas e se guiam por isso que elas já têm. É difícil romper e criar algo tão novo, é a contradição inerente entre experiência compartilhada e coisa vivida.

No seguimento da edição, a matéria que sucede a de Eichmann se chama “Assombro e adesão”, escrita por Júlio Barrenechea. Na matéria, o escritor conta que, na ocasião de ter participado do Congresso e Academias de Língua espanhola, de 1960, em que foram retirados

²¹⁷ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Cia das Letras, 2013, p. 17.

²¹⁸ Hannah Arendt elabora que Eichmann não se via como um culpado por crimes contra os judeus ou mesmo contra pessoas comuns. O que ocorre e a autora faz questão de demonstrar ao longo do capítulo II de seu livro, nomeado “O Acusado”, é que Eichmann era um cumpridor de ordens, comentando que “teria matado o próprio pai se houvesse recebido ordem nesse sentido”.

²¹⁹ *Loc. cit.*

²²⁰ O que é ser a altura. Castigar com mal radical com outra ferramenta da mesma altura? É o que se questiona a Cláudia Hilb.

²²¹ ARENDT, Hannah. **O que é política?** Tradução de Reinaldo Guarany. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

os termos pejorativos e considerados injuriosos aos judeus dos dicionários. Em uma descrição bastante detalhada de como foi que ele acabou conhecendo Israel, numa viagem não marcada, ele narra que, ao chegar na nação judaica, deparou-se com as palavras assombro e adesão. Ao contrário do que a matéria anterior trouxe, o jogo de palavras e a brincadeira com a matéria de Julio Barrenechea não traziam nenhuma relação com o assombroso caso Eichmann ou com a adesão em sentidos estritamente políticos, a discussões mais calorosas sobre a Shoá ou sobre qualquer coisa que não fosse poeticamente elaborada numa visão idilicamente judaica. As palavras de Júlio expressam:

Não posso entrar em pormenores nem oferecer estatísticas, quando se trata de dar singelamente uma impressão. Porém, se eu tivesse de limitar-me a duas palavras, eu diria: assombro e adesão. Assombro em ver como o esforço baseado numa causa esta vencendo dia após dia a oposição da natureza, está outorgando a terra árida a capacidade de conceber, criando o alimento e a riqueza, provocando o avanço da água e da vegetação no deserto. Assombro em ver como se desenvolve uma república de trabalhadores, com uma economia socialista e dentro da liberdade e da democracia. Assombro perante o progresso de sua ciência e as criações de sua arte e sua cultura. Assombro perante a tolerância absoluta para todos e com todos os cultos, perante a convivência harmônica das igrejas católicas, ortodoxas, de mesquitas e sinagogas. E adesão a uma causa que tem aval de tão incalculável dôr, e de tanto sangue que tem, merece o apoio moral de todo o mundo civilizado para que Israel cumpra seu destino em paz.²²²

A tentativa de contraposição de cenários e realidades, do que foi vivido e do que se vive, entre o passado e o presente é apresentada dentro do horizonte de expectativa por Barrenechea, que, numa virada abrupta, evidencia que não foi apenas a página da revista, mas o curso de toda a história do povo israeli. Nesse sentido, o esforço para mostrar que a realidade do que era agora experiência dessa comunidade é bastante perene no restante de toda a edição, como se o próprio caso Eichmann representasse, de fato, um corte nessa história. As próximas matérias retomam a prosperidade nos Kibutz, profissões e inserção das mulheres no campo de trabalho e assuntos da ordem do dia. Tudo normal, corriqueiro.

É interessante aqui apontar para outra reflexão trazida por Arendt e que pode dar pistas às estratégias de reflexão acerca da construção das identidades. Em “A vida do espírito”, Arendt aponta no capítulo “O pensar” que quando se deparou com Eichmann e formulou o seu próprio conceito de banalidade do mal, a primeira coisa que a levou a questionar o próprio pensar foi uma reflexão mais profunda sobre o comportamento de Eichmann. Acrescenta que, além de não perceber nele o sentido do mal, como uma maldade de origem cristã e

²²² REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 23, 1961.

demoníaca, ela parte então para o aspecto do pensar: o que o não pensar pode causar para toda a sociedade, num geral. E, ainda, o que o furtrar-se de pensar pode causar nos pilares morais e éticos desse tecido social quando há uma obliteração, uma fuga em não pensar sobre os problemas que a cercam, de maneira que apenas é levada e conduzida por situações da conjuntura ocasional. Nesse sentido, o mal se torna uma ferramenta sempre possível de acontecer, de ser permitida que aconteça. E mais do que isso, a maldade se torna parte ontológica de ações impensadas pelos cidadãos comuns, cumpridores de ordem ou de grandes clichês²²³ sociais.

No que diz respeito à fundação das identidades, é preciso ressaltar que elas sempre se erguem baseadas naquilo que Benedict Anderson²²⁴ propunha como comunidades imaginadas. Mas, que sobretudo, é na transformação dessa projeção, conjunto de símbolos e imaginações em realidade objetiva que ela se torna vivível e vivida. E nesse sentido, erguer uma comunidade ou uma sociedade baseada em muitas distorções discursivas ou imaginações, objetivando apenas parte de reflexões que seriam convenientes para a concordância desta, é um processo perigoso e arriscado, que permite que muitos erros sejam repetidos e que algum tipo de abertura para repetições de certos comportamentos, como o caso ressaltado por Arendt, tanto na ontologia da corte de Eichmann como no caso polêmico da colaboração dos judeus nas perseguições, possam ser observados.

Na edição de abril de 1962, na matéria de Paul de Pally, a entrevista com “o presidente que moveu montanhas”²²⁵, Pally aponta que:

Nem a distância e nem a desigualdade territorial são um obstáculo sério para o florescimento da amizade entre as nações. Testemunho disso são os laços que unem Brasil e Israel. Já desde que o finado Oswaldo Aranha presidiu, em 1947 a histórica assembleia geral das Nações Unidas que decidiu o estabelecimento de um Estado judaico, O Brasil ocupou um lugar preferencial no coração dos Israelis.²²⁶

Na ocasião, Juscelino Kubitschek foi recebido por Bem-Gurion, que apontava então as aproximações entre Brasil e Israel. Segundo a matéria, Kubitschek teria dito que aquilo que os brasileiros mais precisavam e que os judeus tinham de sobra era o Espírito decidido, por

²²³ Em “A vida do Espírito”, Arendt aponta que os “clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de proteger-nos da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento”. ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019, p 29.

²²⁴ ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

²²⁵ REVISTA CORRENTE, São Paulo, n. 2, p. 10, mar./abr. 1962.

²²⁶ *Loc. cit.*

terem guardado o desejo de uma nação por tanto tempo e, por fim, terem conseguido concretizá-la. Faltava, nas palavras de JK, “empenho e fê cega”²²⁷ para concretizar os objetivos na construção de um Brasil melhor. No que se refere à agricultura, comparando os feitos de Israel no deserto, JK, segundo a matéria, vai para Israel em busca de aconselhamentos, dadas as diferenças e proporções de Israel, nos assuntos de conquista e expansão.

E assim, nos anos de 1962 e 1963, a revista *Corrente* permanece entre as boas relações e a exaltação de uma neutralidade política que favorece a criação e a consolidação do Estado de Israel. Misturando a diplomacia com os países aliados na região e também com as nações emergentes, como o caso do Brasil, exaltam a presença de judeus em todos os países que estão se desenvolvendo, como forma de demonstrar que é possível erguer a nação imaginada/desejada. As notícias giram em torno de temas corriqueiros e também diplomáticos. “Judeus na África²²⁸”, Judeus no Iêmen, os drusos, judeus no Líbano e, claro, judeus no Brasil. A comunidade judaica erguida na diáspora, todavia, centralizada na consolidação agora, aparentemente, permanente de Israel; universidades, judeus astronautas, teatro, literatura, bibliotecas itinerantes, árvores no deserto e toda a sorte de temas aleatórios, ao que tudo indicava.

Nas edições encontradas do ano de 1964, é possível notar certa diferença considerável. Há uma retomada importante nas matérias sobre a identidade de Israel nos seus aspectos mais fundacionais, como as mitologias de passagens bíblicas e, sobretudo, os fundamentos da própria WIZO como organização fundadora e norteadora da revista *Corrente*. Durante todo o primeiro bimestre, nada aparece a respeito da situação do Brasil com relação ao golpe ou à iminência deste. Nenhum posicionamento político, crítica ou menção sobre a situação das mulheres judias ou perseguições que ocorriam, principalmente com um grande grupo de judeus que se localizavam nos partidos de esquerda naquele contexto brasileiro, como por exemplo o PCB. A derrota das esquerdas e a condução do Brasil ao governo ditatorial por meio do golpe civil-militar parecia em nada interferir na ordem do dia da comunidade judaica, nem local nem global.

Até que, na edição de junho de 1964, o posicionamento da comunidade judaica se faz bastante claro em relação a dois aspectos: no que se refere às relações diplomáticas do Brasil e também com relação ao que a própria comunidade judaica define como escolha política interna.

²²⁷ *Loc. cit.*

²²⁸ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 6, dez. 1963.

Na matéria “Discurso proferido pelo Deputado Federal Cunha Bueno em 16-6-64”²²⁹, parte do discurso de Antônio Sílvio Cunha Bueno²³⁰ na ocasião do aniversário de 16 anos da fundação de Israel demonstra claramente que Israel e Brasil estavam alinhados independente de um projeto político de esquerda e que o crescimento que em tantos momentos era buscado como um objetivo em comum das duas nações, expressava fortemente a dualidade e a ambivalência dos projetos de nações que ambos os países se debatiam: progressistas-liberais, de esquerda/direita ou nacionalistas. Conforme as palavras de Bueno,

Aos que duvidaram da continuidade e continuação do país como uma nação civilizada, uma e progressista, nascida em um caótico pós-guerra, Israel responde hoje com a brilhante e invejável posição no concerto das nações modernas. Outra não poderia ser, portanto, a nossa manifestação, senão a de profundo respeito e admiração por esse extraordinário feito. Seja-nos, pois, lícito tirar uma ilação deste enunciado. Também o Brasil acaba de emergir redivivo de tremendo perigo: a comunização a que arrastavam governos insanos e impatriotas. Assim, no momento em que iniciamos com vigor, com fé e com fundadas esperanças a imensa obra de reconstrução nacional, devemos, nós brasileiros de todas as camadas e condições sociais, buscar ensinamentos e exemplos das nações democráticas do mundo, dentre as quais, creio que, com certa justiça, inclui o estado de Israel.²³¹

Na página 15, o poema “Pátria” de Maria Aronson encerra o assunto com “e o sangue tingiu a terra. Mas o sangue foi facho que acendeu as estrelas da noite profunda”²³². Aqui, fica bastante claro que a posição das mulheres em relação ao campo político se expressa em uma materialidade muito específica aos interesses da comunidade judaica. O feminismo progressista, campo majoritariamente escolhido e explorado pelas mesmas mulheres, se modula de forma contraditória e, por que não dizer, moralmente contraditória à própria história a que o povo judeu foi submetido – uma história de violência e perseguições por condições fraturadas de preconceitos dentro do campo político. Ainda assim, a solução para

²²⁹ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 14, jun. 1964.

²³⁰ Antônio Sílvio Cunha Bueno nasceu no dia 8 de dezembro de 1918. Bacharel em 1941 em ciências jurídicas e sociais pela Faculdade de Direito de Rio Branco (SP), sendo nomeado em seguida oficial-de-gabinete do interventor do estado de São Paulo, Fernando Costa. Reeito deputado federal em 1958 e 1962, na legislatura 1963-1967 presidiu a Comissão Parlamentar de Inquérito sobre agitação subversiva na zona rural. Participou também das articulações de apoio ao golpe militar de 31 de março de 1964, tendo sido um dos organizadores da Marcha da Família com Deus pela Liberdade, que se distinguiu por ser o principal movimento civil de massa contra o governo do presidente João Goulart. Com a extinção dos partidos políticos pelo Ato Institucional nº 2 (27/10/1965) e a posterior instauração do bipartidarismo, filiou-se à Aliança Renovadora Nacional (Arena), partido de apoio ao regime militar. Reeito em 1966, não concluiu o mandato por ter sido cassado pelo Ato Institucional nº 5 (13/12/1968) em 16 de janeiro de 1969. ABREU, Alzira Alves de *et al.* (Coords.). **Dicionário histórico biográfico brasileiro pós-1930**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

²³¹ REVISTA CORRENTE, São Paulo, p. 14, jun. 1964.

²³² *Ibidem*, p. 15.

os rumos de Israel – e também para o Brasil – foi uma escolha autoritária e conservadora, que opera na manutenção dessas fraturas e mantém estruturas de preconceito. Na década de 1960, Israel será surpreendido novamente por tensões no Oriente Médio, muito por conta de suas atitudes na região, bem como no Brasil, a Ditadura Militar vai recrudescendo e reforçando cada vez mais as estruturas de violência e repressão.

Mesmo que experiência tenha mostrado – compartilhada ou vivenciadamente – que o campo político é organizador dos esquemas de perseguição dos quais a comunidade judaica já havia colecionado episódios, a emancipação de Israel esteve submetida a uma realidade política de práticas muito mais perversas do que as que foram desejadas por algumas parcelas dos idealizadores da nação judaica. No Brasil, as ambiguidades entre os projetos de nação foram sentidas durante toda a fundação da república e, sobretudo, no período da construção democrática. Mostraram a ineficiência de estruturas frágeis da prática política no campo da democracia e evidenciaram que, de toda a forma, não houve uma equidade na redistribuição de direitos civis e políticos. A comunidade de mulheres judias no Brasil responde a uma lógica que se opera nesse campo político ambivalente e contraditório. De um lado, um progressismo que é perseguido como ideal político, e de outro, uma prática conservadora que é objetivada em governos e escolhas do campo político. Em resumo, uma convergência entre dois projetos que oscilam e, sobretudo, utilizam-se do autoritarismo como uma ferramenta para a solução de certos problemas no campo político.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção da identidade de mulheres judias no Brasil sob a perspectiva da diáspora mostrou ao longo desse trabalho o quão esse tema ainda precisa e merece ser debatido e tensionado constantemente. Se, por um lado, a ideia de autenticidades colide profundamente com a inevitabilidade de choques e do hibridismo cultural, por outro, a própria concepção de judaísmo e do ser mulher complexificam ainda mais estas questões. As categorias e conceitos que mobilizam essas discussões são delicadas e se levado em conta ainda que o fator do desenvolvimento do país receptor, no caso o Brasil, torna tudo ainda mais instigante, no que se refere à pesquisa e historiografia acerca do tema.

Quando Stuart Hall questiona, justamente, a pureza ou o autêntico dentro das identidades, o autor mostra a fragilidade, não apenas desse ou daquele grupo, mas sim, de uma concepção da identidade que norteou todas as elaborações e dinâmicas sociais das quais se tem estruturado até hoje. E tudo bem que as tentativas de questionar a veracidade de determinadas identidades dentro de uma nação são possíveis e também problemáticas, mas, de alguma forma, elas permanecem sob o guarda-chuva do Estado-nação, uma tentativa muito mais requintada de tornar uníssona todas as vozes, como sugere Butler em “Quem canta o Estado Nação”. Porém, é ainda mais evidente que há um problema a ser observado nas tentativas de fabricação e autenticidade em uma identidade deslocante, que se modifica e se confronta com múltiplas outras formas de ser e viver até encontrar seu lugar no mundo – ou quem sabe esse lugar nunca será, de fato, um lugar, como sugere Hannah Arendt.

No caso da diáspora, a experiência irremediável do ato de movimentar-se para outra nação deslocando todos os sentidos de si acentua a necessidade de repensar, não apenas a identidade como uma construção mais ampla, mas, sobretudo, as fissuras que precedem a própria formulação final de uma identidade. E nesse sentido, o caminho percorrido por esse trabalho foi o de destrinchar essas categorias, abrindo-as e mostrando a partir das mulheres judias o que tem dentro dessa redoma fechada que se nomeou aqui “identidade de mulheres judias-brasileiras”.

A experiência das mulheres judias e suas múltiplas interpretações do contexto brasileiro sugeriram, através dos seus registros escritos em matérias, colunas e até mesmo em imagens e fotografias, que essas mulheres parecem ter tensionado profundamente a rigidez de categorias reivindicadas como fundadoras de identidades, tanto no que se refere ao judaísmo e seus posicionamentos dentro da comunidade judaica como dentro das concepções do “ser mulher” em finais da década de 1940 e durante as décadas de 1950 e 1960. Provocando uma

certa distinção sociológica interessante, no que concerne a tipologia das mulheres que escreviam e construção narrativa das revistas e periódicos do momento, as judias tensionaram, mais especificamente, duas formas de análise que interessam muito dentro da historiografia dos estudos migratórios e diaspóricos: a primeira, sobre como essas mulheres se organizaram dentro do espaço público e do estado brasileiro; e a segunda, como o próprio estado brasileiro lidou, permitiu e validou as explanações, resenhas, explicações e descrições dessas judias a respeito de uma grande variedade de temas do campo político.

É interessante, portanto, perceber o caminho que foi feito por essas mulheres na tentativa de, por um lado, se estabelecerem como judias-brasileiras e afirmarem seus sentidos de cidadania, representatividade e/ou participação e, por outro, de como o estado permitiu espaços dentro da construção democrática de 1945, para que elas pudessem se movimentar, através da revista *Corrente*, num sentido mais amplo de sua escrita: mostrar quem eram e por que eram. A revista *Corrente* evidenciou, aparentemente, que o percurso nada tranquilo da comunidade judaica de mulheres começa com uma costura ampla e multifacetada de construção dos sentidos de ser e existir como mulher dentro da comunidade judaica, o que, naturalmente, se diferenciava profundamente dos requerimentos e demandas mobilizados pelos judeus homens. Nesse sentido, a revista indica que o espaço da escrita na *Corrente* trona-se também uma extensão para dois lugares, um concreto e um abstrato.

O lugar abstrato tem origem nas discussões e elucubrações teóricas mais fundantes dessas judias e se conecta com os sentidos da própria comunidade, como as definições de judaísmo, do próprio feminismo dentro do judaísmo e com muito peso, das definições e posicionamentos políticos que essas orientações e formulações iriam indicar. Quase que como um manual político de conduta da mulher judia – e como já mencionado anteriormente, não o único, a exemplo de outras revistas internas da comunidade, como a *Na'amat* –, a importância da revista *Corrente* se dá, objetivamente, na sua tiragem e distribuição, sendo ela circulante nas três maiores capitais de imigração e presença judaica no Brasil. Mas, muito além desse fato concreto e pragmático, sua importância é revelada com o cruzamento de temas e a forma das narrativas que perpassam anos e anos de escrita na diáspora brasileira. A respeito da política interna da comunidade, conflitos identitários, instruções sobre posicionamento político, indicações de leituras e livros desde revistas a extensas bibliografias, imagens e fotografias de mulheres e crianças em desenvolvimento em Israel, como construir Israel, aliás, como não se desvincular de Israel na diáspora... tudo isso nas breves e intensas 15 ou 20 páginas da revista.

E, objetivando todos esses debates, a ocupação dos espaços públicos com essas discussões, não apenas comendo a circulação cotidiana e habitual de ações pontuais dentro da comunidade, como é esperado em muitas comunidades de migrantes – a organização interna de eventos, filantropias, fundos, jantares *et cétera* –, mas uma curiosa tentativa de levar essas discussões para os espaços públicos da comunidade judaica, tensionando as suas próprias estruturas e, ao que parece, os próprios sentidos do ser judia-brasileira e, por que não dizer, edificando outra perspectiva para as mulheres de classe média e letrada da época que seguiam, em sua maioria, os manuais disponíveis nas revistas de época, que expressavam nada mais do que a lógica que perpassava toda a sociedade brasileira dos anos 1940, 1950 e 1960, a respeito de papéis, lugares e representações das mulheres no Brasil. Nesse sentido, debater com propriedade, sugerir avanços ou recuos na comunidade judaica mais especificamente – e por que não em outros espaços que essas mulheres circulavam e externavam essas visões de mundo tão elaboradas – parece ter sido um ponto de fuga na época.

O caminho para romper-se a ontologia de categorias de análise mobilizadas nesse trabalho, como a identidade e mulher se fundem na busca por uma ampliação das próprias dinâmicas internas desses conceitos, que mais adiante irão refletir diretamente na compreensão das fontes históricas e do *corpus* documental que foi apresentado durante essa pesquisa. Nesse sentido, foi discutido no primeiro capítulo as categorias mais essencializadas, na tentativa de mapear e construir estratégias de desessencialização – ou, pelo menos, utilizando-se dos conceitos de Butler e Spivak, de uma localização enquanto pesquisa e esquema metodológico –, uma elaboração mais teórica entre os aspectos individuais e coletivos na construção, tanto das identidades de maneira mais ampla como da própria categoria mulher e suas dinâmicas. A partir da perspectiva desses dois conceitos e sua análise crítica, foi proposto refletir sobre de que maneira a construção individual e coletiva de ambas se estruturou dentro da comunidade judaica de mulheres, uma vez que esse jogo ambivalente também se concentra na análise de corpos e histórias que se deslocaram.

As judias brasileiras expressaram que existe um diálogo profícuo entre o individual e o coletivo, através da estruturação de uma visão de mundo que é compartilhada pela comunidade judaica de mulheres, tanto em âmbito nacional – no caso, no Brasil – como também através de uma concepção mais global de identidade cosmopolita que dialoga com as judias de todas as partes do mundo, de todas as diásporas e, principalmente, com as que se encontram na Israel já edificada. Nesse sentido, o estudo revelou a complexidade na análise de identidades que se estruturam, por um lado através de construções identitárias locais e que,

por sua vez, respondem a essas dinâmicas remodulando suas ações subjetiva e objetivamente; e por outro, compreendem uma noção mais ampla de identidade que elabora demandas de contexto globais, como é o caso da comunidade judaica que sempre se ergue, até os dias atuais, a partir dos sentidos de Israel.

Desta forma, a utilização crítica da categoria mulher como fio condutor de análise inicial para, posteriormente, observar e inferir sobre o *corpus* documental produzido por elas dentro daquilo que é a identidade judaica de forma mais ampla, permitiu analisar a importância desse conceito na condução da escrita dessas mulheres, especificamente judias. Essa concepção quase que primária do “ser mulher” para as judias brasileiras é percebida como algo de grande importância no debate estabelecido por elas dentro da comunidade global, até mesmo fora dos temas que compreendem o judaísmo ou a judeidade, de maneira mais ampla entendida como uma forma de se ver/ser. A concepção da identidade como uma mulher edificou na narrativa dessas mulheres um grau de importância, primordialmente, de suas ações no mundo. A visão fundante dentro do judaísmo de um horizonte de expectativa, uma narrativa futura sempre presente na formulação de questões múltiplas, perpassa toda a elaboração da construção desses indivíduos como mulheres, pois suas reflexões, desde as mais locais e pequenas, às mais globais e alargadas, costuram-se por sentidos e ações que são pensadas e feitas apenas por mulheres.

Esse aspecto, bastante único, sobretudo para a condição e para a posição de classe dessas mulheres judias no Brasil, demonstrou, aparentemente, que há uma elaboração pregressa que insiste em fazer parte das visões de mundo dessas mulheres: seu papel é o cuidar, o criar, o gestar, mas não apenas como uma ocupação passiva, sem reflexão. Se para as judias lhe foi entregue o mesmo papel inativo de determinações sociais que outros grupos identitários de mulheres também receberam, elas não sustentaram essas imposições de forma apática. Em seus atos de fala – que, segundo Butler²³³, podem ser feitos de diversas formas –, escritos, fotografados, desenhados, performados e que são expostos através da revista *Corrente*, a intencionalidade de agir e falar é sempre muito clara, mesmo dentro de visões mais conservadoras da sociedade mundial ou da própria brasileira. No Brasil, as judias confrontaram diversos espaços preconcebidos, tanto no que concerne o simbólico e subjetivo como na forma como esse se objetiva na materialidade social. Expressaram insatisfações políticas diversas com o *status quo* da mulher judia, tanto dentro da comunidade como dentro das próprias teorias do feminismo, discutindo temas de forma crítica, como por exemplo se

²³³ BUTLER, Judith. **Discurso de ódio**: uma política do performativo. São Paulo: Uesp, 2021.

havia ocorrido um possível estancamento de avanços no feminismo para as mulheres dentro da religião judaica ou fora dela. Tendo conhecimento de que a sua presença e ação eram fundamentais para a produção da comunidade judaica e principalmente para a manutenção desses valores em Israel, erguem outros sentidos para a categoria “mulher judia”.

E apesar de todas as tentativas de construir a identidade judaica como uníssona, as judias mostram de forma bastante crítica que a própria disputa sobre o que é ser judia é um conflito em aberto e passível de ser construído. De forma muito mais astuta do que a comunidade de homens, a exemplo de outras fontes, revistas e jornais internos da comunidade judaica²³⁴, entre as mulheres se tornam mais profundas as questões de que há uma homogeneidade natural entre os saberes e os fazeres. Ao que parece, mesmo com as tentativas de autenticidade e, apesar das exigências na execução de alguns protocolos e procedimentos sociais esperados pela mulher, e mais especificamente pela mulher judia, a diáspora e as experiências nesse espaço entre o global e o local alicerçaram a possibilidade de deparar-se com múltiplas mulheres dentro do judaísmo, um projeto que sobretudo no Brasil, era inacabado e vinha sendo tecido ao longo das décadas de 1940, 1950 e 1960.

Esse caráter formativo carregado de certa ontologia, portanto, inicia um processo de desconstrução. Se por um lado, as mulheres já vinham engessadas dentro de dois constructos – a identidade e a categoria mulher essencializada –, por outro, a experiência da diáspora e os múltiplos deslocamentos que ela impõe tornam essa experiência já distinta de tantos outros grupos de mulheres, provocando uma visão de mundo mais alargada e, por consequência, mais crítica dessas mulheres. A elaboração de muitas diferenças, muitas perspectivas e a união dessas visões todas dentro de uma condição social – o ser mulher – propôs para as judias uma forma de entender a si mesmas que era interpelada constantemente por resoluções de diferenças dentro da categoria mulher. O que o feminismo foi conhecer muito tardiamente, que eram os conflitos e os possíveis convívios entre as muitas mulheres que existiam dentro da categoria mulher, as judias experienciam na construção de uma identidade feminina na diáspora. A própria fundação pretensa de um judeu único que represente os valores erguidos ao longo do tempo colide com essa inevitabilidade da diferença entre as mulheres da comunidade judaica e parece resultar em uma crítica aos valores mais primários dentro do judaísmo, como o casamento, a maternidade, papéis sociais determinados e condutas de sociabilidade.

²³⁴ ROTTA, Helen. **A identidade judaico-brasileira, a partir de Porto Alegre, na Iminência da Fundação de Israel (1945-1950)**. Orientador: Cláudia Musa Fay. 2018. 117 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de História, Porto Alegre, 2018.

Se as diásporas produzem, evocam e simbolizam a construção de novas realidades, é possível que as mulheres judias tenham rompido, de algumas formas diversas, com as tentativas de manter esse judeu moderno, oriundo do iluminismo, como um só. Provocam temas dentro do campo político de forma muito mais intensa e profunda, tocando em aspectos que deságuam no espaço público e no privado, ocasionando novos debates sobre as antigas ideias de reconhecimento, de experiência e, sobretudo no Brasil de 1945, pós-estado-novista e em construção democrática, de participação em democracias de grupos minoritários e atravessados por diversos marcadores sociais, como é o caso de mulheres migrantes.

É nesse sentido que no segundo capítulo a proposta foi conduzir a discussão através de dois aspectos: o primeiro sobre como essas mulheres se organizaram interna e externamente nesse projeto de sociedade brasileira democrática; e o segundo versa sobre as possibilidades que essas mulheres encontraram para se organizarem de diversas formas, ou em outras palavras, como a sociedade brasileira recebeu, validou e permitiu que essas mulheres se movimentassem e desenvolvessem suas dinâmicas identitárias mais específicas, operando entre os espaços públicos e privados e, sobretudo, edificando sentidos de pertencimento e reconhecimento.

O protagonismo das mulheres judias foi assentado, em primeiro lugar, por mudanças centrais no que se refere a políticas de recepção aos imigrantes. Ainda sob influência indeterminada das políticas estado-novistas, a criação de práticas institucionais que fossem acolhedoras e não persecutórias para a comunidade judaica permanecia de forma pendular, oscilando, a partir de 1945, entre uma desconfiança de caráter político aos judeus comunistas e, por outro lado, na formulação de políticas reparatórias aos judeus sob a perspectiva das perseguições nazistas, sobretudo com os julgamentos de Nuremberg e os traumas revelados da Shoá. Com essa ambivalência como ponto de partida, foi necessária uma elaboração cuidadosa dos sentidos de participação possíveis nesse cenário. O debate sobre a democracia atravessa essa questão justamente a esse ponto crucial: estar na democracia e as possibilidades de participar ativamente dentro dessa democracia. Essa problemática tem sido de extrema relevância para pensar o período de construção democrática do Brasil de 1945 até 1964, sob a ótica da diáspora, por que, no período do Estado Novo, a comunidade judaica de maneira geral se desenvolveu sob um guarda-chuva dicotômico. Parte das instituições daquele período impuseram medidas restritivas para o desenvolvimento e estabelecimento do grupo, como estratégia de participação dentro dos sistemas autoritários do período e uma certa inspiração fascista da qual o Brasil havia se aproximado. No entanto, a partir de 1945 a democracia brasileira precisa da renovação no âmbito da institucionalidade e a absorção de demandas e

grupos é necessária. Nesse sentido, a comunidade judaica e mais especificamente as mulheres judias se remodelam para também responder a esses movimentos.

Internamente, sem nenhuma necessidade de restringir suas vicissitudes, o grupo permanece debatendo suas diferenças e criticando algumas determinações. Externamente e no espaço público brasileiro, essas mulheres passam a, de maneira muito peculiar, responder o contexto de reformulação política no Brasil, não apenas no que se refere ao seu *status* de imigrante, que agora passa a ser retomado por uma nova perspectiva de uma reparação torta que o Brasil busca implementar em relação aos judeus, pelo fato das revelações da Shoá, mas principalmente como mulheres que, ao receber essa “proposta” de novas possibilidades para os e as imigrantes, exercem suas identidade de forma mais, pode-se dizer, ativa. Uma espécie de confiança se estabeleceu dentro da comunidade judaica de mulheres, que até muito pouco tempo atrás vivia assombrada pelos estigmas sociais de um regime autoritário também no Brasil. Muito conscientes do apontamento de Simone de Beauvoir, de que as mulheres têm seus direitos fundamentais retirados muito fácil e rapidamente ao mínimo sinal do autoritarismo, na ausência dos regimes autoritários, elas fizeram lembrar aquilo que era fundamental naquele contexto: reconhecimento como judias, reconhecimento como mulheres.

Mesmo com o grande número de judias em diáspora do Leste europeu que traziam consigo o marcador do comunismo como estigma social, o envolvimento de mulheres mais alinhadas com a esquerda na revista *Corrente* foi pouquíssimo expressivo. Essas encontravam-se envolvidas em outras setoriais dentro da comunidade e, sobretudo, articuladas em organizações político partidárias da época. No entanto, as vivências políticas experienciadas na Europa e mesmo as que decorriam do Leste europeu e da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, possibilitaram para essas mulheres uma bagagem de compreensão do campo político. Mas esse entendimento se expressava principalmente no entendimento de que esses cenários políticos favoráveis ou desfavoráveis acabavam sempre desaguando de maneira mais intensa nelas mesmas, e que, caso uma organização muito bem planejada, seja dentro da comunidade judaica ou seja fora dela, estava claro que os riscos cresciam expressivamente.

É possível sugerir que essas experiências vividas, narradas e transformadas em visões de mundo compartilhadas ofereceram a possibilidade de que essas mulheres elaborassem um pouco mais claramente a sua localização dentro de uma estrutura social, visualizando, nesse sentido, as estratégias necessárias, futuras e presentes, para a manutenção das suas vidas e das gerações futuras. Nesse sentido, suas condições oscilantes entre as políticas institucionais do Brasil do período – e o acirramento dessas contradições com o passar do tempo no período

democrático – apontam que existiram diferentes formas de percepção das mulheres dentro da comunidade judaica, mas que, sobretudo, essas formas de existência estiveram ancoradas em um domínio mais alargado, como sugeria Hannah Arendt, das ferramentas políticas daquele contexto e, principalmente, da importância do próprio campo político de maneira ampla, de cada conjuntura.

Não foi em vão que essa construção identitária se objetivou de duas formas: por um lado, as judias permanecem muito conectadas às suas ideias feministas e contrapondo projetos conservadores no contexto brasileiro; e por outro, a necessária análise de apaziguamento identitário, tanto como judia como no aspecto do feminismo, se ergueu inevitavelmente. No entanto, dentro do contexto político brasileiro, essas mulheres encontraram um cenário também ambivalente que, de certa maneira, facilitou as suas acomodações no que se refere ao judaísmo e também naquilo que o feminismo prescrevia dentro de um modelo político mais liberal.

Respondendo muito facilmente ao cenário de incorporação das mulheres no mercado de trabalho, esse grupo de judias encontrava-se numa situação de classe em que eram letradas, variando um pouco entre algumas da elite e outras de classe média/média baixa. Com profissões bem estabelecidas – o que era parte importantíssima dos centros de recepção aos imigrantes judeus em todas as regiões da diáspora – como escritoras, professoras, profissões variadas ligadas à cultura, arte, música, linguagens, essas mulheres encontram muito rapidamente o caminho da autonomia econômica tão desejada pelo feminismo do período. E com essa autonomia, as suas reivindicações por divórcio, independência e jornadas de trabalho mais justas, educação para os filhos, tornam-se cada vez mais presentes. No entanto, a fragilidade em que essa condição toda se sustenta é muito intensa, por que o Brasil dos anos 1950 se costurou pelas retomadas de visões profundamente conservadoras, como por exemplo a ideia da mãe-cívica, a que cuida do futuro dos filhos e da própria nação brasileira como um.

Nesse aspecto é que a situação das judias-brasileiras pode ser analisada através do componente de gênero mais fortemente. Vistas, ao que tudo indica, através de uma relação pendular, as mulheres judias fluuavam entre a judia com autonomia e esse entendimento de mundo mais amplo e a mulher brasileira conservadora e impregnada de normas e condutas sociais muito rígidas. O equilíbrio para essas contradições parece ter se erguido por elas através do consenso, prática política corriqueira na construção das democracias do mundo todo e especialmente na do Brasil. Desta forma, em uma conjuntura altamente ambivalente e aberta, que era a democracia brasileira, as judias souberam aproveitar-se da pouca ou muito falha limitação entre os espaços públicos e os espaços privados como constitutivos políticos e,

ao passo que elaboravam estratégias públicas de levar esses temas para o contato com a sociedade de forma mais diluída, nos seus âmbitos privados desfrutavam de debates mais calorosos e temas mais críticos. Ainda assim, a presença da mulher dentro do judaísmo era fortemente discutida no início da década de 1950 dentro e fora de Israel, reconhecendo que as leis rabínicas mantinham a situação da mulher circunscrita em âmbito conservador.

Mesmo com alguma dificuldade em estabelecer o que era uma pauta coletiva de uma individual, a construção de si na revista *Corrente* se apresenta como corte central para analisar essa revista, não apenas como são pensadas as questões externas, mas especialmente, como essas questões externas aparecem na construção e narração de si. Em outras palavras, as judias adotam uma capacidade de expressar, como aponta Mannheim, num fazer contínuo, as suas visões de mundo. Localizando-as em uma publicação, tornam essas elaborações fonte escrita e visual, o que eleva o sentido de um legado desse grupo de mulheres da comunidade judaica para uma tentativa de compartilhar e deixar em registros futuros pensamentos, visões políticas, modos de vida e muito mais daquela época. Essa perspectiva está fortemente conectada aos próprios princípios da comunidade judaica, que sempre constrói sua experiência pensando no horizonte de expectativa, como apontou Reinhart Koselleck, ou seja, uma construção futura. E é sobretudo na tentativa de erguer uma identidade no encontro entre as suas judeidades, no encontro com o Brasil e como mulheres que essa revista vai tecendo a história dessa comunidade de mulheres judias.

Outro elemento que se mostrou de grande importância para entender a revista *Corrente* e como ela representava a expressão dessas mulheres, no que se refere às suas visões de mundo, foram as suas capas. No modelo de capa manifesto, as fotografias tinham, ao que parece, uma função duplamente construída: por um lado, se apresentavam como um prelúdio ao que a revista pretendia mostrar, a força, a determinação, a bem-aventurança de Israel e, sobretudo, o protagonismo das mulheres nos pilares constitutivos dessa edificação. Uma escrita baseada também numa projeção de si mesmas, como Mannheim aponta, a partir de um registro que não é apressado e nem descuidado, necessitando de discussão, depuração e amadurecimento das demandas identitárias que as judias possuíam. Essa análise pode ser feita de forma integrativa a partir de todas as expressões que são demonstradas na revista *Corrente* e, com a ajuda das fotografias, as judias passam a elaborar também o aspecto imagético daquilo que sua narrativa objetiva construir. O entrecruzamento de narrativas escritas e visuais possibilitou um aprofundamento do que as judias esperavam elaborar de si para o externo, ou seja, o aspecto comunicativo de suas visões de mundo.

Tanto as capas das revistas como a narrativa escrita contribuía para o esclarecimento de um dos questionamentos que instigou e provocou curiosidade nesse tema. Se por um lado haviam aspectos de construção democrática no Brasil, correspondentes ao período vigente, por outro as tentações autoritárias estavam sempre presentes, demonstrando-se sempre disponíveis como ferramenta para caso sua utilização fosse necessária. Ao que parece, ainda que essa ambivalência possa ter se expressado no campo político brasileiro durante toda a primeira e segunda metade do século XX, dentro da comunidade judaica nenhum elemento demonstrou que esses flertes oscilatórios entre democracia e autoritarismo incomodassem ou até mesmo impedissem as judias de suas formulações identitárias desejadas.

De alguns aspectos que podem ter influenciado nessa certa tranquilidade de lidar com os antagonismos da política brasileira, apontam-se, especialmente, o sentido que o liberalismo e a construção democrática tinham para a comunidade judaica espalhada por todos os outros locais de diáspora, sobretudo de onde vinham as impressões mais fortemente construídas, que eram os Estados Unidos, Inglaterra e Israel, neste primeiro momento. Assim, a possibilidade em aberto do Brasil construir a democracia nos moldes do liberalismo mais clássico da política europeia ou estadunidense parecia muito mais sólida do que um autoritarismo isolado nas Américas que pudesse tomar as proporções do que a Europa assistiu poucos anos antes. Exceto pela experiência argentina, que foi a mais próxima de uma perseguição antissemita sistemática, os países da América, incluindo o Brasil, continuaram a perseguir judeus pelas suas características políticas, ou seja, pela sua vinculação com o comunismo advindo do Leste europeu. Nesse sentido, as restrições pelas quais as judias esperavam ser um impeditivo na sua forma de existir estavam muito além do que as brasileiras haviam experimentado.

As violências múltiplas que o antissemitismo havia impresso, tanto na memória e na experiência individual, como nos aspectos compartilhados social e coletivamente e o próprio conceito de liberdade, ao que parece, era uma significação mais maleável do que se tinha como ideal, importando mais para essas mulheres judias não propriamente os sentidos já adquiridos de uma liberdade. Mas, sobretudo, a possibilidade de reivindicar a sua existência, uma vez que isso era impossível nos países em que as perseguições antissemitas foram mais sistemáticas e institucionalizadas.

É nesse sentido que a ação das mulheres judias também se coloca num aspecto ambíguo, porém não contraditório. Por um lado, essas mulheres que haviam adquirido múltiplas experiências no campo político se posicionam de forma emancipatória e disruptiva, sobretudo no contexto das mulheres brasileiras de classe média, por outro, sem abandonar suas premissas sionistas, posicionam-se e localizam suas reivindicações dentro do campo

político alinhado com o conservadorismo liberal brasileiro, que, como mencionado anteriormente, flerta constantemente com indicações autoritárias mantendo uma relação utilitarista com setores mais conservadores, mas que não se objetivam necessariamente em uma política autoritária que represente perigos antisemitas, ou seja, perseguições de cunho mais étnicas – elemento que poderia ser tensionado por outras identidades lesadas por essas políticas vigentes no Brasil, como negros e negras, que estabeleceram uma relação muito distinta que a da comunidade judaica, etnicamente falando.

Além de uma relação mais utilitarista dentro do campo político, do ponto de vista existencial é possível inferir sobre as formas como as experiências, tanto de perseguição quanto de um ambiente político mais saliente como o europeu, possa ter operado na formulação de concepções de si, no que se refere à ética e moral também distintas nessas mulheres, ou pelo menos distintas daquilo que era organizado dentro da sociedade conservadora brasileira. Alicerçadas em uma concepção de cuidado e amor, a própria Israel como o lugar de respaldo de si mesmas, o local de segurança e manutenção das suas vidas caso qualquer outro lugar no mundo faltasse, as judias elaboram dentro desse campo político multifacetado que é a existência como ser diaspórico uma forma interessante de entender aquilo que outra hora poderia ser interpretado como tarefa “natural” ou ontológica da mulher, biologicamente limitada e socialmente construída. Mesmo que dentro de um liberalismo mais conservador no Brasil e mais progressista que vinha de outras influências da diáspora, a tarefa de cuidar de Israel, de cuidar dos lares que iriam se erguer em Israel, de cuidar dos seus próprios lares como um porto seguro para a criação de outros lares seguros em Israel pode demonstrar eventualmente uma ressignificação do aspecto do cuidado. Muito distante do cuidado como uma forma ou crítica do aspecto reprodutivo, as judias parecem ter desenvolvido um cuidado mais alinhado com a concepção de amor ao mundo de Hannah Arendt, um cuidado que é sobretudo político e que tem como consequência a criação de um novo mundo ou futuro, que seria a Israel sólida e segura. Mais do que as que viviam em Israel, as mulheres da diáspora, incluindo as brasileiras, necessitavam trazer o cuidado para uma nova significação, que era o quanto ele era político e, sobretudo, como ele era o construtor de uma democracia dentro de Israel e mesmo em outras regiões em que a comunidade judaica se estabeleceu.

Nesse sentido, é possível perceber que as judias não utilizam do cuidado como uma ferramenta engessadora, como é o caso de sociedades mais conservadoras, incluindo o Brasil, mas sobretudo reivindicam esse lugar do cuidado como uma atribuição feminina de grande valor para a criação da nação, não apenas no futuro, mas especialmente no presente. Não são

poucas as páginas que relembram o quanto a tarefa de criação dos filhos, edificação dos lares e, inclusive, a colaboração no aspecto financeiro com trabalhos formais faz dessas mulheres as responsáveis por grande parte do que vem sendo erguido em Israel e que, não raro, seguirá sendo essa a fórmula para uma sociedade mais democrática e mais emancipada: quando as mulheres desfrutarem daquilo que se propuseram construir e que, de fato, construíram. Essas reivindicações fazem parte não apenas de como elas desejam que as mulheres sejam vistas dentro de um feminismo mais liberal, mas, sobretudo, de como elas desejam que Israel seja quando a sua construção estiver mais próxima de finalizada. Essa era, aparentemente, a ideia de democracia que circulava nas visões de mundo das mulheres judias. O conceito de liberdade e as reivindicações dentro dessa concepção, para as mulheres judias ganha uma caracterização muito própria da sua experiência, tanto como ser diaspórico como quanto perseguida dentro do antissemitismo.

Esse esforço autorreflexivo, que durante esse texto foi reivindicado através do conceito de infrapolítica de Maria Lugones – um esforço de voltar-se para dentro de si e enxergar suas fragilidades e potencialidades, olhar para o ambiente externo e perceber as suas demandas e opressões, para assim, constituir elementos de localização e resistência diante do contexto – é que configura uma interpretação muito própria da comunidade judaica e muito característica de grupos minoritários perseguidos ou sobre como eles enfrentam suas tentativas de adquirirem reconhecimento social dentro das democracias modernas. As narrativas visuais e políticas da revista *Corrente* parecem demonstrar que essa demanda autorreflexiva posicionada dentro de um campo político experienciado pela comunidade de mulheres judias teve como resultado um diálogo interessante do ponto de vista da análise histórica. Diferente do que se vê no processo de construção identitária através de periódicos, as mulheres judias da revista *Corrente* souberam trazer para as suas narrativas dois aspectos da experiência: a individual e a coletiva. As que foram perseguidas como as sobreviventes; e as pertencentes à segunda ou terceira geração – já nos idos de 1960 –, o diálogo entre a experiência pessoal ou individual e a coletiva, no que se refere à composição política desse grupo e sua maneira de lidar com essas questões politicamente falando, parece ter contribuído para uma forma de perceber diferentes níveis de sentido dentro desse grupo, o que torna, inclusive, o presente trabalho interessante do ponto de vista teórico-metodológico e o quanto ele pode ser estendido para outros objetos de estudo dentro da história, através do método documentário, sob o arcabouço da história cultural do político.

Entre uma experiência individual narrada, costura-se a conjuntura maior dessas mulheres, que não apenas coletiva, mas mundial e de um grupo muito mais diverso e denso,

mediando práticas que dialogam entre os espaços públicos e privados e que, sobretudo, são constitutivas da forma como essas mulheres levaram suas visões políticas para o espaço público, onde agem e falam de acordo com suas definições mais internas. Assim, a própria experiência histórica que foi atravessadora dessas mulheres, tanto como perseguidas pelo antisemitismo como diaspóricas, criam e remodulam novas concepções éticas, morais e, sobretudo, políticas que têm como desfecho final serem definidoras das estratégias de mobilização social para que elas obtivessem reconhecimento dentro da democracia mundial, especialmente da brasileira.

É importante ressaltar que, nesse processo de modulação de uma identidade feminina judaica na diáspora do Brasil, existiram dois momentos. No primeiro, uma formulação muito concentrada na mobilização de elementos subjetivos e simbólicos que evocavam um lugar ainda preexistente e que, com os desfechos da Shoá, trona-se inevitável a sua concretização. No segundo momento, já com a definição da criação de Israel legalizada, agora todas as formulações se tornam objetivas, materializadas em um território do qual não cessam de surgir demandas que precisam ser solucionadas. Esse ponto se torna fulcral nas narrativas das mulheres porque existe um grande esforço em dar conta daquilo que é o horizonte de expectativa e o campo de experiência que surge ao final dos anos 1940 e que passa por muitas modificações nos anos 1950 e 1960. A identidade judaica de mulheres – e na realidade de toda a comunidade – passa de um momento de subjetivação a uma instauração territorial, o que modifica a forma como as experiências serão manejadas e reivindicadas. Nesse processo, as alterações podem se expressar mais fortemente a partir da metade da década de 1950 que, aparentemente, mostram os novos rumos que a terra de Israel vai ganhando. Os contornos dessas narrativas aparecem em justificações do campo político que se atenuam e acentuam, todavia permanecem arraigadas a um sentido de busca pela democracia.

O clima de instabilidade que a sociedade brasileira atravessou no decorrer do período democrático, de 1945 até 1955, pode não ter afetado diretamente a identidade judaica de mulheres, no que se refere aos processos reflexivos estabelecidos por elas, mas se essa instabilidade aqui tampouco as afetava (a princípio), a que vinha de Israel era um grande incômodo. No entanto, é curioso que o *modus* operante das judias sempre foi o, como mencionado anteriormente, dialógico: entre público e privado, entre o cotidiano e o oficial, entre o ordinário e os grandes acontecimentos. E nesse sentido, como uma forma de reagir aos acontecimentos mais localizados em Israel, em maior escala, a partir de 1956 aparentemente, o sionismo encaminha uma visão de mundo política nas mulheres judias mais recrudescida. Em outras palavras, de certa forma parece existir uma autorização para algumas violências

que, não raro, é um acontecimento que volta a ganhar contornos na recente democracia brasileira.

Aqui, a analogia de Shlomo Sand parece ser perfeita. O historiador aponta que a história nacional de Israel é uma floresta de árvores altas e frondosas, onde, de cima, se vê um verde muito bonito mas, como consequência, não há possibilidade da entrada de luz. Quando o historiador aponta a metáfora, sua crítica está erguida no aspecto da manipulação dos fatos que é insistentemente feita pelo sionismo, como estratégia de criação de uma identidade uníssona; não raro, as mulheres judias participam dessas tentativas e, ao que parece, ativamente, como demonstrado nessa pesquisa através da revista *Corrente*. O interessante é que, na diáspora brasileira, há um conforto para tais contradições. A validação de uma ambivalência entre o autoritário e o democrático se apresenta como um elemento ontológico, constitutivo do campo político democrático brasileiro. O autoritarismo como instrumento se apresenta de forma sutil ou não, mas de qualquer forma, ganha capilaridade nas narrativas da comunidade de mulheres judias que, muito mais preocupadas com a formação de Israel, com a segurança dos judeus espalhados pelo mundo frente ao antissemitismo e suas liberdades individuais – muitas em parte já conquistadas na própria diáspora brasileira –, não apresentam grande antagonismo frente à costura autoritária que vai se dando nos bastidores da política da segunda metade dos anos 1950 no Brasil.

A metáfora do editorial de 1957 é precisa: “quatro paredes não fazem um lar”. Com isso, a comunidade de mulheres afirma que ter Israel não é o suficiente. A mobilização da diáspora não pode cessar seus esforços permanentes em construir, não apenas Israel, mas uma identidade que seja sólida mundialmente. No auge dos conflitos de expansão e conquista de Israel, as judias brasileiras reiteram seu compromisso com o liberalismo de cunho mais conservador: um identitarismo vigente se acentua no que se refere às pautas feministas, mas se atenua naquilo que objetiva a construção de um estado de direito mais alargado, com um campo político mais emancipatório. Há um abandono sistemático do sionismo progressista para uma face mais conservadora sustentada por uma ideia de mal necessário. Dessa forma, mais uma vez as mulheres judias estão entre o autoritarismo e a democracia, dessa vez, dentro de sua própria nação.

O modelo democrático em ascensão na Israel nascente, com projetos urbanos que contavam com o apoio sistemático dos países europeus, sobretudo, o dos Estados Unidos mostrava que mais do que nunca o imigrante judeu se alinhava não apenas ao ideário brasileiro reivindicado dentro da democracia nascente, como também ao próprio cidadão e cidadã brasileira que, não raro, fariam concessões aos *modus operandi* mais conservadores,

em prol da manutenção das estruturas políticas e econômicas vigentes. E mais, o desenvolvimento da comunidade judaica sempre representou – e agora ainda mais – um acréscimo social, político e econômico para o Brasil, no que se refere à contribuição nos setores de desenvolvimento urbano e industrial, dos quais a comunidade judaica já estava há muito tempo familiarizada. E ao passo que Israel se torna mais sólido, as experiências compartilhadas pela comunidade de mulheres judias na diáspora brasileira também estavam mais ancoradas no objetivo, na materialidade daquilo que vinha se desenvolvendo há quase dez anos desde 1948. Em duas cenas, uma do início e outra do final do filme “Amor e trevas” de Natalie Portmann, a alegoria entre o projeto que foi e o que será ganha na imagem o seu significado preciso: com o tempo, o pioneiro camponês é deixado para trás e o rabino se projeta à beira do precipício. Ou seja, o sionismo transborda em sentidos burocráticos e urbanos, submetendo-se às necessidades e vicissitudes do momento, enquanto a narrativa religiosa de superação e bondade do povo escolhido se vê ameaçada pelas suas próprias escolhas utilitaristas e oportunistas, construindo uma democracia que já não é tão democrática na segunda metade da década de 1950 e que, por isso mesmo, segue tão alinhada com as premissas políticas da diáspora brasileira.

Experienciando profundo antagonismo político, Israel é descrito pelas mulheres judias como um país de natureza democrática, pois nasceu fora do contexto dos autoritarismos da década de 1930 e 1940. No entanto, é importante apontar que elas mesmas sublinham os diversos momentos em que Israel retoma o seu conservadorismo, como por exemplo, quando as mulheres ainda precisam se submeter a leis rabínicas para determinadas circunstâncias sociais. E assim, com relação pendular, pode ser retomado o esforço que Bila Sorj aponta como sendo o principal norteador da comunidade judaica no Brasil: o autorreflexivo. É o processo de autorreflexão, não apenas de si no âmbito individual mas, sobretudo, no coletivo, é o que permite essas mulheres de elaborarem, por exemplo, opiniões e reflexões ou até mesmo moverem fundos monetários e apoios a campanhas políticas para a criação de um partido de mulheres que desse conta dessas barragens conservadores que mesmo dentro de uma Israel que, na visão delas, se constituía como superdemocrática ainda era conservadora. E o manejo dessas opiniões e reflexões mais amplas e em âmbito global se dava desde uma sociedade conservadora e patriarcal. Assim, a narrativa metaterritorial que as mulheres judias precisaram sustentar durante o tempo que precedeu a criação de Israel, hoje é elaborada e firmada em terras israelenses e, desta forma, ganha uma concretude. Ao que parece, nesse sentido a experiência das mulheres judias no Brasil pode ser amparada pela própria existência de Israel, que se torna um lugar para abrigar essas contradições e anseios que antes estavam

em suspensos, flutuando no ar. Por mais contraditório que seja viver entre o autoritário utilitarista e o democrático incompleto, é aparentemente melhor do que viver na idealização de um Estado-nação para compor essas ambivalências.

Nesse sentido, o hibridismo de Israel pode ser percebido de forma ainda mais concreta na narrativa das mulheres judias brasileiras. Quando Bila Sorj aponta que houve uma autorização ou validação de certas permissões como troca por um estabelecimento mais seguro e tranquilo para a comunidade judaica brasileira, ele se refere ao elemento de contato, o “a partir de” em que o judaísmo sempre se desenvolveu, durante toda a suas existências nas mais variadas diásporas. Agora, aquilo que seria permitido ou não, a derrubada dos muros e limites era um assunto delicado e, por vezes, até controverso. No entanto, nada que a comunidade não tratasse de construir de acordo com as ferramentas que julgava necessária para, de um lado, manter sua fidelidade e o judaísmo nuclear e, por outro, criar o contato irrefutável com a região de estabelecimento na diáspora. Era inegável para a comunidade de mulheres que escreviam na revista *Corrente do Brasil* que os membros da comunidade judaica mundial faziam laços com seu país receptor e que, numa alegoria e referência ao passado constante, reivindicavam lugares de Referência em Israel para a manutenção e seguridade de uma história.

É importante ressaltar, no entanto, que o recorte de gênero foi um elemento que estabeleceu diálogos distintos na construção da identidade da comunidade judaica, como já mencionado. O reconhecimento, a vida social e a judeidade, ao que parece, tiveram uma elaboração distinta para as mulheres, levando em consideração a sua construção como mulheres dentro da sociedade brasileira. Não raro, mesmo dentro do aspecto da democracia, essas mulheres ressaltam que a sua existência dentro de um país livre e autônomo como Israel (e até então como o Brasil também) não garantia suas liberdades dentro da sociedade, ainda que o estado fosse minimamente democrático. Mesmo defendendo a criação de Israel em um contexto de erguimento de democracias no mundo inteiro e da derrocada dos regimes autoritários, no que se refere ao reconhecimento e inserção das mulheres na sociedade dentro do paradigma da igualdade, permanecem lacunas muito sensíveis que não seriam rompidas de forma discursiva, sem uma ruptura do tecido social mais abrupta e ampla. Nas muitas páginas das edições das décadas de 1940 e 1950, essa parece ter sido uma percepção que foi se objetivando ao longo de duas décadas, mais ou menos, uma percepção que fazia eco a formulações mais subjetivas, pregressas à criação de Israel. Quando se tornaram realidade histórica através do nascimento do Estado-Nação, verificam-se as discrepâncias entre elaborações mais discursivas ou subjetivas e as que se tornam, gradativamente, realidade.

Mesmo que com permissões pontuais, ao longo principalmente da segunda metade da década de 1950, a noção de um feminismo centrado na luta por emancipação política por meio do trabalho e do direito ao divórcio, por exemplo, vai contornando o “papel” esperado pela mulher judia, evidenciando-se fundamental uma luta pela existência do estado como garantia e manutenção da própria possibilidade de lutar por algo, de existir para poder se colocar dentro de uma sociedade com dignidade, desejando torná-la melhor. Em outras palavras, as mulheres judias percebem que, mesmo com questões de liberdades muito distintas daquilo que se desejou em outro momento para mulheres em Israel, que ainda permanecem submetidas a leis rabínicas, a própria noção de existir em segurança no Estado já garante para elas a liberdade de poder movimentar-se dentro de uma sociedade, com o objetivo de melhorá-la.

Esse parece ser o ponto central para a compreensão das ambivalências debatidas até esse ponto nesta pesquisa. Muito antes de estabelecer certezas, parece que sim, o diálogo na formulação identitárias dessas mulheres se complexificou a cada momento em que elas iam tornando real seus horizontes de expectativas, alargando suas visões políticas gradativamente e ao longo daquilo que se pode perceber como experiências reais. Colocando na vida vivida tudo que já haviam desejado/passado, suas perspectivas agora se alimentavam de uma superfície de realidade muito concreta, quer estivessem falando de Israel ou de algum local espalhado pelo mundo na diáspora. Ainda assim, suas perspectivas tonavam-se agora experiências compartilhadas baseadas no presente, tendo como ponte um passado complexo e um futuro que, bem ou mal, lhes garantia a possibilidade de desejar, o que até pouco tempo atrás era impossível, levando em consideração o quão tangível havia sido em suas vidas as perseguições antisemitas, quer em sua geração ou nas passadas.

A experiência agora não é mais apenas a vivida, passa a ser também a compartilhada. E nesse sentido, o compartilhamento das experiências passadas ganha formas de remodulação a partir de novos contextos, como é o caso da diáspora brasileira. Em uma analogia à mulher que é militar em Israel, uma das matérias afirmam que ela é “suave e energética, paz e guerra”. Assim figuram essas mulheres moldadas por experiências políticas passadas traumáticas, e a autorreflexão das mulheres judias foi um dos elementos que lhes possibilitou ordenar, de maneira mais objetiva, e, desta forma, transformar através do diálogo entre o local e o global, mostrando a ligação de laços entre suas raízes e também os vínculos estabelecidos no lugar de chegada, a comunidade de mulheres judias que escreve na revista *Corrente*, mulheres letradas e muitas delas intelectuais que pertenciam a uma classe média/alta no Brasil, costura suas inquietações e deixa aberta a possibilidade de atuação na sociedade

brasileira que, para elas, é uma sociedade em aberto, uma brecha para existir de outras maneiras.

Posicionadas no campo político dentro do que se pode definir por elas mesmas como apartidarismo, mantiveram-se à parte dos conflitos e maiores tensões brasileiras, sobretudo quando se aproximava o final da década de 1950 e o cenário brasileiro já desenhava outros contornos diante da situação política vigente. Para a comunidade judaica, exceto aos alinhados com os partidos de esquerda, o apartidarismo – definição da própria comunidade que é questionável, claramente – serviu como uma ferramenta utilizável como tantas outras em diversos momentos em que o campo político demonstrou alguma hostilidade para a comunidade judaica ou em relação a algo que pudesse afetá-los, efetivamente – como foi o caso da proibição da língua ou da religião no período do Estado Novo, contorno que a comunidade judaica estabeleceu muito bem mantendo suas práticas localizadas no privado ou muito restritas a locais de convívio comunitário apenas. Aprenderam, em duros contextos, que o posicionar-se podia refletir de maneira muito mais grave do que pontualmente ou individualmente, como para outros grupos sociais. E assim, mantiveram sempre um cuidado pautado pela neutralidade, sem abrir mão de ocupar as brechas possíveis nos contextos de alargamento social, fosse em Israel ou no Brasil.

Mesmo com o decréscimo da migração judaica para o Brasil no final dos anos 1950, a grande preocupação era que, ligada a essa baixa migratória, o Brasil entrava agora em uma forte crise política e econômica que retrairia as atividades de grande presença e atuação da comunidade judaica. Esse parece ter sido mais um momento em que a solidariedade da comunidade de mulheres se apresentou como uma forte cooperação dentro do grupo de judeus no Brasil de forma mais ampla. O que se pode perceber é que as judias compreendem, pelas experiências vividas, compartilhadas, pela condução do aspecto do judaísmo e pelo imperativo de gênero que a política é feita de práticas ocasionais. Esse jogo de acomodações é parte do que a comunidade judaica já vinha fazendo por muitos e muitos séculos, um acomodar-se nem sempre natural, nem sempre sem a violência. Desta forma, quando as acomodações não representam nenhum ato de violência efetivo, tudo que precisam fazer é trabalhar com as hegemonias vigentes dentro do jogo democrático e imprimir suas estratégias de reconhecimento no tecido social.

Assim, participando ativamente das ambivalências presentes dentro da construção democrática do Brasil pós-Estado Novo, a comunidade de mulheres judias cria suas próprias formas de agir no espaço público, dialogando com toda a experiência política que obtiveram nos contextos mais hostis dos quais participaram ou que lhes chegaram como experiência

compartilhada de grupo. Essa forma de organização social serviu aos interesses do Brasil, bem como ampliou as visões sobre as mulheres judias no Brasil, podendo ou não ter sido sentidas em outros grupos de mulheres externas à comunidade. De todo o modo, a possibilidade dialógica entre a atuação dessas mulheres na sociedade brasileira pode ter representado uma ruptura no que se refere à produção de periódicos da época e, por isso, merece a devida atenção para as estratégias e debates políticos que elas estabeleceram em diálogos com suas individualidades, com o Brasil e Israel e com os debates dentro do campo político de maneira mais ampla.

O hífen que caracteriza a composição estado nação é, por gênese, o hífen que caracteriza a ideia identidade-lugar. Assim, as judias souberam utilizar-se deste pequeno detalhe para edificar as suas identidades dando novos sentidos as experiências que traziam das diversas diásporas, mas que agora, aqui no Brasil, davam contornos de um grupo muito específico de mulheres dentro da comunidade judaica.

É nesse sentido que é possível repensar e aprofundar algumas produções que se localizam na historiografia e nos estudos mais recentes acerca da presença de judeus e judias no Brasil, retomando algumas problemáticas. Desfazendo um pouco a noção binária de que essa comunidade teve como característica primordial as duas construções mais tradicionais, uma de que foi perseguida e que o antissemitismo possuiu presença muito forte no Brasil e a outra de que eles tiveram diversos de elementos em convergência com a sociedade brasileira que estava aberta e em construção, através das narrativas dessas mulheres é possível mergulhar e alargar a visão dessa migração. De fato, é necessário pontuar que sim, sua integração e reconhecimento foram possíveis por uma série de condições endógenas e inseparáveis da sociedade brasileira naquele contexto, como o componente étnico, suas características formativas no campo econômico e sua capacidade de adaptar-se a sociedades em que se encontravam, dadas as tantas experiências hostis que passaram.

No entanto, acrescenta-se, com base no *corpus* documental oferecido por essa pesquisa, que essas narrativas que foram tomadas como facilitadoras são fruto de um longo processo de autorreflexão que se dá, mais especificamente, no campo do político e através das experiências que ele ofereceu a essa comunidade. Assim, para que esses elementos facilitadores largamente explorados pela historiografia da comunidade judaica pudessem de fato convergir com a comunidade judaica, foi necessário elaborar politicamente suas ações, suas presenças no espaço público, suas práticas em âmbito público e privado, reelaborando visões de mundo que foram adquiridas tanto nas experiências vividas como nas compartilhadas. Após esse profundo e longo processo que, na verdade, não se findou e nem se

findará, é que as identidades dessas mulheres foram forjadas, no âmbito do reconhecimento não apenas por um espaço de receptividade e entrecruzamento de ocasiões momentâneas, mas, sobretudo, pela capacidade reflexiva adquirida e compartilhada, transformada em visões de mundo elaboradas com a finalidade de adquirir reconhecimento social para garantir a sua continuidade como sujeitos do judaísmo e também como sujeitos no Brasil.

Trata-se de assumir que a complexidade de grupos transitantes não pode ser definida pelo país receptor, nem pelas condições de saída daquele grupo e, tampouco, pelas necessidades da chegada. É preciso assumir a transformação pela qual a reelaboração das identidades se submete dado o processo abrupto que é o migrar e o quanto ele possibilita mudanças pequenas, cotidianas, subjetivas e simbólicas. Mas que é imprescindível analisar a forma como essas subjetividades e visões de mundo se objetivam, comunicando e remanejando estratégias para o reconhecimento social constantemente.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Alzira Alves de *et al.* (Coords.). **Dicionário histórico biográfico brasileiro pós-1930**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ANDRADE, José H. Fischel de. O Brasil e a organização internacional para os refugiados (1946-1952). **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília, DF, v. 48, n. 1, p. 60-69, 2005.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Cia. das Letras, 2013.
- ARENDT, Hannah. **Liberdade para ser livre**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.
- ARENDT, Hannah. **Nós, os refugiados**. Tradução de Ricardo Santos. Covilhã, Portugal: Universidade da Beira Interior, 2013.
- ARENDT, Hannah. **O que é política?** Tradução de Reinaldo Guarany. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BACH, Ana María. **Las voces de la experiencia: el viraje de la filosofía feminista**. Buenos Aires: Biblos, 2010.
- BASSANEZI, Carla. Mulheres nos Anos Dourados. *In*: DEL PIORI, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2000. p. 607-639.
- BAUMER, Franklin L. **O pensamento europeu moderno: séculos XVI e XVIII**. Lisboa: Edições 70, 1990. v. I.
- BENHABIB, Seyla. Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space. **History of the Human Sciences**, London, v. 6, n. 2, p. 97-114, 1993.
- BENHABIB, Seyla. Sexual difference and collective identities: the new global constellation. **Signs**, [S. l.], v. 24, n. 2, p. 335-361, 1999.
- BENHABIB, Seyla. Toward a deliberative model of democratic legitimacy. *In*: BENHABIB, Seyla (Ed.). **Democracy and difference: contesting the boundaries of the political**. Princeton, NJ: Princeton University, 2021.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Obras escolhidas; v. 1)

- BENJAMIN, Walter. O narrador. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sergio. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.
- BUBER, Martin. **Eu e tu**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1977.
- BUTLER, Judith. **Caminhos divergentes, judaicidade e crítica do sionismo**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos do sexo**. São Paulo: Crocodilo, 2018.
- BUTLER, Judith. **Discurso de ódio: uma política do performativo**. São Paulo: Uesp, 2021.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Quem canta o Estado-Nação? Língua, política e pertencimento**. Brasília: UNB, 2018.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Bolchevismo e judaísmo: a comunidade judaica sob o olhar do DEOPS**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2011.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O antissemitismo na era Vargas (1930-1945)**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CHAUÍ, Marilene. **Introdução a filosofia: dos pré-socráticos e Aristóteles**. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1.
- COLLINS, Patricia Hill. Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought. **Social Problems**, [S. l.], v. 33, n. 6, Special theory issue, p. 14-32, oct./dec. 1986.
- CONFORTI, Ytzhak. "The new Jew" in the Zionist movement: Ideology and historiography. **The Australian Journal of Jewish Studies**, Sydney, v. XXV, p. 87-118, 2011.
- CORNFELD, Lilian. **Israeli and international cookery**. Tel Aviv, Israel: G. Cornfeld, 1978.
- CORNFELD, Lilian. **Israeli cookery**. Westport, CT: Avi Pub., 1962.

CORNFELD, Lilian. **Museum of Jewish Montreal**. Disponível em: <http://imjm.ca/location/1613>. Acesso em: 30 maio 2022.

COSTA, Claudia de Lima. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 19, p. 59-90, 2002.

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.

D'ARAÚJO, Maria Celina Soares. **O segundo governo Vargas 1951-1954**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

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.

DÉLOYE, Yves. **Sociologia histórica do político**. São Paulo: EDUSC, 1999.

DEUTSCH, Sandra McGee. “¿Mala fama?” La vida íntima de mujeres judías argentinas, 1890s-1940s. [S. l.], Buenos Aires, Argentina, 2013. No prelo

EDWARDS, Brent Hayes. Os usos da diáspora. **Translation**, Porto Alegre, n. 13, p. 40-71, jun. 2017.

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.

FAUSTO, Boris; GOMES, Angela de Castro; PINHEIRO, Letícia; DUTRA, Eliane de Freitas; ABREU, Marcelo de Paiva. Olhando para dentro: 1930-1964. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (Dir.). **História do Brasil Nação**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

FERREIRA, Jorge. **O imaginário trabalhista: Getulismo, PTB e cultura política popular 1945-1964**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

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

FRANCO, Adriana Rodriguez. Reflexiones sobre el concepto cultura política y la investigación histórica de la democracia en América Latina. **Revista História e Memória**, Tunja, Colômbia, n. 14, p. 240, 2017.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. CPDOC. **Instituto Nacional de Imigração e Colonização**. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/instituto-nacional-de-imigracao-e-colonizacao-inic>. Acesso em: 30 maio 2022.

GILLIGAN, Carol. **In a different voice: Psychological theory and women's development**. Cambridge: Harvard, 1982.

GILLIGAN, Carol. **Joining the resistance**. Cambridge: Polity Press, 2011.

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

GOLDFARB, Jeffrey. **Reinventing political culture**: The power of culture *versus* the culture of power. Cambridge, UK: Polity Press, 2012.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértices, 1990.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 7-31, jan./jun. 1993.

HILB, Claudia. **Refleções sobre o caso Eichmann**. Lecture (palestra). Universidad de Buenos Aires, maio de 2021.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. São Paulo: Editora 34, 2009.

JARDIM, Denise F.; LEAL, João; DIMANT, Mauricio. Diásporas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 21, n. 43, p. 9-18, jan./jun. 2015.

KOCHMANN, Sandra. O lugar da mulher no Judaísmo. **Revista de Estudos da Religião PUCSP**, São Paulo, n. 2, p. 35-45, 2005.

KOCHMANN, Sandra. O lugar da mulher no Judaísmo. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, p. 35-45, 2005.

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

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional**: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Unesp, 2001.

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**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 87-106, 2002.

LIEBEL, Vinicius. **Entre a palavra e a ação**: sobre a crise do liberalismo nos anos 1920. [no prelo]

LIEBEL, Vinicius; ROTTA, Helen. Diásporas: questões e perspectivas sobre os estudos de imigrantes e refugiados nos séculos XX e XXI. **Veritas**, Porto Alegre, v. 64, n. 3, p. 1-27, jul./set. 2019.

LIEBEL, Vinicius; ROTTA, Helen R. Um conto de amor e trevas: alegorias e metáforas do Sionismo pelo olhar de Natalie Portman. **Fênix Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia, MG, v. 19, n. 1, p. 184-203, jan./jun. 2022.

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

LUGONES, María. Género y descolonialidad. In: MIGNOLO, Walter. **Género y descolonialidad**. Buenos Aires: DelSigno, 2008.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

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

MASSEY, Doreen. *Space, place and gender*. Cambridge: Polity, 1994.

MATOS, Maria Izilda Santos de. Do público para o privado: redefinindo espaços e atividades femininas (1890-1930). **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 4, p. 97-115, 1995.

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

MOUFFE, Chantal. Feminismo, cidadania e política democrática radical. In: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flavia. **Teoria política feminista: textos centrais**. Vinhedo, SP: Horizonte, 2013. p. 1-10.

MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. **Revista Sociologia Política**, Curitiba, n. 25, p. 20, 2005.

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

MULHERES do Kibutz apontam novo caminho. **Revista Corrente**, São Paulo, n. 4/10, p. 6-8, abr./maio, 1952.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na época trágica dos gregos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 7-28, jul./dez. 1993.

O NASCIMENTO de um grande movimento de mulheres no judaísmo. **Revista Corrente**, São Paulo, n. 6/10, p. 2-3, jun./jul. 1950.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DAS MULHERES SIONISTAS. **Wizo**. Disponível em: <https://www.wizo.org>. Acesso em: 10 mar. 2022.

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

PAIVA, Odair da Cruz. Refugiados de guerra e a imigração para o Brasil nos anos 1940 e 1950. **Revista Travessia**, São Paulo, ano XIII, n. 37, p. 25-30, maio/ago. 2000.

PERSPECTIVAS para o Congresso. **Revista Corrente**, São Paulo, p. 4, dez. 1956.

PORTMAN, Natalie (dir.). **A tale of love and darkness**. 1 h. 35 min. Israel/Estados Unidos, 2015.

REIS FILHO, Daniel Aarão. Turbulência ao sul do Rio Grande. **Jornal de Resenhas**, São Paulo, p. 2, 1977.

REVISTA AONDE VAMOS, Rio de Janeiro, ano VI, n. 172, ago. 1946.

REVISTA CORRENTE, São Paulo, 1947; 1948; 1950; 1950; 1951; 1956; 1957; 1958; 1959; 1960; 1961; 1962; 1963; 1964.

ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história do político**. São Paulo: Alameda, 2010.

ROTSTEIN, Eduardo; BASTOS, Angélica. A concepção freudiana de experiência. **Psicologia, Teoria e Pesquisa**, Brasília, DF, n. 27, n. 3, p. 371-380, set. 2011.

ROTTA, Helen. **A identidade judaico-brasileira, a partir de Porto Alegre, na Iminência da Fundação de Israel (1945-1950)**. Orientador: Claudia Musa Fay. 2018. 117 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de História, Porto Alegre, 2018.

ROTTA, Helen Rocha. Entre a “mãe cívica” e a degenerada: construção das mulheres no espaço público brasileiro. *In*: LAPUENTE, Rafael Saraiva; ANDRADE, Guilherme Ignácio de; PIMENTA, Everton Fernando (Orgs.). **As direitas no Brasil**: discursos, práticas, representações. Porto Alegre: Fi, 2019. p. 177-200.

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.

SAND, Shlomo. **A invenção do povo judeu**. São Paulo: Benvirá, 2011.

SANTOS, Milton. **Técnica espaço, tempo**. São Paulo: Edusp, 2008.

SANTOS, Vivian Matias. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista a ciência. **Psicologia e Sociedade**, Belo Horizonte, v. 30, e200112, 2018.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Ordem burguesa e liberalismo político**. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

SCLIAR, Moacyr. **O ciclo das águas**. Porto Alegre: L&PM, 2002.

SIDERI, Eleni. The Diaspora of the term Diaspora: a working-paper of a definition. **Transtext(e)s Transcultures**, n. 4, p. 32-47, 2008.

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.

SOUZA, Angela Maria Freire de Lima. O viés androcêntrico em biologia. *In*: SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar; COSTA, Ana Alice Alcântara (org.). **Feminismo, ciência e tecnologia**. Salvador: UFBA, 2002. p. 77-89.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SPIVAK, Gayatri C. **The post-colonial critic**: Interviews, strategies, dialogues. New York: Routledge, 1990.

TILLY, Charles. **Democracia**. São Paulo: Vozes, 2013.

TÖLÖLYAN, Khachig. Estudos da Diáspora: passado, presente, promessa. *Translatio*, Porto Alegre, n. 13, p. 22-39, jun. 2017.

WELLER, Wivian *et al.* Karl Mannheim e o método documentário de interpretação: uma forma de análise das visões de mundo. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 17, n. 2, p. 375-396, 2002.